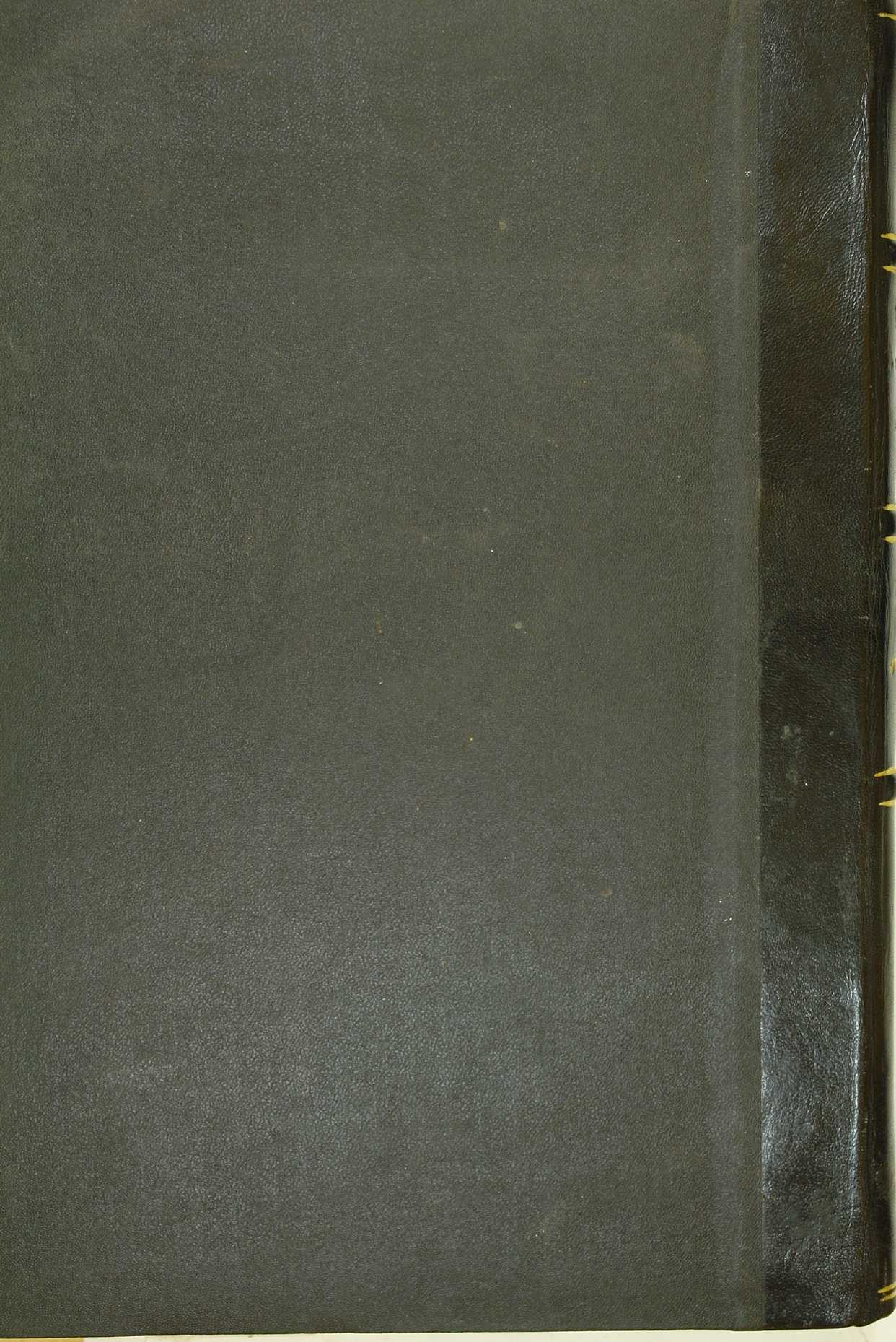


١٢٤٧
فتاوي بن حجر
الهيتمي
ابن حجر الهيتمي



٢١٧٫٢
ف ٠ ج

(الفتاوى الفقهية الكبرى)، تأليف ابن حجر الهيتمي، أحمد ابن محمد . ـ ٩٧٤هـ . بخط عبد الله بن بكر سنة ١٠١١هـ.

ج ١ (٢٤٣ق) ٣١س ٣٢× ٥ر٢٢سم

١٢٤٧ نسخة جيدة، خطها نسخ معتاد، طبع

الأزهرية ٢ : ٦٦١ هدية العارفين ١ : ١٤٦

١ ـ المذهب الشافعي، فقه المذاهب الاسلامية

أ ـ المؤلف ب ـ الناسخ ج ـ تاريخ النسخ
د ـ فتاوى ابن حجر

قيمتها [illegible]

هذا الجزء الاول من فتاوى شيخ ابن حجر المكي الهيتمي رحمه الله تعالى امين

وقف لله تعالى على ذرية سيدنا العارف بالله تعالى قطب الارشاد علي
الحبيب عبد الله بن علوي الحداد باعلوي وذلك من اوقاف الموفق للخيرات
الوزير ريحان اغا بن مساعد وذلك ابتغاء لوجه الله الكريم وتقربا الى رضاه
وعملا بحديث اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جارية
او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له الحديث بمعناه تقبل الله ذلك منه امين
وغفر لهما [illegible] وشرط الواقف [illegible]
[illegible] فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه
ان الله سميع عليم

الحمد لله [illegible]
مما انعم [illegible] على [illegible] الفقير [illegible]
[illegible]
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما [illegible]

الحمد لله [illegible]
ثم [illegible]
صار في نوبة العبد الفقير
[illegible]
[illegible] سنة [illegible]
[illegible]
وصلى الله على [illegible] وسلم تسليما كثيرا

احكام المساجد ذكره بعد شروط الصلاة

حكم كشف الوسوسة في الصلاة [illegible]
في الورقة الثانية من باب الصلاة

المؤلف: ابن حجر الهيتمي

مكتبة جامعة الرياض – قسم المخطوطات
اسم الكتاب فتاوى ابن حجر الهيتمي الرقم ١٢٤٧
اسم المؤلف أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي
تاريخ النسخ ١١١١ هجرية
عدد الأوراق ٢٤٢ ق المقاس ٢٢×٣٠,٥
ملاحظات فقه شافعي ٢١٦/٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل المجتهدين اعلام هذه الامة، وشهبها الذي يزيل عنها من دجى الاشكال كل ظلمة، ونيرها
الوقاد الذي يجلي بضيائه ظلم المسائل المدلهمة، ويبين الصواب منها فلم يكن امرها علينا غمة، احمده
حمد من بالمن في العلوم اوفر نصيب، واشكره شكر من اجتهد فيها وكان في اجتهاده ذا اسهم مصيب
واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نعتدها للجواب في يوم السوال، ونتخذها ذخيرة
في الماضي والمستقبل والحال، واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ليس علمه على طول
المدى مدروس، ولا العلما امته من رتبة الاجتهاد الوجوه البادية في مصنفاتهم والدروس صلى الله عليه
وسلم وعلى آله وصحبه الذين علموا وعلّموا، وتلقوا شريعته الغرا فهموا ما حللوا وحرموا، اما بعد
فان اكابر العلما ما زالت تدون اقوالهم وتنقل احوالهم لا سيما فتاواهم في العويصات التي لا يهتدي
اليها وآراهم في المدلهمات التي لا يعول الا عليها، واستنباطهم في المعضلات ما هو الحق الصريح، والمذهب
الصحيح، وكان ممن انتشرت فتاواه شرقا وغربا وعجما وعربا سيدنا وشيخنا الامام العلامة الحبر
البحر الحجة الفهامة مفتي المسلمين صدر المدرسين بقية المجتهدين بركة بلاد الله الامين احمد بن
حجر الشافعي فسح للمسلمين في مدته ونفعنا بعلومه واعاد علينا من بركته اعظم عائد ما كتبت الفتاوى
بقلمه فوقع عن البادي وطلع كواكب الفاظه في آفاقها، فقيل هذي النجوم التي يهتدي بها الساري
في قضايا لا يكشف قناع اشكالها غير فتواه، وامور ينجلي الحق ببيانها وينتظر جدواه، فانه لا سيما
حين اتخذ مكة وطنا وآثرها سكنا انتشر صيته في الآفاق، ووقع على سعة علمه وصحة استنباطه
وتبحره فيه الاتفاق، فقصده الائمة وغيرهم بالفتاوى من سائر الاقاليم المشهورة لما اشتهر من
حديث فضله عندهم من كل طريق صحيحة ماثوره كمصر والشام وحلب وبلاد الاكراد والعراقين
والبصرة ونجد والحسا والبحرين واليمن والسواحل وبرنجم وحضرموت والهند والسند ودلي واعمالها
وغير ذلك لا سيما القادمين الى الحج من البلاد الشاسعة المذكورة فحينئذ رايت ذلك وما يقع في خلال
تلك الفتاوى من المهمات التي لا توجد غيرها، والمعضلات التي ما سار احد في حطها كسيرها، والابكار
التي لم يطمثهن انس قبلها ولا جان، والافكار التي حكت افكار المتقدمين في صحة الاستنباط ولا البرهان

والنقول

والنقول التي طالما خفي اظهارها حتى بان زواياها على الاعيان، والترجيح والنقود والردود
التي تدل على فضله فيها المتنازعون، وانتهى الى قوله فيها الراسخون، اردت جمع
المهم فبادرت الى تتبعها، وبذلت فيها الجهد الجهيد، وتفرغت لجمع الازمنة الطويلة
صونا لها من حاسد عنيد وشيطان مريد، الى ان ظفرت منها بالكثير الطيب والوحي
الوسمي الصيب، والفوائد الفرائد، والاوابد العوائد، فدونتها في هذا الديوان
ليعم النفع بها في سائر البلدان والازمان، وليعود علي بركة جمعها وحفظها على المسلمين
لاحتياجهم اليها في مواطن كثيرة، ولا يجدي فيها غيرها لما اشتملت عليه من بدايع التحرير
وايضاحات البراهين لا سيما في الوقايع التي لا نقل فيها، والامر سعفه يستضاء به في
قوادمها وخوافيها، وليحصل لي ان شا الله ثواب ذلك الجزيل كما اخبر به الصادق المصدوق
في حديثه الذي اروى به الغليل وشفى به العليل حيث افاد فيه ان الدال على الخير
كفاعله، وان المعين على عمل كعامله، حقق الله لي في ذلك افضل مما املت واعظم ما قصدت
وجعله لي وسيلة الى رضاه في هذه الدار والى لقاه انه بكل خير كفيل وهو
حسبي ونعم الوكيل، ورتبتها على ابواب الفقه ليسهل الكشف عنها على المضطرين والظفر
بما في زواياها على المسترشدين، واذا اشتمل السوال على مختلفة فتارة اجعل كل مسئلة
بما يليق بها وتارة اذكرها جميعها في انسب الابواب بعضها لارتباط الجواب فيها بما قبله او بعده
كما وقع له في البيع فانه ذكر في بعض الاسئلة الحكم بالموجب لم يسبق اليه لكن بطريق الاستطراد
والتتبع فذكرته لارتباط الكلام فيه بما قبله مع ان الاحق به باب القضا ونظائر ذلك فيها
كثير فليكن ذلك على ذكر منك هذا وقبل الخوض في المقصود اقدم شيئا من ترجمة شيخنا
فسح الله في مدته ونفع بعلومه واعاد علينا من بركته لنعلم فان ذلك معول كثير
عند الائمة فاقول هو احمد ابن محمد بدر الدين ابن محمد شمس الدين ابن علي نور الدين ابن
حجر من بني سعد الموجودين الآن بالشرقية الاقليم المشهور من اقاليم مصر والمستفاض انهم من
الانصار ولكن امتنع شيخنا من كتابة الانصاري تورعا سمي جده حجرا لانه مع شهرته بين
قومه بانه من اكابر شجعانهم وابطال فرسانهم كان ملازما للصمت لا يتكلم الا لضرورة حاجة
والا فهو مشغول عند الناس بما من الله عليهم فلذلك شبهوه بحجر ملقى لا ينطق فقالوا حجر ثم
اشتهر بذلك راه شيخنا وقد جاوز المائة والعشرين وامن الخرف وكانت له في هذا السن
عبادات خارقة اصل وطنه سلمنت من بلاد بني حرام الآن ثم لما كثرت الفتن في تلك البلاد
وانتقل منها الى الغربية فسكن محلة ابي الهيتم واستوطنها المستراحة من شر اهل الشرقية
وفتنهم وتعرض السلاطين لهم لتعرضهم لهم واغارتهم لان اهلها كانوا على غاية من الديانة
واتباع طريق الصوفية وفيهم حفاظ كتاب الله القرآن مداومون لقراءته وولد شيخنا بها
سنة تسع وتسعمائة في اواخرها فمات ابوه وهو صغير في حياة جده المذكور وقد
حفظ القرآن وكثيرا من المنهاج ثم مات جده فكفله شيخا ابيه العارفان الكاملان علما

وعلما ومعرفة الشناوي وشيخه الشمس ابن ابي الحمايل من اعظم تلامذة شيخ الاسلام الشرف المناوي
ظاهرا وباطنا ولذلك كان شيخ الاسلام زكريا يبالغ في تعظيمه ويقول اخي وسيدي ولما كمل له
بالغ ابن ابي الحمايل في عصابته تلميذه الشناوي كله فنقله من بلده الى مقام العارف بالله
السيد الشهير احمد البدوي نفع الله به فقرا على عالمين كانا به من مبادي العلوم ثم نقله الى
الجامع الازهر اول سنة اربع وعشرين وتسعمائة ثم سلمه لرجل صالح من تلامذته وتلامذة
شيخه المذكور باشارة شيخه المذكور فحفظه حفظا بليغا واقراه متن المنهاج وغيره
وجمعه بعلماء مصر مع صغر سنه فاخذه عن تلامذة شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني واجلهم
شيخ الاسلام زكريا سال الكثر الاخذ عنه الله بغيتهم قال ما اجتمعت به قط الا قال اسال الله
ان يفقهك في الدين وحاجت بعض اكابر مشايخي في حجره القطب والاوتاد ومن بعدهم
فلما اجتمعت بشيخ الاسلام سالته عن ذلك فنظر الي ذلك الشيخ نظرة تامة ودعا لي واجد
ايضا الشيخ ابيه عن امام الزمن عبد الحق السنباطي وسمع عليه وعلى الشيخ الامام محلي ومن في
طبقتهما بعض كل من الكتب الستة في جمع كثيرين واجازوا له بمافاتتها ونحوها وعن الشمس
المشهدي والشمس السمنودي وابن عز الدين الباسطي والامين الغمري وشيخ والده السابق
الشمس ابن ابي الحمايل وهولاء كلهم عمروا كثيرا وادركوا ابن حجر واهل عصره ثم بعد ذلك اشتغل
بحل متونه فبذل جهده فيها الى ان اجازه مشايخه الشهاب احمد الرملي والشيخ ناصر الدين
الطبلاوي وتاج العارفين الامام البكري وغيرهم اواخر سنة تسع وعشرين بالافتاء والتدريس
وعمره دون العشرين من غير سوال منه لذلك وفي خلال تلك المدة قرا النحو على الشمس البدوي
والسيد الحطابي والشمس اللقاني والشمس الضيروطي والشمس الطهوائي وغيرهم والتصريف للعزي
على الطبلاوي والجاربردي على الحطابي وكان يقول في قراته لهذا الدرس في المعاني والبيان
على الشمس المناوي والشمس الدلجي قال شيخنا وهو اعلم من رايت في هذا العلم وعلم الاصلين
عليه وعلى الشيخ ناصر الدين اللقاني والطبلاوي والبكري والشهاب ابن عبد الحق والشمس
العبادي والشهاب الركبي وغيرهم والمنطق على الفور الطهوائي والمحقق الشيخ عبد الله
السنفوري الدلجي وغيرهم والفرائض والحساب على امام وقته فيهما الشمس ابن عبد القادر
الغزي وغيره كالشهاب الصالح المطوبي وحضر الخطب عنده وقته فيه الشهاب ابن الصائغ
الحنفي والتصوف على العبادي وابن اللقاني والبكري وغيرهم ولازم امام محققي زمنه
الامام ناصر الدين اللقاني في عدة مدة مديدة كالمنطق للغزي ففي القطب وحواشيه
والاصلين وشرح العقائد فشرح المواقف وشرح جمع الجوامع للمحلي فالعضد والمعاني
والبيان والمختصر فالمطول والنحو التوضيح والصرف فشرح السعد التفتازاني فالجاربردي وفي
حال قراته النحو شرح الفية ابن مالك شرحا ممزوجا متوسطا وبالاكثر شرح وجها والتوضيح
وحواشيه وفرغ منه سنة ثلاثين لزمه شيخه الشناوي بالتزوج فقال لا املك شيئا
فقال هي بنت اخي والمهر من عندي فزوجه بها وهي بنت ابن عمه شقيق ابيه ثم حج هو وشيخه

البكري آخر سنة ثلاث وثلاثين وجاور سنة اربع وثلاثين وحظوه فيها ان يولف في الفقه
فتوقف الى ان راى في النوم الحارث بن اسد المحاسبي وهو يامره بالتاليف فاستبشر والف
قال واذكر في ذلك ما كنت رايته ايام الطلب فاني رايت امراة في غاية الجمال كشفت لي عن
اسفل بطنها وقالت اكتب على هذا متنا بالاحمر وشرحا بالاسود ثم انتبهت فرعبت حتى قيل
لي في تعبيره ستظهر مولفاتك في الدنيا بعد خفائها بالكلية ظهورا عظيما فاستبشر وابتدا
في شرح الارشاد ولما رجع من مكة اختصر متن الروض وشرحه شرحا مستوعبا لما في
شرح الروض والجواهر وكثير من شروح المنهاج والانوار ثم حج بعياله هو وشيخه المذكور
آخر سنة سبع وثلاثين ومعه شرح المختصر المذكور فجاور سنة ثمان والحق في هذا الشرح
من كتب اليمنة وغيرهم شيئا كثيرا فقراه بعض علماء الاعاجم فاعطى مبلغا كثيرا لكتابته اذا
وصلوا مصر فلما وصلوها اريد استنساخه له فاخذه بعض حاسديه فترصد له
الى ان اخرج الكتاب ليكتب منه ثم اشتغل ثم التفت اليه فلم يره وكان غار وقع في بير او احرق
لوقته فلم يظهر له خبر حتى اصابه بسبب ذلك علة خطيرة لا زالت ملازمة الى ان تكاد تزهق نفسه
ثم تعافى منها ولله الحمد وهكذا شيء صبر واحتسب فعوضه الله خيرا من ذلك ثم حج
بعياله هو وشيخه ايضا سنة اربعين ثم جاور سنة احدى واربعين ثم عزم شيخه واقام بمكة
من ذلك الزمن يولف ويفتي ويدرس فشرح ايضاح النووي ثم شرح الارشاد شرحين ثم شرح
العباب الى الآن لم يكمل لكن نسال الله اكماله فانه جمع المذهب جميعا لم يسبق اليه مع غاية من التحرير
والتدقيق والتنقيح مستوعبا لما في كتب المذهب مع بيان الراجح والجواب عن المشكل مما يقر
به العيون ثم شرح المنهاج وله في خلال ذلك تاليف نحو الخمسين مولفا ياتي كثير منها في هذه
الفتاوى لان اكثرها في مسائل تقع بينه وبين معاصريه فيها اختلاف فتكون في حكم الفتاوى
فلذا ذكرت كثيرا منها هنا ومن ظريف ما سمعته منه انه لما ولي بعض قرابته قاضي القضاة
طيبة عكم فراه يوما في طيبة فانشد ارتجالا لنفسه ٭ اذا انت لا ترضى بادنى معيشة
مع الجد في نيل العلا والماثر ٭ فبادر الى كسب الغنائم مترقيا عظيم الرزايا وانظار البصائر
فلم تمض تلك السنة الا وقد عزل واصيب بمصائب عظيمة سمعته يقول قاسيت في الجامع الازهر
من الجوع ما لا تحتمله الجبلة البشرية لولا معونة الله وتوفيقه لانه حيث جلست فيه نحو اربع
سنين ما ذقت اللحم الا في ليلة دعينا للاكل فاذا هو لحم يوقد عليه فانتظرناه الى ان هدا الليل
ثم جيء به فاذا هو يابس كما هو نيء فلم استطع منه لقمة وقاسيت ايضا من الايذاء من بعض
اهل الدرس الذي كنا فيه ما هو اشد من ذلك الجوع الى ان رايت شيخنا ابن ابي الحمائل
السابق قاعدا بين يدي سيدي احمد البدوي في باشتين كانا الكثر ايذاء فضربهما بين يديه
يامر ثم فرق ما كان من فرق وكذلك اوذي بعلة كثيرا قصير فكفاه الله شر الموذي

باب الطهارة

وسئل رضي الله عنه عما لو كان مع المتحير اداوة وكوز فيه ما فاراد ان
يتوضا فلقي فيه قليل نجاسة يابسة مثل الحمصة فهل يجب لما اذا كان من بحر نغم او غيره

وهل اذا اصابت الاجنبية وضوءه هل يبطل التوضي به وما السبب لذلك وهل اذا جات الريح بشيء
فالقته في الاناء الذي فيه ما قليل ما الحكم في ذلك وهل اذا كان ذلك الاناء فيه اثر لبن ولم يمتزج
بالماء فتوضا اجزاه ام لا فاجاب نفع الله بعلومه بقوله اذا كان دون القلتين
ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة وان قلت سواء كانت من بعر الغنم او غيره ويجوز الوضوء مما
مسته الاجنبية ومما القت الريح فيه ترابا ومما فيه اثر لبن اذا لم يتغير الماء به تغيرا كثيرا
والله سبحانه اعلم وسئل رضي الله عنه في مسئلة اختلف في الجواب عنها جماعة
صورتها شخص تنجس ثوبه فاعطاه فاسقا وامره بتطهيره من تلك النجاسة فغاب عنه
الفاسق بالثوب ثم جاء به وعليه اثر الغسل واخبر انه طهره فهل يقبل قوله في طهارة الثوب
المذكور ام لا فاجاب الاول فقال لا يقبل قوله في طهارته لامور احدها ان الائمة رضي
الله عنهم قالوا بعدم قبول قوله في نجاسة الاناء وقياسه عدم قبول قوله في طهارة الثوب
الامر الثاني ان الشيخ جمال الدين الاسنوي رحمه الله ذكر في شرح المنهاج بحثا ان قول الفاسق في
تغسيل الميت لا يقبل ونقله الشيخ شهاب الدين الاذرعي في كتابه المسمى بالتوسط عن بعض
الائمة من غير مخالفة له وهو كالصريح في عدم قبول قوله في تطهير الثوب الامر الثالث ان الفاسق
لو اخبر من جهل القبلة انه راى الكعبة في هذه الناحية وهو على جبل او بناء عال لم يقبل قوله
على المذهب في شرح المهذب وغيره وطهارة الثوب شرط من شروط الصلوة كاستقبال القبلة
وقياسه عدم قبول قوله في طهارة الثوب لامور ايضا احدها انتهى جواب الاول واجاب
الثاني فقال الاظهر انه يقبل قوله في طهارة الثوب لامور ايضا احدها ان قبول قوله في طهارة الثوب
هو الاصلح للناس الامر الثاني ان الشيخ محيي الدين النووي نقل في زوائد الروضة عن الامام
المتولي وفي شرح المهذب نقله عنه وعن غيره من الائمة من غير مخالفة له ان الفاسق يقبل قوله
في ذكاة الحيوان وعلله بانه من اهل الذكاة ونقله ايضا جماعة من المتاخرين منهم الامام نجم الدين
ابن الرفعة رحمه الله وهو بعمله كالصريح في قبول قوله في تطهير الثوب اذ لو لم يقبل قوله في ذكاة
الحيوان لحكمنا بنجاسة لحمه فيكون قبول قوله في ذكاة الحيوان الماكول لحمه سببا لطهارته بعد
موته كما ان ايراده على الثوب المتنجس وازالته عين النجاسة سبب لطهارة الثوب ولان الفاسق
من اهل الطهارة للثوب كما انه من اهل الذكاة الامر الرابع ان النووي ايضا نقل في شرح المهذب
عن الجمهور ان اخبار الصبي يقبل فيما طريقه المشاهدة فالفاسق مثله الامر الخامس ان القدوة
بالفاسق صحيحة اعتمادا على اخباره عن طهارة الحدث والخبث ولا يشترط مشاهدتنا لطهارته
وقد قال الشافعي رضي الله عنه صلى ابن عمر خلف الحجاج وكفى به فاسقا ومعلوم ان ابن عمر وغيره
من الجم الغفير لم يشاهدوا طهارة الحجاج مع تحققهم انه كان يبول ويتغوط فاقتضى مقام التوسيع
والتسهيل على الامة اعتماده في ذلك ومعلوم ان التضييق لا يليق من التوسيع فقد منع ايضا الحاق
قوله بلت في الاناء بقوله ذبحت الشاة وان كان من فعله لمعارضة لاصل الطهارة الذي راعوا
فيه التوسيع الامر السادس انه في اشتراط عدالة المامور بطهارة الثوب مشقة والمشقة

الامر الثالث ان الفاسق لو اخبر بعدم الما ... التيمم

تجلب

تجلب التيسير لما في البحث عن عدالة المطهر من المشقة ولم يشاهد له منقول للمذهب الامر
السابع انه يتعين اعتماد خبر الفاسق عن حاجته ولو قال انه تائق الى النكاح حتى يجب اعفافه الامر
الثامن ان قياس الاولى اخباره بالتطهير على اخباره بنجاسة الاناء ممنوع لتضمن المقيس عليه
فيما اذا اخبر بنجاسة الاناء التوسيع على الامة في التمسك باصل الطهارة لقوته بحيث لا تقاومه
خبر الفاسق فلا يليق منه التضييق بالمنع من رد الثوب الحاصل الطهارة بخبر الفاسق عن
تطهيره له حيث امكن وقد اتفقوا بامكان طهر فم الهرة من نجاسة حيث غابت فلم يحكموا بنجاسة
ما قليل ولغت فيه بعد ذلك عملا باصل طهارة الماء مع ان الاصل استمرار نجاسة فمها كما ان
الاصل عدم ازالة الفاسق للنجاسة ولو عدلوا على هذا الاصل ولم يكتفوا بخبره لما صحح القدوة
بالفاسق لاشتراط مشاهدة طهارته كما سبق الامر التاسع ان النووي ايضا قال في شرح المهذب
قال اصحابنا يقبل قول الفاسق والكافر في الاذن في دخول الدار ايضا وحمل الهدية كما يقبل
قول الصبي فيهما قال ولا اعلم في هذا خلافا ولسلته الاحاديث الصحيحة ان النبي صلى الله عليه وسلم
قبل هدايا الكفار المحمولة على ايدي بعضهم اليه انتهى فاذا رجع الى اخبار الكافر والفاسق بذلك لافادته
في الجملة ظنا به فكيف لا يرجع باخبار الفاسق عما هو اهل له الى الاصل الطهارة في مسئلتنا وما صرحوا
به من صحة توكيل مسلم لكافر وفاسق وصحة معاملتهما على ما بايديهما ظاهر في الرجوع اليهما
في ذلك والتعويل على قولهما اتينا بالتصرف الماذون فيه في ذلك الامر العاشر ان الامام بدر
الدين الزركشي ذكر في كتابه الخادم في الكلام على اخبار الفاسق بنجاسة الماء انه يستثنى ما لو اخبر
الفاسق عن فعله كقوله بلت في هذا الاناء فقد ذكروا فيما لو وجد شاة مذبوحة فقال
كتابي انا ذبحتها حلت انتهى فانيط قبول خبره بالتنجيس الناشي عن فعله من قبول خبر الكافر
بمقتضى الحل والطهارة الناشئين عن فعله فالفاسق اولى فانا نظر الى السلف فانهم كانوا
ياكلون من ذبائح اهل الكتاب مع عدم احتمال عدم اتيانهم بالشرط في الذكاة ولم يمتنع احد منهم
عن اكلها لعدم مشاهدته لذبحها منهم بل عولوا عليهم في ذلك لاهليتهم لم رجوعا الى اصل الاباحة
الامر الحادي عشر ان ما نقله في الجواب الاول عن التوسط للامام الاذرعي لم اره فيه بل تضمن
كلامه انه لم ير التصريح به فانه قرر ان المراد من عبارة اصل الروضة استحباب كون غاسل
الميت امينا لما قال الشيخ ابو حامد وكثيرون فانه صح عنه ما ذكر حمل على انه اذا اخبر بان الميت غسل
فلو اخبر بانه غسله قبل قوله وقد صرح الكمال الدميري في شرح المنهاج بان الفاسق اذا غسل
الميت وقع الموقع وقال في المنهاج وليكن الغاسل امينا قال الامام الاذرعي فاشعر بالوجوب
ووجهه بان غيره لا يوثق به ولا يقبل خبره الا في مسائل لم تعد هذا منها انتهى كلام الاذرعي
قال بعض المتاخرين وقد يدعى ان سكوتهم عن عدها للعلم بصحة غسله فهو اهل له ولدخوله
بعموم قولهم بصحة استئجار من يغسل الميت فاغنى ذلك عن ذكرهم لقبول خبره في الذبح عند ذكرها
انتهى الامر الثاني عشر ان الامام الشافعي قال لو مر بجنازة ونعيت في صحراء لزمهم القيام به فان
تركوه اثموا فان كان ليس عليه اثر غسل ولا تكفين وجب عليهم غسله وتكفينه والصلاة عليه

ودفنه وان كان عليه اثر الغسل والكفن والحنوط ونحوه واطلاق هذا النص يقتضي انه لا فرق بين ان يتبين ان الذي غسله كان فاسقا ام لا فاذا اكتفينا بوجود اثر الغسل والتكفين والحنوط مع ان تقديم ازالة النجاسة التي على قبل الميت ودبره شرط لصحة الغسل على الراجح كما نقله الشيخ محيي الدين النووي في شرح المهذب عن الاصحاب فقبول قوله في تطهير الثوب مع وجود اثر الغسل عليه اولى الامر الثالث عشر اني سمعت الشيخ نور الدين السمهودي يحكي عن شيخه شرف الدين يحيى المناوي انه حكى عن شيخه ابي زرعة وكان الدين العراقي رحمه الله انه كان اذا تنجس له ثوب يامر فتاه بتطهيره ولا ينظر اليه حالة التطهير فاذا اخبره انه طهره لبسه وحال الفتيان لا يخفى والله اعلم واجاب الثالث فقال الاقرب انه ان اخبر بان الثوب طهر لم يقبل قوله وان اخبره بانه طهره قبل قوله لانه اخبار عن فعل نفسه كقوله بلت في هذا الاناء او انا متطهر او محدث وكمسئلة ما اذا اخبر بان الميت غسل فلو اخبره بانه غسله قبل قوله وكمسئلة المتولي المذكوره وهذا مستثنى من اصل عدم قبول قول الفاسق والله اعلم فظهر لنا من جواب الثاني والثالث قبول قول الفاسق في تطهير الثوب فهل جوابكم كذلك فقد ذكر الشيخ شرف الدين المناوي ان الفاسق يقبل قوله في مسائل لا تخفى على الفقيه المطلع على كتب الائمة وفتاويهم فلعل مسئلتنا ان تكون من هذا القبيل او صحح لنا القول في ذلك بجواب شاف اثابكم الله الجنة فاجاب نفع الله بعلومه المعتمد من هذه الاجوبة هو الثالث ومن ثم جريت على التفصيل في شرح العباب وعبارتي في شرح العباب وخرج بعدل الرواية الصبي بعد بلوغه كلما سمعه في صباه على الصحيح تقليبه لو اخبر بعد بلوغه عما شاهده في صباه من تنجس اناء او ثوب قبل ووجب العمل بمقتضاه في الكرمن الماضي ابي والفاسق والمجهول فلا يقبل اخبارهم وان كان الاولى كما قاله جمع الاحتياط باجتناب ما اخبر المميز بتنجيسه سيما ان جرب بالصدق وينبغي ان يلحق به الفاسق جرب صدقه لان تحبرهم يورث شبهة نعم من اخبر منهم عن فعل نفسه كقوله بلت في هذا الاناء قبل كما قاله جمع قياسا على ما لو قال انا متطهر او محدث وكالخبر الذي عن شاة بانه ذكاها وكاخباره عن فعله بالاولى واخبار المتواتر ان القبول ح من حيث افادته العلم لا من حيث الاخبار ومما تقرر يعلم ان قول الفاسق مم ذكر طهرت الثوب مقبول لانه اخبر عن فعل نفسه بخلاف قوله طهر وتبع افتى المناوي وغيره بل صدر كلامه صريح في اعتماد قوله مطلقا وفرق بينه وبين اخباره بالنجاسة بان ذلك فيه خروج عن الاصل وهو الطهارة وبالمشقة لكثرة الاحتياج الى الغسالين مع فسقهم وحيث قبل اخباره بالطهارة بان يقول طهرته فالظاهر انه لا بد من معرفته مدلولها عند المخبر بخلاف قوله غسلته بالماء وهو مما يطهر بالغسل وقول الاذرعي لا يقبل قوله في تغسيل الميت بحث من عنده استدل له بانه لا يقبل خبره الا في مسائل ليس بعد هذه منها وهو مردود لانهم انما سكتوا عن عدها لكونها في معنى ما ذكروه من قبول خبره عن فعل نفسه فينبغي حمل كلامه على ما اذا اخبر بانه غسل وطهر بخلاف قوله غسلته او طهرته وفي المجموع عن الجويني في الاذن يقبل قول الصبي فيما طريقه المشاهدة كالغروب لا النقل كالافتاء والتدريس والمعتمد بل قال الاسنوي الصواب ما فيه في موضع اخر وفي غيره من عدم قبول قوله مطلقا الا فيما مر اي من قوله في هدية ودخول دار ولجابر صاحب وليمة انتهى كلام شرح العباب وبه يعلم ان المعتمد التفصيل الذي

ذكر

ذكره المجيب الثالث على ان الثاني اشار اليه في الامر العاشر والحادي عشر وغيرهما لكن في كلامه نظر من وجوه كثيرة لا باس بالاشارة لبعضها منها قوله هو الاصلح للناس كانه اخذه مما مر عن المناوي والوجه خلافه وانه لا يقبل الا ان قال طهرته اذ الاصلح للناس انما هو القبول ح لا مطلقا ومنها ما نقله عن الروضة وشرح المهذب في قبول قوله في الذكاة فاطلاقه مردود لان كلامهم انما هو فيما اذا اخبر عن فعل نفسه بان قال ذكيتها كما قدمته في شرح العباب ومنها قوله لو اخبر الفاسق بعدم الماء جاز التيمم وهو باطل بل يلزمه الطلب وان ظن عدم الماء وخبر الفاسق لا يصل لظن العدم الا ان وقع في القلب صدقه ومع ذلك لا يقبل هنا لما علمت من تصريحهم بوجوب الطلب وان ظن العدم ومنها ما ذكره في الرابع عن المجموع وقد قدمنا انه ضعيف ومنها ما قاله في الامر الخامس وهو اخباره عن فعل نفسه فلا حجة له فيه بل الحجة فيه لنا ومنها قوله ومعلوم ان الصبغ الخ وهو كلام كما تراه على انه يعود بالبطلان على ما قاله اولا من قبول قوله في التطهير قياسا على قوله في الذكاة ومنها ما ذكره في الامر السادس وهو عين ما ذكره في الامر الاول ومنها ما ذكره في السابع وهو اخبار عن فعل نفسه فلا حجة له فيه بل الحجة فيه لنا ايضا ومنها ما ذكره في الثامن من رده لقياس الاول ولم يصب كل منهما بل ان اخبر عن فعل نفسه قبل في النجاسة والطهاره وان اخبر لا عن فعل نفسه لم يقبل فيهما وفرق الثاني بينهما بمجرد خيال لا اثر له وانما اكتفوا بامكان طهر فم الهرة في عدم تنجيس ما ولغت فيه لانه تيقن الطهارة فلا ينجس بالشك وان حكمنا ببقاء النجاسة في فم الهرة بالاستصحاب وهو اضعف من اليقين فالحاصل انه هنا امران تعارضا النجاسة فيها بالاستصحاب وطهارة الماء باليقين فحكمنا بكل منهما بالنسبة لبقائه على حاله ولم نحكم بان الاضعف وهو الاستصحاب ينجس الاقوى وهو تيقن الطهارة على ان قياس مسئلة الهرة ان الثوب بحيث غاب عنا وامكن تطهيره لا ينجس ما وقع فيه مع الحكم ببقائه على النجاسة نعم انه لا فرق بين فم الهرة والثوب في ان كلا منهما ان امكن طهره في الغيبة لم ينجس ما وقع فيه مع بقائه على النجاسة والاخبار وكذا ما اخبر الفاسق بانه طاهر ان غاب عنا وامكن طهره لم ينجس ما وقع فيه لا من حيث اخبار الفاسق بل لامكان طهره ولو بوقوعه في ماء كثير وان لم يغب عنا فهو باق على نجاسته وينجس ما وقع فيه واندفع ما ذكره من الاستدلال بمسئلة الهرة وقوله ولو عولوا على هذا الاصل الخ جوابه انما صح الاقتداء بالفاسق لانه لم يقبل اخباره عن طهارته بل لما مر انه اخبار عن فعل نفسه وهو مقبول كما مر ومنها ما ذكره في الامر التاسع ولا حجة له فيه لانهم مما استثنى للحاجة وجريان المسامحة فيه في سائر الاعصار بلا انكار فلا يقاس به غيره مما ليس كذلك ولا دليل له في صحة معاملته لان يده قرينة شرعية على ان ما فيها ملكه له ولا بينة فاكتفينا في جواز معاملته بهذه القرينة الشرعية لا بمجرد قوله فتامله وما ذكره في العاشر والحادي عشر صريح فيما قلناه من التفصيل ومنها قوله واطلاق هذا الامر يقتضي انه لا فرق بين ان يتبين ان الذي غسله كان فاسقا اولا كلام لا معنى له ولا حجة له فيه لانه اذا بان ان الذي غسله فاسق وقع الموقع بلا نزاع والكلام فيه وانما الكلام فيما لو قال الفاسق هذا الميت غسل او انا غسلته هذا الميت فيقبل في الثاني

دون الاول ولا دلالة لكلام الشافعي رضي الله عنه على واحد منهما وقوله مع ان تقديم ازالة النجاسة
لا ضعيف والمعتمد ان ازالتها بغسلة مستقلة ليست شرطا في الحي ولا في الميت واما سكت النووي
عن الاستدراك في باب الجنائز لانه قدمه في باب الغسل فلم يحتج الى عادته وقال بعضهم بل بينهما
فرق وهو انه يحتاط له اكثر ويرد بانا لا نسلم ذلك بل الحي هو الذي يحتاط له في هذه المباشرة
للصلاة وغيرها فاذا اكتفي فيه بغسلة واحدة مع ذلك كونه مكلفا بازالتها فلا اقل ان يكون
الميت مثله ان لم يكن اولى منه وما ذكره عن الخبر بعينه صريح فيما قلناه لان الفتى لم يخبر بانه طهر
بل بانه طهره وللحق قائلون بقبول خبره ح واما ما قاله الاول من ترجيح ما استدل به فانه لا
يفيد الاطلاق الذي زعمه من عدم القبول لان محله فيما هو مفروض فيما ليس باخبار عن فعل نفسه
وللحق قائلون بعدم القبول ح فظهر بجميع ما قررناه ان الحق في هذه المسئلة هو التفصيل وتوجه
بانه يبعد عادة كذبه عن فعل نفسه بخلاف اخباره عن فعل الغير فانه لا يبعد فيه ذلك فقبلنا الاول
منه عملا بتلك القرينة التي بعدت احتمال الكذب به فافهم ذلك فانه مهم والله سبحانه اعلم وسئل ايضا
رضي الله عنه عما لو سقط في ما قليل ميتة نحو ذباب فتنجس هذا الما وهي فيه في ما اخر لم يبلغ قلتين
فهل هو مثل ما لو وقع ميتة في الما ام لا وعما لو خلط زباد فيه شعرتان او ثلاث بزباد فيه مثل ذلك
او لا شيء فيه فهل يتنجسان ام لا فاجاب نفعنا الله به بقوله اما الاولى فالذي يتجه فيها انه
كما لو وقع ميتة في الما فيتنجس الما ان واما الثانية فبحث بعض المتاخرين انه محل العفو عن قليل
شعر غير الماكول ما لم يكن بفعله فعليه يتنجس الزبادان والله اعلم وسئل رضي الله عنه عن
الما القليل الذي خالطه شيء مستغنى عنه فغير احد الاوصاف الثلاثة فسلب الطهورية ثم زال التغير بنفسه
فهل يعود طهورا كالما الكثير الذي يتنجس بالمخالطة للتغير احد اوصافه الثلاثة ثم زال التغير بنفسه ام لا
يكون كذلك فاجاب بقوله الجواب عن هذه المسئلة هو ان الذي يصرح به كلامهم عود الطهورية
وهذا ظاهر لا مرية فيه ومن ثم قلت في شرح الارشاد وظاهر انه لو تغير بما مر ثم زال التغير عادت
طهوريته انتهى ومما يوضح ذلك انهم اناطوا سلب الطهورية بوجود التغير بشرطه من غير ان يفرقوا
في ذلك بين قليل الما وكثيره فاذا زال التغير السالب للطهورية عادت لان الحكم يدور مع علته وجودا
وعدما ما لم يخلفها شيء اخر وهنا لم يخلف تلك العلة اعني التغير شيء اخر يقتضي سلب الطهورية
والله اعلم وسئل عما لو خاف شخص ضررا من استعمال المشمس هل يحرم عليه استعماله كما يحرم عليه
استعمال المسخن عند خوف الضرر كما نبه عليه المحب الطبري او لا يحرم عليه ذلك لان العلما اختلفوا في ثبوت
الكراهة في استعمال المشمس في البدن مع بقية الشروط التي ذكروها فقال الشافعي بالكراهة وقال الائمة
الثلاثة بعدمها كما نقله عنهم المرعشي في شرح الزبد وقال النووي المختار عدم الكراهة وصححه في تنقيحه
وقال في المجموع انه الصواب وقال فيه لو برد الما هل تزول الكراهة فيه اوجه ثالثها ان قال طبيبان
انه يورث البرص كره والا فلا انتهى قال السائل فان كان في التحريم نص عند خوف الضرر فبينوه لنا وان
كان التحريم انما كان بالقياس على ما ذكره المحب الطبري في المسخن فاوضحوا ذلك جزاكم الله خيرا فانما ذكره
الطبري من التحريم في المشمس مشكل علينا بقول الشافعي ان المضطر لو خاف من الطعام المحضر اليه انه مسموم جاز

له تركه

له تركه والانتقال الى الميتة اذ مقتضاه انه يجوز له اكله ولا يجب عليه تركه ونص الشافعي المذكور
نقله النووي في المجموع في كتاب الاطعمة انتهى وهو مشكل ايضا بقولهم في باب التيمم انه اذا خاف من
استعمال الما محذورا ابيح التيمم ولا نعلم احدا صرح بحرمة استعمال الما او بدل به ولا تخاف
محذورا حينئذ ينبغي الناس ذلك فالمقصود التفهم والانتفاع لا الاعتراض على كلام العلما من غير احاطة
والاطلاع كما يقع ذلك لبعض النفوس الشريرة والطباع افتونا اجركم الله وزادكم كمال الاطلاع فاجاب
رضي الله عنه بقوله الجواب عن هذه المسئلة يتوقف على مقدمة وهي ان ابن عبد السلام قال لم لا قالوا
بتحريم المشمس لما فيه من الضرر اذا شهد عدلان انه يورث البرص واجاب بان الضرر لا يترتب عليه
الا نادرا انتهى قال الزركشي عقبه وفيما قاله نظر بل يحصل اي الضرر لمن
داوم عليه ولهذا قال المحب الطبري بالتصريح بالتحريم ويوافقه قول بعض المتاخرين لو اخبره عدل
بضرر المشمس وانه يورث البرص وجب عليه التيمم انتهى وهذا نص في التحريم ايضا وكانه اخذ ذلك من قول
السبكي متى شهد طبيبان او طبيب واحد بانه يورث البرص تعين القول بالكراهة او التحريم انتهى
ويؤيد التحريم قوله في الحلية استعمال المريض الما مع ظن ترتب محذور منه حرام ومع الشك
او غلبة السلامة جائز انتهى هذا ولكن لك ان تجمع بين القول بالكراهة الذي هو ظاهر كلام الاصحاب والقول
بالتحريم الذي مر عن المحب الطبري ومن بعده بانه لا تنافي بينهما لان العدلين او العدل بنا على الاكتفاء
به الذي يصرح به كلام المجموع وغيره كما بينته في شرح العباب تارة يخبران بضرره لانسان بخصوصه
لمقتض قاصر على مزاجه فالاول هو محل الكراهة لا الحرمة لان ما ندر يترتب الضرر عليه لا يحرم كما صرح به
ابن عبد السلام وجعل منه المشمس اذ هو من حيث هو لا بالنسبة لمزاج مخصوص لا يترتب عليه الضرر
الا نادرا كما صرح به رئيس الاطبا ابن النفيس في شرح التنبيه والثاني هو محل الحرمة ويؤيده
تصريحهم بانه لو اخبر طبيب بضرر الما لبرد او مرض حرم استعماله ولا ينافي ما ذكرته ما في المجموع من
حكاية وجه ان المشمس لا يكره الا ان قال طبيبان انه يورث البرص لان صاحب هذا الوجه لم يثبت عنده
ان المشمس يتولد عنه برص فاشترط شهادة طبيبين في ثبوته له من حيث هو فهو لا يخالف غيره
في الكراهة ح وانما يخالفهم في قبل شهادتهما فهو ينفي الكراهة اذ لم يوجبها وغيره يثبتها قبل شهادتهما
لان موجبها ثابت من غير شهادة كما بينته في شرح العباب بما حاصله انه جا في الخبر الصحيح دع
ما يريبك الى ما لا يريبك ولا شك ان استعماله مريب وقد رد الزركشي وغيره دعوى النووي ان
الموافق للدليل عدم الكراهة بانه صح عن عمر انه كرهه وقال انه يورث البرص ولم ينقل عن احد من
الصحابة مخالفته فكان اجماعا والظاهر انه قاله توقيفا اذ لا مجال للاجتهاد فيه ويؤيده الخبر
الضعيف خلافا لمن زعم وضعه عن عائشة رضي الله عنها سخنت للنبي صلى الله عليه وسلم ما في الشمس
فقال لا تفعلي يا حميرا فانه يورث البرص وقول النووي لم يثبت عن الاطبا فيه شيء شهادة نفي
ويكفي في اثباته السيد عمر رضي الله عنه الذي هو اعرف بالطب من غيره وقد تمسك به الشافعي
من حيث انه خبر لا تقليد فهو قوي وقول جمع اخرين لم يذهب احد من الاطبا الى انه يورث البرص
يرده ذلك ايضا قال الزركشي ولقد احسن الامام علاء الدين ابن النفيس في شرحه على التنبيه

ومقتضاه حرمة استعمال الما اذا اورثه واذا خاف محذورا يبيح التيمم

منع حاملا الضرر حرم انتهى كلام الزركشي ينقل عن المحب الطبري

يثبت عنده

دون الاول ولا دلالة لكلام الشافعي رضي الله عنه على واحد من هذين وقوله مع ان تقدم ازالة النجاسة
الخ ضعيف والمعتمد ان ازالتها بغسلة مستقلة ليست شرطا في الحي ولا في الميت واما سكت النووي
عن الاستدراك في باب الجنائز لانه قدمه في باب الغسل فلم يحتج الى عادته وقال بعضهم بل بينهما
فرق وهو انه يحتاط للحي اكثر ويرد بانا لا نسلم ذلك بل الحي هو الذي يحتاط له في فصل هذه المباشرة
للصلاة وغيرها فاذا اكتفوا فيه بغسلة واحدة مع ذلك كونه مكلفا بازالتها فلا اقل ان يكون
الميت مثله ان لم يكن اولى منه وما ذكره عن الخبر نعم صريح فيما قلناه لان الفتى لم يخبر بانه طهر
بل بانه طهره ونحن قائلون بقبول خبره ح واما ما قاله الاول من جميع ما استدل به فانه لا
يفيد الاطلاق الذي زعمه من عدم القبول لان جميعه انما هو مفروض فيما اذا اخبر عن فعل نفسه
ونحن قائلون بعدم القبول ح فظهر بجميع ما قررناه ان الحق في هذه المسئلة هو التفصيل وتوجيهه
بانه يبعد عادة كذبه عن فعل نفسه بخلاف اخباره عن فعل الغير فانه لا يبعد فيه ذلك فقبلنا الاول
منه عملا بتلك القرينة التي بعدت احتمال كذبه فافهم ذلك فانه مهم والله سبحانه اعلم وسئل ايضا
رضي الله عنه عما لو سقط في ماء قليل ميتة نحو ذباب فهل ينجس هذا الماء وهي فيه فيما اخذه لم يبلغ قلتين
فهل هو مثل ما لو وقع ميتة في الماء ام لا وعما لو خلط زبادا فيه شعرتان او ثلاث بزباد فيه مثل ذلك
او لا شيء فيه فهل ينجسان ام لا فاجاب نفعنا الله به بقوله اما الاولى فالذي يتجه فيها انه
كما لو وقع ميتة في الماء فينجس الماء ان واما الثانية فبحث بعض المتاخرين ان محل العفو عن قليل
شعر غير الماكول ما لم يكن بفعله فعليه ينجس الزبادان والله اعلم وسئل رضي الله عنه عن
الماء القليل الذي خالطه شيء مستغني عنه فغير احد الاوصاف الثلاثة فسلب الطهورية ثم زال التغير بنفسه
فهل يعود طهورا كالماء الكثير الذي تنجس بالمخالطة للتغير احد اوصافه الثلاثة ثم زال التغير بنفسه ام لا
يكون كذلك فاجاب بقوله الجواب عن هذه المسئلة هو ان الذي يصرح به كلامهم عود الطهورية
وهذا ظاهر لا مرية فيه ومن ثم قلت في شرح الارشاد وظاهر انه لو تغير بما مر ثم زال التغير عادت
طهوريته انتهى ومما يوضح ذلك انهم اناطوا سلب الطهورية بوجود التغير بشرطه من غير ان يفرقوا
في ذلك بين قليل الماء وكثيره فاذا زال زالت سلب الطهورية عادت لان الحكم يدور مع علته وجودا
وعدما ما لم يخلفها شيء اخر وهنا لم يخلف تلك العلة اعني التغير شيء اخر يقتضي سلب الطهورية
والله اعلم وسئل عما لو خاف شخص ضررا من استعمال المشمس هل يحرم عليه استعماله كما يحرم عليه
استعمال المسخن عند خوف الضرر كما نبه عليه المحب الطبري او لا يحرم عليه ذلك لان العلماء اختلفوا في ثبوت
الكراهة في استعمال المشمس في البدن مع بقية الشروط التي ذكروها فقال الشافعي بالكراهة وقال الائمة
الثلاثة بعدمها كما نقله عنهم المراغي في شرح الزبد وقال النووي المختار عدم الكراهة وصححه في تنقيحه
وقال في المجموع انه الصواب وقال فيه لو برد الماء هل تزول الكراهة فيه اوجه ثالثها ان قال الطبيبان
انه يورث البرص كره والا فلا انتهى قال السائل فان كان في التحريم نص عند خوف الضرر فبينوه لنا وان
كان التحريم انما كان بالقياس على ما ذكر المحب الطبري في المسخن فاوضحوا ذلك جزاكم الله خيرا فانما ذكره
الطبري من التحريم في المشمس مشكل علينا بقول الشافعي ان للمضطر او لخائف من الطعام المحض اليه انه يسمه جاز

لم تركه

له تركه والانتقال الى الميتة اذ مقتضاه انه يجوز له اكله ولا يجب عليه تركه ونص الشافعي المذكور
نقله النووي في المجموع في كتاب الاطعمة انتهى وهو مشكل ايضا بقولهم في باب التيمم اذا خاف من
استعمال الماء محذورا ابيح له التيمم ولا نعلم احدا صرح بحرمة استعمال الماء او ندبه لا يخاف
محذورا حينئذ ينبغي لنا ذلك فالمقصود التفهم والانتفاع لا الاعتراض على كلام العلماء من غير احاطة
واطلاع كما يقع ذلك لبعض النفوس الشريرة والطباع افتونا اجركم الله وزادكم كمال الاطلاع فاجاب
رضي الله عنه بقوله الجواب عن هذه المسئلة يتوقف على مقدمة وهي ان ابن عبد السلام قال لم لا قالوا
بتحريم المشمس لما فيه من الضرر اذا شهد عدلان انه يورث البرص واجاب بان الضرر لا يترتب عليه
الا نادرا بخلاف استعمال المسموم انتهى قال الزركشي عقبه وفيما قاله نظر بل يحصل اي الضرر لمن
داوم عليه ولهذا قال المحب الطبري بالتصريح بالتحريم ويوافقه قول بعض المتاخرين لو اخبره عدل
بضرر المشمس وانه يورث البرص وجب عليه التيمم انتهى وهذا نص في التحريم ايضا وكانه اخذ ذلك من قول
السبكي متى شهد طبيبان او طبيب واحد بانه يورث البرص تعين القول بالكراهة او التحريم انتهى
ويؤيد التحريم قوله في الحلبيات استعمال المريض الماء مع ظن ترتب ضرر يخاف منه حرام ومع الشك
او غلبة السلامة جائز يعني هذا ولكن ينبغي الجمع بين القول بالكراهة الذي هو ظاهر كلام الاصحاب والقول
بالتحريم الذي مر عن المحب الطبري ومن بعده بانه لا تنافي بينهما لان العدلين او العدل بناء على الاكتفاء
به الذي صرح به كلام المجموع وغيره كما بينته في شرح العباب تارة يخبران بضرره لانسان بخصوصه
لمقتضى قاصر بمزاجه فالاول هو محل الكراهة لا الحرمة لان ما ندر ترتب الضرر عليه لا يحرم كما صرح به
ابن عبد السلام وجعل منه المشمس اذ هو من حيث هو لا بالنسبة لمزاج مخصوص لا يترتب عليه الضرر
الا نادرا كما صرح به رئيس الاطباء ابن النفيس في شرح التنبيه والثاني هو محل الحرمة ويؤيده
تصريحهم بانه لو اخبر طبيب بضرر الماء لبرد او مرض حرم استعماله ولا ينافي ما ذكرته ما في المجموع من
حكاية وجه ان المشمس لا يكره الا ان قال طبيبان انه يورث البرص لان صاحب هذا الوجه لم يثبت عنده
ان المشمس يتولد عنه برص فاشترط شهادة طبيبين في ثبوته له من حيث هو فهو لا يخالف غيره
في الكراهة ح وانما يخالفهما قبل شهادتهما فهو ينفي الكراهة اذ لم يثبت موجبها وغيره يثبتها قبل شهادتهما
لان موجبها ثابت من غير شهادة كما بينته في شرح العباب بما حاصله انه جاء في الخبر الصحيح دع
ما يريبك الى ما لا يريبك ولا شك ان استعماله مريب وقد رد الزركشي وغيره دعوى النووي ان
الموافق للدليل عدم الكراهة بانه صح عن عمر انه كرهه وقال انه يورث البرص ولم ينقل عن احد من
الصحابة مخالفته فكان اجماعا ثم الظاهر انه قاله توقيفا اذ لا مجال للاجتهاد فيه ويؤيده الخبر
الضعيف خلافا لمن زعم وضعه عن عائشة رضي الله عنها سخنت للنبي صلى الله عليه وسلم ماء في الشمس
فقال لا تفعلي يا حميرا فانه يورث البرص وقول النووي لم يثبت عن الاطباء فيه شيء شهادة نفي
ويكفي في اثباته السيد عمر رضي الله عنه الذي هو اعرف بالطب من غيره وقد تمسك به الشافعي
من حيث انه خبر لا تقليد فهو قول صحابي لم يخالف ولم يذهب احد من الاطباء الى انه يورث البرص
يرد بذلك ايضا قال الزركشي ولقد احسن الامام علاء الدين ابن النفيس في شرحه على التنبيه

ومقتضاه حرمة استعمال الماء اذا خاف محذورا او ازداد به ... التيمم صح

منع حصول الضرر جزم انتهى ... كلام الزركشي عن المحب الطبري

يثبت عنده

وبين هذا انه يورث البرص لكن على ندور وهو عمدة في ذلك لجلالته فيه انتهى وقد سبقت عبارته
بتمامها في شرح العباب وهي مشتملة على فوائد نفيسة فينبغي مراجعتها وقوله عنه انه عمدة في
ذلك لجلالته هو كذلك كما شهدت به كتبه وتراجم الائمة له وقوله ثم كان عمدة الاطبا بعده الى زماننا
باجماع الفرق فثبت بما ذكرته طهورية مذهب الشافعي وان الكراهة هي الحق للدليل والمعنى وان كثر
المتنازعون فيها وانها لا تتوقف على شهادة احد من الاطبا بعد اخبار عمر رضي الله عنه وبما جمعت
به بين القول بالكراهة والقول بالحرمة يعلم انها هنا من حرمة المشمس والمسخن عند اخبار طبيبين
او طبيب بناء على ما مر من انه يضر المستعمل بالنسبة لمقتض قام ببدنه لا بناء على ما في السؤال عن الشافعي
رضي الله عنه والمضطر اذا خاف السم لانه في مجرد خوف فلم يستند لعلامة هي اخبار العدل او معرفته
نفسه بالطب يغلب على الظن المضر وثم هنا جاز تناوله الطعام في مسئلة المضطر وحرم استعمال
المشمس والمسخن في مسئلتنا وقد صرح ابن عبد السلام بان ما ظن ترتب الضرر عليه غالبا حرام لان
الشارع اقام الظن مقام العلم في اكثر الاحكام وما شك في ترتبه عليه جائز كما مر عن السبكي في حلبياته
وكذا يقال في السؤال عنهم في التيمم لانه مجرد خوف لا ظن معه ومن ثم لو ظنه حرم كما مر التصريح به عن
السبكي والله تعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه عما اذا انغمس جنب في ماء دون قلتين ونوى
في حالة انغماسه ارتفع حدثه ثم لو احدث حدثا آخر كان له ان يرفعه بما انغمس فيه ولو مسح جميع راسه
ثم ردد الماء ليحصل التثليث لان الماء صار مستعملا وان لم ينفصل عن الراس وحينئذ فقد حصل النفل
مزية على الفرض في الجواب مع ذلك فانه في غاية الاشكال فاجاب رضي الله عنه انه لم يحصل للنفل
مزية فيما ذكر لان ذلك مبني على عدم الحكم بالاستعمال على الماء في الاولى وهو ظاهر لبقاء صورة الاستعمال
كما قاله النووي وعلى الحكم به عليه في الثانية وهذا هو المشكل ومن ثم استشكله كثير من المتاخرين
وتكلف بعضهم الجواب عنه بما في كله نظر وقد بينت ذلك مع الجواب الصحيح الذي لا غبار عليه في
كتابي شرح مختصر الروض فاطلبه منه فانه مهم وسئل عما صورته قال ابن النقيب في مختصر
الكفاية لو كان تنجس احد الكمين او احد طرفي العمامة واشتبه فهل يجتهد فيه وجهان اصحهما لا وعليها
تخريج ما لو اخبره شخص بوقوع النجاسة في احدهما فهل يجوز له قبول خبره ان قلنا يجتهد جاز
والا فلا انتهى فما وجه التخريج فانه اشكل على كثير فاجاب بقوله الظاهر ان هذا التخريج طريقة
لبعض الاصحاب والا فكلام الاكثرين يقتضي قبول خبره مطلقا وهو الوجه الذي لا محيد عنه لانه حيث
كان المخبر ثقة وبين النجاسة او كان موافقا للمخبر في باب تنجس الثياب ونحوها وجب قبول خبره وان
قال لم وقعت النجاسة في احد الكمين من غير ان عرف عين المتنجس لان هذا الابهام لا يقتضي طعنا
في المخبر لافادة خبره تحقق النجاسة لاحدهما وعند تحققها يجب غسلهما على الاصح ويجتهد على مقابله
فنتج من ذلك ان الوجه قبول خبره سوا قلنا يجتهد ام لا ولكن ان تقول قد يمكن توجيه تلك الطريقة
المذكورة في السؤال بان الابهام في الخبر يورث فيه ريبة لكنها ليست قوية فلم يقو على رده مطلقا
مع القول بعدم الاجتهاد لما يترتب على ذلك من مشقة وجوب غسلهما جميعا وفيما اذا قلنا بجواز الاجتهاد
فانه لا مشقة ح فجاز القبول ثم وضعف الخلاف في جواز القبول وعدمه فيه نظر ان اراد بالجواز

الاباحة

الاباحة لانه لا وجه للقول بحرمة القبول على القول به غلط فاحش فان اراد به ما يشمل الوجوب كان له وجه
وحينئذ يكون المراد بهل يجب قبوله او لا والله اعلم وسئل عن امراة على يديها اساور فتوضات فجرى
الماء على يديها فاذا وصل للاساور رفعته ما يعلو فوقها ثم يسقط على يديها ومنه ما يجري تحتها
ثم يجري الجميع على باقي يدها فهل يصير مستعملا وكذا اذا انحسست يدها والاساور فهل يكفي جريانه
مرة واحدة بهذه الصفة فاجاب بقوله قضية كلامهم انه لا يصير مستعملا بذلك وانه
يكفي جريانه مرة واحدة بالصفة المذكورة وسئل عن ثوب صبغ بنيل متنجس فهل يشترط
خروجه صافيا وحينئذ فما الفرق بينه وبين ما اذا تنجس نحو تراب او عجين فاورد عليه ما
او وصله لجميع اجزائه فانه يطهر فاجاب بقوله نعم يشترط المبالغة في الغسل بحيث تزول
اوصاف الصبغ او لو بقي الا ما عسر زواله من لون او ريح لاختلاط النجاسة باجزائه فادام فيه
شوب من اوصاف النيل المتنجس الذي اقمناه مقام العين المتنجسة مع سهولة التمييز فالنجاسة
باقية في الثوب كما يدل له كلام الانوار وصرح به الماوردي حيث قال بان اللون عرض النجاسة
والنجاسة لا تخالط الاعراض وانما تخالط العين فاذا ازالت العين التي هي محل النجاسة زالت النجاسة
بزوالها وعبارة البغوي اذا صبغ ثوبا بصبغ نجس فادام عين الصبغ عليه فهو نجس وان زالت
العين وبقي اللون فهو طاهر كلون الحنا النجس وعبارة الغزالي وما يعسر ازالته كاثر الحنا النجس
وما في معناه يعفى عنه ويحكم بطهارة المحل مع بقا اثره كما في اثر الدم وكلام هؤلاء مصرح باشتراط ما
ذكرنا واما قول القاضي لو صبغ الثوب بصبغ نجس فغسل بالماء وانغمر وبقي اللون قالوا بطهارته
لان الماء يقدر على ازالة النجاسة ورفعها ولا يقدر على قطع الالوان ورفعها من المحل فاذا ورد الماء
عليه علمنا انما غمر الماء من النجاسة قد زال وانما بقي اللون ويدل عليه ان الصبغ النجس عند الانغماس اذا
غمر بالماء حكم بطهارته واللون دايم كما قبل الغسل فضعيف الا ان يؤول بما يوافق ما مر وفارق
ولكما نظر به السائل بان المتنجس في مسئلتنا مايع وهو متعذر التطهير بخلافه فيما ذكره وسئل
عما صورته ما الفرق بين المستعمل اذا جمع فبلغ قلتين والقليل المكمل قلتين بمايع لا يغيره حيث صار
هذا الثاني بوقوع النجاسة فيه وان لم يتغير بخلاف الاول وايضا فقد نزلوا المايع المستهلك في
الثاني منزلة الماء في جواز استعمال الجميع لا في دفع النجاسة عن نفسه ولحيث بان رفع الحدث وازالة
النجس من باب الدفع والدفع اقوى من الرفع فالدافع لا بد ان يكون اقوى من الرافع قيل وهذا
هو الجواب عن كون المستعمل اذا بلغ قلتين كان في عوده طهورا وجهان ولو استعمل القلتين ابتداء لم يصر
مستعملا بلا خلاف انتهى فهل هذا الفرق صحيح وكيف صورة الدفع وصورة الرفع وما وجه قوة الدافع
فاجاب بقوله هذا يتوقف على مقدمة وهي ان القليل المستعمل هل العلة في عدم طهوريته
كونه مسلوبا او مغلوبا وفي ذلك وجهان اصحهما الثاني ومعنى السلب ان الطهورية قوة التطهير
في المستعمل بشرط سلبت بمحل الحدث تلك القوة منه كما ان الحنا فيه قوة الصبغ فاذا حنيت به سلبت
منه تلك القوة بحيث اذا حنيت به ثانيا لم يصبغ ومعنى كونه مغلوبا انه اذا تطهر به رفع قلته
ضعف عن التطهير ثانيا وفيه الا انه ضعيف بانتقال المانع اليه فصار مغلوبا بذلك كما ان الماء ح نشيبه

نحو صبر الحل فيها وعذوبة الما باقية فيه غير مسلوبة عنه لكن مرارة الصبر قد انتقلت اليه فغلبت
عذوبته فالمائع مثله في انتقاله من العضو الى الما اذا اقر هذا فالمستعمل اذا بلغ قلتين ان قلنا انه
مسلوب فالسلب باق مع كثرته ايضا اذ المسلوب لا يمكن عوده فهو كالمائع لا يرفع حدثا ولا يزيل الخبث
ولا يدفعه وان قلنا انه مغلوب فما ذاك الا لضعفه بالقلة فاذا استعمل الما وهو كثير لم يتاثر بالاستعمال
فاذا اجتمع القليل المستعمل حتى كثر زال الضعف فبرز معنى الطهورية الكامن فيه فصار رافعا للحدث
ومزيلا للنجس ودافعا فلم يتاثر بما اذا وقع فيه بخلاف الذي بلغ قلتين بتكميل المائع ولم يتغير فانه
طهور لبقا اسمه فهو كما كان قبل انضمام المائع له لانه المعدوم حكما حتى يجوز استعماله ولا يجب تبقية
قدر المائع الا انه لا يدفع النجس عن نفسه لمفهوم اذا بلغ الما قلتين لم يحمل خبثا وهذا لم يبلغ قلتين
محض الما فهو ناقص عنهما في الحقيقة اذ المخالط في معنى المعدوم فان قيل هو محكوم حسا
وقد جعلتموه كالما في الطهارة به فليكن كالما في دفع النجاسة كما اشير اليه في السؤال قلنا
وجوده بالنسبة الى دفعها كعدمه كما مر فانه وان كثر المائع لا يدفع النجاسة ووجوب استعماله في
رفع الحدث ليس لكون المائع صار ما ولا مثله في الرفع بل انه لم يسلبه اسم الما القلة فالحكم للما
بعود الطهورية للقلتين الكثيرين
واذا سلم قول القائل ان الدافع لابد ان يكون اقوى من الرافع ... بعضها ما وبعضها مائع يبع لطلاق القول بان
محض الما وان كان استعمل لكونها اقوى من قلتين بعضها ما وبعضها مائع ... والقول بان
الدافع لابد ان يكون نظير الطلاق اذ الطلاق رافع للنكاح غير دافع له والاحرام دافع له غير رافع والدافع
بالنسبة الى النكاح اقوى من الاحرام فالرافع هنا اقوى وكالاحرام عدة الشبهة وحقيقة الرفع
ان تكون في محل اثر فيرد عليه ما يرفع ذلك الاثر كالطلاق اذا ورد على النكاح بخلاف ما اذا ورد عقد
نكاح الرجل على مطلقته الرجعية فان النكاح لا يندفع بذلك الطلاق السابق وان صدق عليها انها مطلقة
وحقيقة الدفع ان يرد شي على محل قابل للتاثر به لو لم يكن الدافع فيضاده فيخرج ذلك المحل شيا وذلك
ويمنع تاثره فيه كالاحرام فانه اذا ورد عقد النكاح على المحرمة مثلا دفعه الاحرام فلا ينعقد وان كان
ورود الاحرام على النكاح لا يرفعه بل يدوم معه والاغلب ان كل رافع دافع وعكسه وقد يكون
الشي دافعا فقط كالاحرام وعدة الشبهة وقد يكون رافعا فقط كالطلاق والما القليل **وسئل**
عن شجر بارض الحبشة يخرج منه عند انتشار الرياح بخار كالدخان ويرشح ما يعاسوا ... فهل
حكم الما في الطهورية **فاجاب** بقوله ليس حكمه حكمه في ذلك بل هو كالمائع جزما وقد رد
بخار الطهور المغلي بان ذلك من الما بخلاف هذا اذ هو ما شجر وليس بطهور قطعا قال بعضهم
ان العوام بارض الحبشة اذا اعدوا الما حفروا حفرة ثم ستروها بشي من الشجر وتركوها مدة
تجار من الحفرة فيعلق بالشجر ثم يرشح مائعا على هيئة الما ويجتمع منه في الحفرة ما يكفيهم وهو
طهور كما هو ظاهر اذ هو ما شجر ايضا **وسئل** رضي الله عنه عما صورته حركت الريح الغبار
المختلط بالنجاسة وحملت منه اجزا كالذر والقتة على شي من المائعات هل ينجسه **فاجاب**
بقوله ذكر الغزالي في البسيط انه يعفى عن ذلك وظاهره انه لا فرق بين ان يدركه الطرف ام لا **وسئل**
عما صورته لو تنجس حب واعيان متعددة صغيرة او كبيرة فجمع الحب او الاعيان في انا طاهر

اقوى على لين صح

واورد عليه ما قيل وادير حتى عم الاعيان وجوانب الانا وزال عين النجاسة فان قلتم بالطهارة فذاك
والا فما الحكم لو كان الموضوع في الانا عينا واحدا وهل الحكم كذلك ايضا اولا **فاجاب** بقوله اذا وضعت
اعيان او عين متنجسة بنجاسة حكمية في انا ثم صب عليها ما حتى عمها وعم جوانب الانا وادارة
حتى طهرت جوانبه طهر الانا وما فيه والا فلا **وسئل** رضي الله عنه عما لفظه قال النووي في
شرح المهذب فيما اذا اجرى الما على عضو المتطهر الى عضو آخر وان كان المتطهر جنبا فقال صاحب
الحاوي والبحر فيه وجهان احدهما يصير مستعملا ولا يرفع الجنابة عن العضو الذي انتقل اليه
كالمحدث قالا واصحهما لا يصير مستعملا حتى ينفصل عن كل البدن لانه كله كعضو وقال الفوراني
والمتولي وصاحب العدة اذا صب الجنب على راسه الما فسقط من الراس الى البطن وخرق الهوي
صار مستعملا لانفصاله وحكى امام الحرمين هذا الكلام عن بعض المصنفين ويعني به صاحب
الابانة الفوراني قال الامام في هذا فضل نظر فان الما اذا كان يتردد على الاعضا وهي متفاوتة
الخلقة وقع في جريانه بعض التقاذف من عضو الى عضو لا محالة ولا يمكن الاحتراز من هذا كيف ولم
يرد الشرع بالاعتنا بهذا اصلا فما كان من هذا الجنس فهو عفو مطلقا واما التقاذف الذي لا
يقع الا نادرا فان كان بغير قصد فهو مستعمل وان اتفق ذلك بلا قصد لم يمتنع ان يعفى عنه فان الغالب
على الظن انه وقع امثال هذا للاولين وما وقع عنه بحث عن مسائل ولا تحتيمه مرشد انتهى لفظ
شرح المهذب وعبارة التحقيق ولا يصير مستعملا ما دام يتردد على العضو فان فارقه صار
ويقال الا من يد الى يد وبدن جنب كعضو محدث وقيل لا يضر انفصاله الى باقي بدنه وقيل
ان نقله ضر انتهى هذه عبارة التي وقفت عليها وفي العدة لابن البغوي لا يصير الما مستعملا
ما دام مترددا على العضو فان فارقه صار وقيل الا من يد الى يد لانهما كالعضو وبدن جنب
كعضو محدث كما صححه في التحقيق وقيل يضر انفصاله الى باقي بدنه وقيل ان تقاطر انتهى لفظ
العدة وعبارته فيها بحذف لا بعد قيل فهل يقال انه وقف على نسخة من نسخ التحقيق بحذف لا
وعبارة جامع المختصرات او جرى على عضو اصغر قيل او اكبر وفي شرحه اذا انفصل الما عن عضو الى
آخر يجري الما اليه فان كان في الحدث الاصغر مستعمل وفي اليدين وجه شاذ او في الاكبر فالاصح في
التحقيق وفاقا للروياني والماوردي انه طهور لان جميعه كعضو ورجح الخراسانيون خلافه
انتهى وعبارته في المنتقى واذا انفصل عن عضو لآخر في الوضوء مستعمل وفي اليدين وجه شاذ في
الجنابة صحح صاحب الحاوي والبحر المنع كما في التحقيق ورجح الخراسانيون خلافه وقال
الامام ان قصد فنعم والا فلا انتهى فهذا الامام الشاوي الموصوف بالتحقيق العظيم لكلام الشيخين
نقل عن التحقيق عدم الاستعمال واعتمد ابن البغوي عدم الاستعمال ونقل في المهمات عن التحقيق
الاستعمال وكذا ابن ابي شريف وكذا الشيخ زكريا وحمله كلام الروضة وعبارته في الغرر ولو انفصل ما
الجنب من عضو الى آخر فوجهان الاصح عند صاحبي الحاوي والبحر منع استعماله له ورجح الخراسانيون
خلافه وحكاه النووي في الروضة ورجح في الحقيقة الثاني ووهم من قاله انه رجح فيه الاول وعبارته
فيه ولا يصير مستعملا ما دام مترددا على العضو فان فارقه صار وبدن جنب كعضو محدث وقيل

لا يضر انفصاله الى باقي بدنه انتهى وكان الشيخ زكريا يقدر عبارة المحقق نحو هذا التقدير وبدن جنب
كعضو محدث اي فلا يصير مستعملا ما دام يتردد على بدن الجنب فان فارق الماء بدن الجنب ولو الى محل
آخر منه صار مستعملا فيحسن مع تقدير هذا اثبات الواو قلنا ان نقول معنى قوله فان فارقه صار
اي فارق البدن جميعه وانفصل عنه الى الخارج وليس المراد المفارقة الى بعضه لان كله عضو واحد
ومع هذا يسقط الاحتجاج به ويدل لنا ما يأتي عن شرح المهذب فتأملوا كلامه هذا في اعتماد
الاستعمال فان تعليلهم للوجه الضعيف فيما اذا انتقل الماء المتوضي من يد الى يد فانه لا يصير مستعملا
على هذا الوجه بانهما كالعضو الواحد يرد ما قاله وكذا قوله في شرح المهذب بعد هذا والصواب
الاول لانهما عضوان متميزان وانما عفونا عن ذلك في العضو الواحد للضرورة فيه اعظم شاهد
على رد ما اعتمده الشيخ زكريا وفي شرح المهذب في التيمم ما لفظه قالوا فان قيل اذا سقط فرض
الراحتين صار التراب الذي عليهما مستعملا فكيف يجوز مسح الذراعين به ولا يجوز نقل الماء الذي
غسلت احدى اليدين الى الاخرى فالجواب من وجهين احدهما ان اليدين كعضو واحد ولهذا اجاز
تقديم اليسار على اليمين ولا يصير الماء مستعملا الا بانفصاله والماء ينفصل عن اليد المغسولة فيصير مستعملا
الثاني انه يحتاج الى هذا هنا فانه لا يمكن ان يتم الذراع بكفها بل يفتقر الى الكف الاخرى فصار كنقل الماء
من بعض العضو الى بعضه وهذا الجواب الثاني ذكرها ابن الصباغ وهما مشهوران في كتب العراقيين انتهى
المقصود من كلام شرح المهذب فقوله كنقل الماء من بعض العضو الى بعضه فيه اعظم شاهد ودليل على
ان نقل الماء من بعض اعضاء الجنب الى بعض لا يصير مستعملا وان كان الشيخ زكريا بحث هنا في شرح الروض
انه ينبغي ان يكون مراده بنقل الماء نفاذه الذي يغلب كما عبر به الرافعي انتهى كلامه وبحثه هذا يأباه
شرح كلام المهذب وفي شرح المهذب في باب الوضوء لما ذكر عن مذهب من لم يشترط الترتيب فيه واحتجاجهم
بانه طهارة فلم يجب فيها ترتيب كالجنابة بما لفظه والقياس على الجواب عن قياسهم على غسل الجنابة
ان جميع بدن الجنب شيء واحد فلم يجب ترتيبه كالوجه بخلاف اعضاء الوضوء فانها متغايرة ومتفاصلة
والدليل على ان بدن الجنب شيء واحد انه لو جرى الماء من موضع الى آخر منه اجزاه كالعضو الواحد في الوضوء بخلاف
الوضوء فانه لو انتقل من اليد الى الوجه لم يجزيه انتهى وفي شرح المهذب واستدل مالك وابو ثور وغيرهم
على طهارة المستعمل بانه صلى الله عليه وسلم اغتسل ورأى لمعة لم يصبها الماء فعصر عليها شعره قال وجوابه من اوجه احدها
انه ضعيف والثاني لو صح حمل على بلل باقي من الغسلة الثانية والثالثة والثالث ان حكم الاستعمال انما
يثبت بعد الانفصال عن العضو وهذا لم ينفصل وبدن الجنب كعضو واحد ولهذا لا ترتيب فيه انتهى وفي
هذا ايضا دليل على اعتماد عدم الاستعمال فحينئذ القصد من فضلكم امعان النظر في هذه المسائل وتبيين
ما تعتمدونه منها فان كثيرا من العلماء المتاخرين ممن اجتمعت به واخذت عنه يعتمد الاستعمال في المسئلة
ولكن تأملوا الكلام الذي ذكرته والتمسوا الجواب بما يترجح **ماجاب** شكر الله سعيه بقوله سبب اختلاف
المتاخرين رحمهم الله وشكر سعيهم في فهم عبارة التحقيق والنقل عنها ان نسخه مختلفة ففي بعضها بل
بل اكثرها ما حكاه السائل نفع الله بعلومه وبركته بقوله وعبارة التحقيق ولا يصير مستعملا الخ وهو ما
حكاه شيخنا زكريا وجماعة من المتاخرين سقى الله عهده صوب الرحمة والرضوان واعلى درجته في الجنان آمين

لكنه

لكنه حذف من العبارة حكاية الضعيف لعدم غرضه فيه وفي بعضها وقيل لا يضر انفصاله بزيادة واو
فمن نقل عنه ترجيح الاستعمال كالاسنوي ومن تبعه كشيخنا فلعله انما رأى النسخة التي سقطت منها الواو
ومن نقل عنه ترجيح عدم الاستعمال كالنشائي ومن تبعه لعله انما رأى النسخة التي ثبتت فيها الواو وعبارة
ابن الملقن المذكورة في السؤال لا توافق كلا من النسختين والظاهر ان نسخته فيها حذف لا مع الواو
فان قلت ما وجه فهم ما ذكر من العبارة على كلا الطريقين قلت اما على اثبات الواو فيكون معنى
العبارة وبدن جنب كعضو محدث في حالة تردد الماء عليه بلا انفصال فلا يكون مستعملا وقيل لا فيكون
مستعملا ثم قال ولا يضر انفصاله الى باقي بدنه فالحاصل نقل عدم الاستعمال عند الجري على الاتصال عن عبارة
التحقيق فان قلت تعبير النشائي بالانفصال ينافي ما ذكرته قلت قوله يجري كلها البيه ظاهر فيما ذكرته
من ان الكلام في الجري على الاتصال وعلى تسليم ظاهر التعبير بالانفصال فهو محمول على انفصال لا يغلب فانه
لا يضر كما يأتي عن الرافعي وغيره واما على حذف الواو فيكون معنى العبارة وبدن جنب كعضو محدث
في ان الماء يصير مستعملا لمفارقته بعض الاعضاء الى بعض آخر وقيل لا يضر انفصاله الى باقي بدنه فاتضح
نقل الاستعمال لكن عند جريان الماء لا على الاتصال كما يفهمه التعبير بالمفارقة ويتأمل هذا الذي قررته
يتضح انه لا مخالفة في الحكم بين ما فهمه الاسنوي والنشائي لان كلا منهما حاله حكمها صحيح ولكن انسلك في وجه
اختلاف فهمهما من العبارة طريقا آخر وان سلمنا انهما اطلعا على النسخة المحذوف منها الواو ولكونها الاكثر
وذلك ان قول التحقيق ولا يصير الماء مستعملا ما دام يتردد على العضو فان فارقه صار فيه حكمان هما عدم
الاستعمال عند التردد والاستعمال عند المفارقة وقوله وبدن جنب كعضو محدث يحتمل ان التشبيه فيه
في كل من الحكمين وانه في الاول والثاني لكون قوله وقيل لا يضر انفصاله الى باقي بدنه صريحا في ان التشبيه
في الحكم الثاني لان هذا الوجه المحكي مقابل له فقط والتشبيه في الحكم الاول يحتمل الوجود والانتفاء اذ لا قرينة
على احدهما فمن نقل عنه عدم الاستعمال فهم ان التشبيه انما هو في الحكم الاول فقط وهو فهم بعيد لان قرينة
قوله وقيل لا يضر انفصاله منه لكن ومن نقل عنه الاستعمال فهم ان التشبيه في الحكم الثاني بقرينة
حكاية الوجه المذكور وهو فهم قريب لقيام القرينة عليه ومن ثم ساغ لشيخنا ان يحكم على الفهم الاول
بانه وهم لما تقرر من ظاهر العبارة اعني حكاية الوجه السابق برده نعم شيخنا لم يوجهه من حيث الحكم لما
اشرنا اليه فيما مر وسنذكره بل من حيث فهم ذلك من العبارة ونقله عنها وانما يتم هذا للشيخ ان كانت النسخة
التي رآها النشائي بحذف الواو وكان تقريرا ما اذا كانت التي رآها باثباتها فما فهمه من التشبيه في الحكم الاول
فقط هو صريح العبارة فلا اعتراض عليه ولا ايهام وقع منه هذا والاوجه في العبارة المحذوف منها الواو
ان يجعل التشبيه فيها راجعا لكل من الحكمين وقول السائل بل نفع الله به اعتراضا على ما فهمه شيخنا من
العبارة ولنا ان نقول معنى قوله فان فارقه صار الى آخره يجاب عنه بان قول التحقيق فان فارقه
صار ويقال لا من يد الى يد صريح فان مراده بالمفارقة ما يشمل المفارقة من احد اليدين الى الاخرى بدليل
قوله ويقال لا من يد الى يد فما يشمل المفارقة بالكلية فاتضح ما فهم شيخنا كالاسنوي وغيره من العبارة
واندفع الاعتراض بما ذكر واعتماد هو لا للاستعمال في مسئلة المفارقة الذي هو صريح كلام التحقيق كما تقرر
ولا يرده تعليلهم للوجه الضعيف خلافا للسائل في السؤال لانهم حكموا بالاستعمال عند انفصال الماء من احد اليدين

اي فارق البدن جميعه
وانفصل عنه الى الخارج
وليس المراد المفارقة
الى بعضه م

الى الغزي مع كونهم جعلوها كالعضو الواحد في عدم وجوب الترتيب ونحوه فعلمنا ان تعليل الوجه
الضعيف بما ذكر وكون الضعيف لا يعلل بما يوافقه الصحيح عليه كثير لا اكثري فضلا عن كونه كليا وقول
المجموع والصواب الخ ليس فيه رد لما مر من اعتماد الاستعمال بل قوله وانما عفونا عن ذلك في العضو الواحد
للضرورة مؤيد للاستعمال لان عضو المحدث يضطر فيه لانتقال الماء من بعضه لمزيد القرب بين المحلين
وبدن الجنب لا يضطر في جميعه الى ذلك بل انما يضطر الى ذلك فيما يغلب فيه التقاذف فقط كما ياتي
وقول المجموع كنقل الماء من بعض العضو الى بعض يتعين تاويله بما ذكره شيخنا حتى يوافق ما ذكره عن
الرافعي وما سنذكره وايضا فباقي كلامه هذا على ظاهره ويفهم منه انه لو انفصل الماء من كف المحدث
ثم عاد الى مرفقه لا يضر وليس كذلك كما سيذكره ان الفرق بين عضو المحدث وبدن الجنب واضح كما اشرت اليه
فيما مر وكلام المجموع المذكور في السؤال الذي في الوضوء وما بعده محمول على التفصيل الآتي فلا شاهد فيه
اذا تقررت هذه الجمل وعلم ما يتعلق بالسؤال فلا باس بالاشارة الى خلاصة هذه المسئلة اعني بدن الجنب
وان كنت اشرت اليها بعد فيما مر والحاصل ان النووي نقل فيها الخلاف في الروضة والمجموع كما ذكر
في السؤال ولم يرجح في الكتابين منه شيئا لكنه رجح في التحقيق كما تقدم سقوط الاستعمال عند المفارقة
وعدمه عند التردد على عضو المحدث وبدن الجنب بلا مفارقة والحكم بعدم الاستعمال عند الجري
على الاتصال الحسي بلا خلاف فيه كما يعلم مما ياتي وصرح به ابن النقيب في مختصر الكفاية واما
عند الانفصال فتارة يكون بان يخرج عن البدن ويجري في الهوى ثم يرجع اليه كان ينفصل من راسه
ويتقاطر على فخذه وهذا هو محل الخلاف والراجح انه يصير مستعملا لكن يستثنى منه كما جزم به الرافعي
في باب التيمم وتبعوه ما يغلب فيه التقاذف فلا يصير الماء مستعملا بالانفصال اليه وعلى هذا يحمل
ما صححه في الكفاية من منع الاستعمال وكذا ما نقله النشائي وغيره عن التحقيق كما مر وتارة يكون
بان ينفصل عن بعض الاعضاء الى بعض بتردده وجريانه من غير خروج في الهوى وليس فيه اتصال حسي
وهذا لا يكون مستعملا قطعا كما اشار اليه الامام وصاحب البيان وحاول في الكفاية محو وجه فيه
ولا وجه له كما قاله الزركشي وقال شيخه الاذرعي في قول الروضة وقال الامام ان نقله قصدا
والا فلا هذا ما قاله الامام في المتقاذف الذي لا يقع الا نادرا واما الذي لا يمكن الاحتراز عنه فقال
انه عفو قطعا لان البدن ليس سطحا بسيطا ومما يزيح الاشكال جميعه في هذه المسئلة عبارة
الغزالي في بسيطه وهي لو انفصل من عضو وتقاطر على عضو آخر يحتمل ان يقال ان جميع البدن في
حكم العضو الواحد ويحتمل ان يقال انه مستعمل وهو المنقول في المذهب وعدم المنع من الاولين
لكنه محمول على الغالب في ترادف قطرات ما وتتابعها وذلك بين لمن تامله انتهى فاشدد يدك بهذه
العبارة فانك لن تجد في هذا المحل احسن منها واحمل عليها كلام امامه الذي حكاه السائل عنه
في المجموع وتامل قوله وهو المنقول في المذهب يتضح لك ما مر عن الاسنوي وشيخنا وغيرهما من
اعتمادهم الاستعمال ويتضح لك ان التحقيق بالاعتماد وانه يتعين تاويل ما اوهم خلافه من ظواهر عبارات
اشير الى بعضها في السؤال وكان هذا هو الحامل للزركشي على قوله والتحقيق انه يصير مستعملا لان
الماء ان انفصل من العضو صار مستعملا بالنسبة اليه فكيف بالنسبة الى غيره انتهى وسئل رضي

عنه

عنه عما لو قطر ذكر في شرح المهذب ما لفظه اذا كان على عضو من اعضاء المتوضئ والمغتسل نجاسة حكمية
فغسله مرة واحدة بنية رفع الحدث وازالة النجس او بنية رفع الحدث وحدها حكم بطهارته
عن النجاسة بلا خلاف وهل يطهر عن الحدث او الجنابة فيه وجهان حكاهما الماوردي والشاشي
وغيرهما اصحهما يطهر وبه حكى القاضي ابو الطيب والشيخ نصر المقدسي في كتابه الانتخاب وابن
الصباغ لان مقتضى الطهارتين واحد فكفاهما غسلة واحدة كما لو كان عليه غسل جنابة وغسل
حيض والثاني لا يطهر وبه قطع القاضي حسين وصاحباه المتولي والبغوي وصححه الشاشي في كتابه
المعتمد والرافعي والمختار الاول ذكر القاضي ابو الطيب والقاضي حسين والبغوي والشيخ نصر هذه المسئلة
في هذا الباب وذكرها صاحب الشامل في باب الاجتهاد في الاواني والمتولي في المياه والماوردي والشاشي
والروياني في باب الغسل ولو كان على يده عجين او طين ونحوه فغسلها بنية رفع الحدث لا يجزيه واذا
جرى الماء الى موضع آخر لا يحسب عن الطهارة لانه مستعمل ذكره القاضي حسين والله اعلم انتهى لفظ شرح المهذب
بحروفه وكذا له ذكره في الكلام على النية والمقصود من السؤال قوله واذا اجرى الماء الى موضع آخر لا يحسب
عن الطهارة لانه مستعمل في صورة هذا الكلام وانما سقنا الكلام الخ مع شهرته ما قبل ذلك ووضوحه
ومعرفته طريقة القاضي حسين ليكشف لنا كلامه هذا هل يتعلق بما تقدم كما هو صريح كلام السمهودي
فانه ذكر في كتابه دور السموط ما لفظه ومعنى قوله واذا اجرى الماء الى موضع آخر الخ انه اذا اجرى الماء
الذي غسل به النجاسة الى موضع آخر من البدن ليس عليه حائل لا يحسب عن الطهارة لانه صار مستعملا في
غسل النجاسة وهذا على طريقة القاضي في ان الغسلة الواحدة لا تكفي للحدث والنجس ولهذا نسبه
للقاضي ثم ذكر تمام الكلام في ذلك فليقف عليه فعلى هذا ما جواب مسئلة العجين بنفسها او انفردت
فاذا كان على يده عجين وطين ونحوه وغسلها بنية رفع الحدث وجرى الماء الى موضع آخر وكان غير
متغير هل يقال لا يحسب عن الطهارة وكذا لو كان متغيرا ما حكمه وقد رايت في التجريد للمزجد ما لفظه
لو كان على يده عجين او طين ونحوه فغسلها بنية رفع الحدث لم يجزه واذا اجرى الماء الى موضع آخر لم يجزه
عن الطهارة لانه مستعمل نقله النووي عن القاضي قلت هذا الكلام مشكل اذ لم يرتفع الماء الذي كان
فما وجه الحكم باستعماله نعم ان تغير بالعجين ونحوه تغيرا فاحشا فالعلة عدم رفعه لتغيره لا لكونه
مستعملا انتهى كلام المزجد وفهم المزجد هذا غير ما فهمه السمهودي كما قدمناه ولا يليق فهم المزجد هذا
بكلام نقله الامام النووي ونقح ما به عن الامام القاضي حسين وقدره وعلله بالاستعمال فليتامل المتامل
ذلك تاملا حسنا ويوضح ذلك الايضاح الذي لا يبقى معه وتقرر في العمدة شرح المنهاج للامام ابن النحوي
مسئلة العجين ونحوه مستقلة ولم يصدرها بما صدرها الامام النووي ولفظه فرع لو كان على يده
عجين وطين ونحوهما فغسلها بنية رفع الحدث لا يجزيه واذا اجرى الماء الى موضع آخر لا يحسب عن الطهارة
لانه مستعمل نقله في باب نية الوضوء عن القاضي حسين انتهى فتاملوا نقل ابن النحوي والدميري المسئلة
مستقلة واوضحوه لنا وما معنى الحكم بالاستعمال مع كونهما ذكراها مستقلة ولا ينبغي ان ينسب الى الامام
ابن النحوي والدميري التقرير على التعليل بالاستعمال الشيء لا يحكم منه بالاستعمال لان هذا لا يخفى على
احد الا ان يكون لكلامهما معنى آخر لم يدركه فهمنا فبالله امعنوا النظر في المسئلة وانظروا التعليق عليها

حين وغيره من مصنفاته وانظروا نظرا تاما وامعنوا في تحقيق طلبة لذلك فضلا منكم ماجورين فاجاب
شكر الله سعيه بقوله فوق المجموع لو كان على يده عجين الخ ظاهر في انه مسئلة لا تعلق لها بما قبلها وهو ما
فهمه ابن الملقن والدميري وغيرهما كالفتى وصاحب الانوار فقال لو كان على يده عجين او في شقوقها
شمع او تحت اظفاره وسخ فالغسلة التي تزيله لا تحسب من الوضوء انتهى لكن قيد ذلك تلميذ الامام البغوي
بما اذا تغير الماء بذلك ثم قال وان لم يتغير فان كان ذاكرا للنية حسبت الغسلة عن الطهارة والا فوجهان كما لو نوى
التنظيف وهو ناس للنية انتهى وقضية تشبيهه عدم الحسبان وهو الوجه الاليق بكلامهم فان قلت
اطلاق القاضي عدم الاجزاء هل له وجه قلت ان كان الغسل الحائل يمنع وصول الماء الى العضو ولا يزول
بتلك الغسلة فالاطلاق صحيح وان كان الفرضان ولحدة لما يحكمه لكن ان كان الفرضانه لا يمنع ولا يتغير الماء به
وقصد مع رفع الحدث ازالة ذلك الحائل بغسله لا يمنع ولا يتغير فيتوجه عدم ارتفاع الحدث ح بانه شرك
بين واجب وغيره وذلك الغير لا يحصل ضمنا وان لم ينو فلم يتغير قصده وان كان الفرضانه لا يمنع ولا يتغير
الماء به ولا قصد مع رفع الحدث شيئا آخر فلا وجه للقول بان الغسلة ح لا ترفع الحدث وبتامل تفصيل
البغوي بين التغير وعدمه الذي قدمته وانه من الموافق للقاضي في انه لا يكفي الحدث والخبث غسلة ولم
يعلم ان مسئلتنا هذه لا تعلق لها بما قبلها في المجموع من مسئلة الحدث والخبث اذ لو كان كذلك لم يحكم البغوي
التفصيل المذكور لان الغسلة عنده لا تجزئ عن الحدث المقارن للخبث وان لم يتغير الماء كما هو مقرر في محله ولما
كان لاطلاق القاضي عدم الاجزاء وجه بل كان القياس ان يقول باجزائه عن الخبث لانه لا يقبل الصرف اذ لا يحتاج الى
نية بخلاف الحدث فلما اطلق عدم الاجزاء وفصل تلميذه بين التغير وعدمه وانه تارة يكون ذاكرا للنية وتارة
لا علمنا ان هذه المسئلة لا تعلق لها بتلك المسئلة اصلا وان كلامهما في مسئلتنا هذه انما هو لمعنى ومدرك آخر
غير مدركهما في مسئلة اجتماع الحدث والخبث فان قلت قياس ما قاله القاضي في مسئلتنا انه في
مسئلة اجتماع الحدث والخبث فلاي معنى فرق بين المسئلتين قلت الفرق بينهما ظاهر وهو ان النجاسة
تطلب لطهارة ولم يعد قصد ازالتها صارفا فلا منافيا لقصد ازالة الحدث فاجزأت الغسلة عن الحدث والخبث
عند من يقول بالاندراج او عن الخبث فقط عند القاضي وغيره ممن يقول بعدم الاندراج بناء على قاعدته
وهو انه لا يمكن ارتفاع الحدث الا بعد زوال الخبث فتلخص ان مسئلة العجين لا تعلق لها بمسئلة اجتماع الحدث
والخبث اصلا وح ففي المجموع واذا جرى الماء الى موضع الخ يحتمل عوده الى مسئلة النجاسة ويكون النووي
وسط مسئلة العجين لان لها تعلقا بمسئلة النجاسة من حيث المشابهة الصورية الاشارة اليها والجواب عنها
وهذا ما فهمه السيد السمهودي وعليه فلا اشكال في التعليل بقوله لانه مستعمل ويحتمل عوده الى مسئلة
العجين وهو الاقرب لظاهر العبارة وهو ما فهمه ابن الملقن وغيره وعليه فالتعليل بالاستعمال مشكل الا ان
يجاب عنه بان القاضي اراد الاستعمال اللغوي الذي نشا منه عدم ارتفاع الحدث عن محل لما تقرر فاذا جرى
الى محل آخر لا يرفع حدثه اما عند فرض التغير فواضح واما عند عدم فرضه فلان جريانه الى المحل الآخر حصل
من غير قصد من المتطهر الى جريانه ولذا اعتبر جريه لكم بعد ما جرى فاستفاد رفعه لاستعماله في الاول الناشي
عنه جريانه الى الموضع الثاني من غير قصد فاطلق الاستعمال على ما يعم الاستعمال اللغوي ووجه ذلك ان
الاستعمال اللغوي هو الذي نشا عنه عدم الرفع لما تقرر من انه نشا منه الجريان الى المحل الآخر من غير قصد

القاضي

واما

واما قصده رفع الحدث او لا فغير صحيح بناء على ما مر عن القاضي ولكن حمله على الاستعمال الشرعي
ووجهه انه اذا اصاب الماء على نحو العجين الحائل انه لا بد ان يمس الماء شيئا من محاذي الحائل
لان مس الماء للعجين فقط من غير مس لشيء مما حاذاه ولا شيء عليه في غاية الندرة وواضح انما
ذلك الجزء المحاذي الذي لا حائل عليه مستعمل وقد اختلط ببقية الماء واذا جرى الماء جميعه الى محل
آخر بعد جريانه على ذلك وعدم تغيره به لا يرفع حدثا لانه مستعمل اذ الطهور اذا اختلط به مستعمل
يصير كله مستعملا فان قلت شرط المستعمل الانفصال قلت القاضي حيث لا يشترط ذلك
بل حيث لما حكم الاستعمال وان لم ينفصل كما هو مقرر في مذهبه في مسئلة اجتماع الحدث
والخبث فظهر صحة تعليله بقوله لانه مستعمل وان فرضنا انقطاع مسئلة العجين عما قبلها
وان مراده الاستعمال الشرعي لا اللغوي وان ذلك صحيح بالنسبة الى طريقته ولما لم يظهر للسيد
السمهودي هذا الحمل بقسميه فر الى جعل هذا متعلقا بمسئلة النجاسة وراى ان حمله على ذلك
نظر الصحة المعنى بحسب ما فهمه اولى وحده وان كان ظاهر العبارة يابى ذلك ولما ظهر لابن الملقن ومن
تبعه صحة حمله على نحو ما ذكر نقلوه واقروه مشيا مع ظاهر العبارة وان كان فيها تجوز بعيد
بالنسبة للحمل الاول وحمل ما يوافق الغالب لا مطلقا بل بالنسبة للحمل الثاني والتجوز البعيد يقع
في كلام الائمة كثيرا اتكالا على فهم الناظرين في كتبهم وكان اللائق بالمرجد ان يؤول كلام القاضي على
نحو ما اولنا به ولا يعترض على ظاهر العبارة لان المراد منها واضح لكن عذره في ذلك ان الناظرين
في كلام غيرهم تختلف مقاصدهم فمنهم من يترجح عنده النظر الى ظواهر العبارات مع قطع النظر عن
القواعد وغيرها فيبين ما فيها من اعتراض ونقد وان كان معلوما رده من محل آخر او كان
جليا قصد تنبيه الاغبيا وتشحيذ اذهان غيرهم ومنهم من يترجح عنده النظر مع ذلك الى
مراعاة القواعد والنظاير فلا يعترض على كثير منها لتحققه بما على الفروع والقواعد المقررة في
ابوابها ومحالها والمتاخرين رحمهم الله انقسموا الى هذين الفريقين وكلاهما حسن لكن الثانية قد
يترجح حسنها ومن ثم لما نقل النووي هذا الكلام عن القاضي وتعليله بالاستعمال لم يعترضه
بناء على انه كلام مستقل اتكالا على ما قدمه وهو جلي على ان شرط الاستعمال ان يزيل مانعا وهذا
ليس كذلك وان الفقهاء قد يريدون بالاستعمال الاستعمال اللغوي اذا تقرر ذلك فنعود الى ما في السؤال
فنقول بتامل ما وضحناه يعلم الجواب عن قول السائل فعلى هذا ما جواب مسئلة العجين اذا انفرد
الخ وحاصله ان الاوجه فيها ما مر عن البغوي مبسوطا من انه ان تغير الماء ولم يزل الحائل لم يرفع
الحدث وان لم يتغير وزال الحائل بتلك الغسلة فان قصد رفع الحدث او اطلق ارتفاع الحدث وان
قصد ازالة الحائل فان كان ذاكرا للنية فكذلك لم يرتفع لان قصد الازالة ح صارف وعن قوله لا
يليق فهم المرجد الخ وذلك لما تقدم من ان تقرير النووي للقاضي بناء على ان كلامه مستقل انما هو لوضوح
المراد والعلم به مما قدمه وهذا لا يمنع الاعتراض على ظاهر العبارة بناء على سلوك الطريقة الاولى السابقة
وان كان خلافها قد يكون احسن وعن قوله وما معنى الحكم بالاستعمال مع كونهما ذكراها مستقلة
وذلك لما قدمته من انهما فهما ان القاضي اراد الاستعمال اللغوي والشرعي بالطريقة التي قدمناها

ولهذا علم الجواب عن قوله أيضا ولا ينبغي أن ينسب إلى الإمام ابن النحوي والدميري التفريع على
التغليب بالاستعمال الخ توضيح المراد في هذه المسألة وتر لما فيها من الإشكال نسأل الله التوفيق
والسداد في القول والعمل آمين وسئل نفع الله به عما لفظه إذا انغمس المحدث حدثا أصغر
في ماء قليل فهل يرتفع حدثه عن جميع أعضاء الوضوء كما هو ظاهر إطلاق المنهاج وغيره في آخر
باب الوضوء وهل يصح أن يقال لا يرتفع حدثه إلا عن وجهه فقط لأنه بمجرد انغساله يصير
الماء مستعملا بالنسبة إلى بقية الأعضاء لوجوب الترتيب وتعدد محل الحدث فيصير حينئذ كجنبين
انغسا في ماء قليل وتقدمت نية أحدهما فيصير مستعملا بالنسبة لمن تأخرت نيته وإطلاق
المنهاج وغيره في آخر باب الوضوء مقيد بما ذكره في أول الكتاب في قوله والمستعمل في فرض
الطهارة غير طهور فاكتفى بهذا عن إعادته في باب الوضوء كما اكتفى بقوله في باب الوضوء
أو الغسل إن المحدث إذا كان على بدنه نجاسة يكفيها غسلة واحدة عن إعادته في
باب الجنابة في قوله والواجب تعميم شعره وبشره بعد إزالة النجس وهل صرح أحد بأنه
لا فرق بين القليل والكثير وهل فرق بين تعدد المحل في الموضعين فأجاب بأن
قضية قولهم لو انغمس جنب في ماء قليل ناويا رفع الجنابة ثم أحدث فيه قبل خروجه منه
حدثا أصغر أو أكبر صح رفع حدثه الثاني به وإن كان بعد رفع رأسه منه فيتعين الانغماس
فيه للحدث الثاني ويجزيه أن المنغمس في ما قليل للوضوء به كالجنب فيما ذكر فيرتفع حدثه وبه
صرح الإمام حيث قال بعد انغماس الجنب ومسألة المتوضي ونقله عنه في المجموع وأقره وبه
صرح ابن الخوارزمي في كافيه حيث قال إنما الحكم باستعمال الغسالة بعد الفصل حتى لو حل
جنب ماء قليلا ثم انغمس فيه ارتفعت جنابته فلو أحدث قبل أن يخرج ثم انغمس ثانيا صحت
طهارته انتهى فما مشى عليه الشرف المناوي كالشرف ابن المقري من أن حدثه لا يرتفع إلا عن
الوجه لوجوب الترتيب فيه بخلاف الجنب يرد حكما بأن المنقول خلافه كما علمت وتعليلا بأن
صرحوا في مسألة ارتفاع الحدث في مسألة الانغماس المذكورة في الوضوء بأن علة ارتفاعه
بذلك مع فقد الترتيب فيه أن الترتيب يقدر في لحظة لطيفة وأنه يصير وضوءه غسلا و
المعتمد هو العلة الأولى وكل من العلتين يقتضي ارتفاع جميع حدثه ولا نظر لوجوب الترتيب
لما تقرر من أنه تقديري فلا يلاحظ أو أنه يصير وضوءه غسلا وهو لا يجب فيه ترتيب فاعتماد
بعضهم للثاني وتأويلهم لكلام صاحب الكافي الذي ذكرته بما يصرفه عن ظاهره ليس في محله وبما
تقرر يعلم الفرق بين ما نحن فيه وجنبين ومحدثين انغمسا في ماء قليل وتقدمت نية أحدهما
ومشى الزركشي في الخادم على ما مر عن صاحب الكافي ولم يتأوله بل أبقاه على ظاهره وما وقع
له فيه مما يخالف ذلك مبني على ضعيف كما يعلم بمراجعة كلامه وإنما في ذلك قوله في الوضوء أن
نفي الخلاف فيما إذا راعى الترتيب في الوضوء محله إذا كثر الماء وإلا كان بارتفاع الحدث عن وجهه
مستعملا لكله فلا يجزيه عن غيره انتهى فالفرق الظاهر بين وقوع الانغماس مرتبا على ترتيب أعضاء
الوضوء فلا يكفي عن غير الوجه إذا أمكن تقدير الترتيب ح وعلى هذا قد يحمل كلام الشرفين بل

كلام

كلام الأول لكن الصريح فيه وفي أن لا يتقيد ذلك بأن فرض النية إلى تمام الانغماس فيكفي ويرتفع حدثه عن جميع
أعضاء الوضوء لإمكان تقدير الترتيب ح فاعتمد ذلك ولا تغتر بمن خالفه وسئل رضي الله عنه لو
تنجس الفم وبين الأسنان أعيان فهل يجب إزالتها بنحو تخليل ويكفي التمضمض لتطهير الفم وتلك
الأعيان إذا أزال به أوصاف النجاسة فأجاب بأنه لا يجب إزالة ما بين الأسنان فيها بل
يكفي إيصال الماء إلى ما وصلت إليه النجاسة منها بشرط أن لا يتغير ولا يزيد وزنه وأن يزول أوصاف
النجاسة بتفصيله المعروف ولا يقال النجاسة تسري إلى جميع أجزائها لأن الماء على تقدير تسليم ذلك له
قوة سريان أكثر فهو يصل لما وصلت إليه النجاسة بالأولى وسئل رضي الله عنه عما لو تنجس
شعر شخص أو جسده وهو مدهون بالأدهان المعروفة بحيث لو لمس لظهر بلامسه أثر منه ولا يمكن
إزالته بالحرارة الماء عليه بل يحتاج إلى سدر أو كان أثره ضعيفا كما ثبت اللحم والإلية يعني بيده أثر فهل
يكفي إجراء الماء إذا كانت النجاسة حكمية أو عينية وزالت عينه أو أوصافها دون ذلك الأثر ويتوجه لنا
حد أثر الأدهان الذي يطهر بنفس جريان الماء من غير احتياج إلى غيره ذلك وما يعفى ويتسامح به من ذلك
فالأدهان من المندوبات وضرورية خصوصا في منطقة البرد فأجاب بأنهم صرحوا بأن
من أكل ميتة ولم يمكنه إزالة دسومتها من أسنانه إلا بالسواك وجب عليه الاستياك لتوقف إزالة النجاسة
عليه فقياسه أنه متى تنجس الشعر والبدن وعليه دهن ولم يمكن إزالة الدهن إلا بنحو سدر أنه يجب
لأنه صار متنجسا وإزالته الواجبة متوقفة على ذلك وما توقف عليه الواجب كان واجبا وأنظر
إلى كون الادهان قربة لأن المدار في باب تطهير النجاسة على إزالتها بجميع أوصافها إلا اللون أو
الريح إن عسر من غير نظر إلى كونه عصى بسببه ذلك أم لا ألا ترى أنه لو وجب عليه أكل الميتة للاضطرار وجبت
إزالة الدسومة على نحو السواك أنه يجب في مسألة الادهان كذلك من باب أولى وسئل رضي الله عنه
عن ميتة لا دم لها سائل وقعت في ماء قليل ثم زيد عليه وهي فيه ماء آخر فهل يبقى العفو فأجاب
بقوله يمكن تخريج المسألة على مسألة ابن أبي الصيف المشهورة بجامع أن كلا فيه لا يضر في أصل لكنه
نحى عنه للمشقة من نظر إلى خصوص المشقة يقول فيها بالتأثير إذ لا مشقة في خصوص هذه
الصورة وكذا في صورة السؤال ومن نظر إلى أن المشقة اقتضت طهورية الماء والعاهد المانع يقول
فيها بالتأثير ثم رأيتني صرحت بالمسألتين في شرح الإرشاد وجعلت صورة السؤال شاهدا لما رجحته عدم
في مسألة ابن أبي الصيف من عدم التأثير وعبارته ولو صب متغير بخليط لا يؤثر على غير متغير
فغيره كثيرا ضر وإن كان كثيرا على ما ارتضاه جمع لسهولة الاحتراز عنه لكن مشى آخرون أنه لا يضر وهو
الأوجه ألا ترى أنه لو وقع ذباب في مائع ولم يغيره فصب على مائع آخر لم يؤثر فيه كما هو ظاهر لطهارته
المستمرة عن مشقة الاحتراز فكذلك لا يضر هذا الطهورية المستمرة عن ذلك انتهت وسئل رضي
الله عنه عن روث الفيران هل يعفى عنها وعن آثارها الشديدة البلوى بها كذرق الطيور أو لا فأجاب
بقوله صرح بالعفو عنها بعض المتأخرين كما نقله في شرح العباب وفيه وقفة والذي يتجه خلافه لأن
الابتلاء بها لم يعم كعمومه بذرق الطيور كما هو جلي والمشاهدة قاضية بذلك فتعين الاحتياط في ذلك
وسئل نفع الله به عن إخبار الفساق الكافر بتنجس الشيء بعينه مع بيان سببه وبغسله وإخباره

عن غسل الثوب الذي كان متنجسا قبل التسليم اليه عدم علمه بشروط التطهير هل يعتمد خبره بذلك ام لا
وهل الكافر كالفاسق في الاخبار ام لا فاجاب بقوله اطلق الاصحاب انه لا يقبل اخبار
الفاسق والكافر بنجاسة ولا بطهارة ويستثنى منه ما اذا بلغ المخبرون من الفاسق والكافر عدد
التواتر بان كانوا جمعا يؤمن تواطيهم على الكذب واخبروا عن عيان فيقبل خبرهم كما صرح به الفقهاء
والاصوليون ثم ان وافق المخبر في مذهبه في باب النجاسة والطهارة لم يشترط بيان السبب
والا اشترط ويستثنى ايضا ما اذا اخبر الكافر والفاسق عن فعل نفسه وبين السبب كقوله بلت
في هذا الاناء او طهرت الثوب بان ازلت عين النجاسة عنه فيقبل خبره هنا ايضا ففي الروضة عن
المتولي وفي المجموع عنه وعن غيره انه لو وجدت شاة مذبوحة فقال ذمي انا ذبحتها حلت لانه من
اهل الذكاة انتهى فاذا قبل اخبار الكافر عن فعل الذكاة قبل اخباره عن فعله التنجيس والتطهير مع
بيان سببهما بالمساواة ان لم نقل بالاولى لان الذكاة يحتاط فيها ما لا يحتاط في ذينك وقد اطلق
السلف بحل ذبايح اهل الكتاب ولم يشترطوا مشاهدتنا لذبحها بل عولوا عليهم في ذلك توسعا
في الرجوع الى الاصل الاباحة ومما يؤيد ذلك صحة الاقتداء بالفاسق وان شوهد سبق حدثه ولم
يشاهد وضوءه وليس ملحظه الا انه لو اخبر بانه توضا قبل خبره لانه اخبار عن فعل نفسه قال
شيخ الاسلام فقيه عصره واستاذ اهل مصر الشرف المناوي وكان شيخنا شيخ الاسلام الولي ابو زرعة
اذا تنجس ثوبه دفعه لفتاه وامره بتطهيره فاذا اتاه به وقال طهرته لبسه وحال الفتيان لا يخفى
انتهى واشار الشرف بذلك الى ان ذلك الفتى الذي كان الولي يدفع ثوبه ليطهره لم يكن معلوم العدالة والا لم
يقل الشرف وحال الفتيان لا يخفى وحينئذ فهذا من الولي وتمكينه الشرف اعتماد لمقتضى القياس
الذي قدمته على اخبار الذمي بالذكاة وان الفاسق موافقا عارفا بالطهارة او النجاسة قبل خبره
وقد افتى المناوي بذلك ايضا ومما يؤيد ذلك اطباقهم بحسب ما اقتضاه كلامهم على ما قاله بعضهم على
من استاجر فاسقا اي عن نفسه بان كان معضوبا للحج عنه صحت اجارته وقبل قوله حججت من غير
يمين ولا بينة لان مرجعه الى النية ولا يمكن الاطلاع عليها ومن ثم قال الزبيلي لو قال للاجير جامعت
في احرامك فافسدته لم تسمع هذه الدعوى فلا يحلف الاجير وكذا لو ادعى عليه تاخر احرامه عن الميقات
او نحوه لانه من حقوق الله تعالى وهو امين عليها وصرحوا ايضا بان المطلقة ثلاثا لو قالت تزوجت برجل
ووطئني وطلقني واعتددت قبل قولها بلا يمين اي وان كانت فاسقة كما اقتضاه اطلاقهم ولا يؤثر في
تصديقها في ذلك انكار الزوج الثاني ما نسبته اليه ثم ان ظن الاول صدقها نكحها بلا كراهة وان لم يظن
ذلك بل ظن كذبها له الاعراض عنها فان صرح بكذبها امتنع عليه تزوجها حتى يقول تبينت صدقها وقول
الغوري الخ وتبعه الغزالي اذا غلب على ظنه كذبها لم تحل له غلط عند الاصحاب كما في الروضة فقد نقل
الامام اتفاقهم على الحل حيث امكن صدقها وان غلب على الظن كذبها وبه يصرح نظائر ومن صرحوا ايضا
بصحة الاستيجار على تغسيل الميت ولم يشترطوا كون الاجير ثقة فاقتضى ذلك قبول قوله حيث لم يكذبه
المستاجر ان الحق هنا للغير وبه يفرق بينه وبين ما مر في صحة التحليل وقد قال الاذرعي في توسطه عند
قول الروضة ينبغي ان يكون الغاسل امينا كذا عبر جماعة والمراد انه يستحب ذلك كما قاله الشيخ ابو حامد وكثيرون

في محاجرة الفاسق

قال

قال وعبارة المنهاج تشعر بالوجوب ووجه بان غيره لا يوثق به ولا يقبل خبره الا في مسائل لم يعدوا
هذه منها انتهى واجيب بانهم سكتوا على استثنائها لانها في معنى ما ذكروه من اخبار الذمي بالذكاة
وفي المتوسط ايضا عند الكلام على الازدحام على المغسلات قضية كلام الشيخين ان الصبي والفسق لا يؤثران
قال وفيه نظر لانه امانة وليسا من اهلها وقد صرح الصيمري بانه الحق الفاسق والغير البالغ في الصلاة
وينبغي ان يكون الحكم هنا كذلك بل اولى انتهى واعترض بان ما ادعاه من عدم الاهلية ممنوع وان قوله ما
ذكره وان سلم لا يعكر على ما الحق فيه لان ما ذكره في تراجم ذوي حقوق فلا تقدم منهم على الباقين الكامل
والصبي والفاسق ليسا كذلك فعدم تقديم الفاسق هنا انما هو لما ذكرته فلا يقتضي بوجه من الوجوه
عدم قبول قوله اذا اخبر عن فعل نفسه فان قلت اتفق اصحابنا على قبول قول الفاسق والكافر في
الاذن في دخول الدار وايصال الهدية كما يقبل قول الصبي فيهما للاحاديث انه صلى الله عليه وسلم قبل هدايا الكفار
اي المحمولة اليه على ايديهم كما ذكره في المجموع هذا مع ان الاصل عدم الاباحة والاذن في الدخول والارسال
وهذا فعل غيره فاذا قبلوا قول الفاسق والكافر هنا مطلقا فلم لا يقبل قولهما في النجاسة والطهارة
مطلقا قلت في هذا تاييد ظاهر لما قدمته من قبول خبرهما عن فعلهما وانا لم نأخذ بقضية هذا من
قبول خبرهما مطلقا لان السلف والخلف اكتفوا بهما فيما ذكر دون غيره لعموم اضطرار الناس الى ذلك فيهما في
نحو الاذن والارسال لانا لو كلفنا ان الانسان يتعاطى ذلك بنفسه او يستنيب فيه الا ثقة لشق ذلك على
الناس مشقة عظيمة فاقتضت الضرورة المسامحة في قبولهما في ذلك فلا يقاس به غيره مما المشقة فيه
ادون مشقة لكنها ليست مثل تلك المشقة وممن صرح بان ذلك انما جاز للمشقة ابن عبد السلام في قواعده
فقال الاذن في الدخول وفي حمل الهدية فاسقا فالذي اراه انه يجوز الاقدام على قوله لان قوله مقبول
شرعا وعرفا لا يعد مخاطرة الصبيان اي المكتفي باخبارهم في ذلك حيث لم يجرب عليهم كذب والا وقفه عندي
في المستور وعليه عمل الناس من غير انكار واستثنى من ذلك لما على الملك من المشقة في مباشرة ذلك على ان
الاشيا اذا ضاقت اتسعت انتهى وايده الزركشي بانه صلى الله عليه وسلم جعل ابن اريقط الليثي وهو مشرك دليلا
حين هاجر الى المدينة فعلم من قول ابن عبد السلام واستثنى من ذلك الخ قبول قول الكافر والفاسق في مسئلتنا اذا
اخبرا عن فعل نفسهما بالاولى لا سيما بالتطهير لان تعاطيه بالنفس لو وجب لشق ذلك على الناس مشقة عظيمة
تنافي التوسع المتلقى من اصول الشريعة السمحة قبول قوله طهرته اذا وافق مذهب المخبر او بين السبب واما
افتاء بعضهم بعدم قبول قولهما مطلقا في التطهير كالو اخبر بالتنجيس وبان الكعبة في هذه الجهة فهو غير
معتمد لما سبق من كلام الاصحاب في غير موضع مما يصرح بخلافه وقياسه على التنجيس غير صحيح لان فيه
التفصيل الذي في التطهير فهما على حد سوا من قبول خبر الكافر والفاسق عنهما ان اخبر عن فعل نفسه وقد
بين السبب او وافق المخبر ويلحق بهما الصبي المميز الذي لم يجرب عليه الكذب وقياسه على الاخبار عن الكعبة
غير صحيح ايضا لانه لم يخبر عن فعل نفسه والحق انما نعتمد خبره ان كان عن فعل نفسه وممن افتى بنحو ما ذكرته
السيد السمهودي شكر الله سعيه وكذا شيخه المناوي وملخص عبارته الاظهر قبول خبر الفاسق فانه
الاصلح للناس وكما يقبل خبره بتذكية شاة وبعدم الماء فيجوز التيمم وفي المجموع عن الجمهور يقبل خبر الصبي
بما طريقه المشاهدة والفاسق مثله وقياس صحة القدوة بالفاسق صحة الاعتماد على اخباره عن طهارته عن

للحدث والجنب ومن نظاير ذلك اعتماد خبر الفاسق عن حاجته وتوقانه الى النكاح حتى يجب اعفافه
فحينئذ الاصح ما قلناه لما عليه من عمل الناس ولما في البحث عن حال المطهر من المشقة ولما يشهد
له من منقول المذهب وان كان في بعض ما يشهد له نظر فقد قوي بانضمامه الى غيره وقد
استثنوا في الخادم من عدم قبول خبر الفاسق بنجاسة الماء ما لو كان التنجيس من فعله كما لو قال
بلت في الاناء والتطهير مثله لانه من فعل نفسه وقد نقل عن بعض الايمة مما يخالف ذلك لعله
وجه ضعيف انتهى وقوله ويعدم الماء فيجوز التيمم لارادة لغيره والوجه خلافه بل لا يجوز اعتماد
الخبر بالماء وتفقده الا ان كان ثقة وقوله وفي المجموع هو اعني ما فيه ضعيف والمعتمد انه لا يقبل
الصبي الا في نحو دخول الدار وايصال الهدية والدعوة للوليمة وسئل نفع الله بعلومه
المسلمين عن قول الفقهاء مقدار القلتين بالمساحة في المربع ذراع وربع طولا وعرضا وعمقا وفي
المدور ذراعان طولا وذراع عرضا وعمقا وفي شرح الروض المراد بالطول في المدور العمق و
بالعرضية ما بين حائطي البير من ساير الجوانب فعلى هذا التقدير هل بين المدور والمربع في
المقدار او يتفاوت ما بينهما وان تفاوت فهل التفاوت قدر ما يعفى عنه اولا فاجاب
بقوله نعم يتفاوتان لكن بالقدر المعفو عنه وبيانه يعلم من سوق عبارتي في شرح العباب مع
فوايد اخرى نفيسة اشتملت عليها وهي بالمساحة في الموضع المربع قال في الكفاية المستوي الاضلاع
اي الابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق ذراع وربع طولا وذراع وربع عرضا وذراع وربع عمقا
كما في زوايد الروضة وبيان ذلك يظهر بان تكعبه ما سبق بان يضرب الطول في العرض والحاصل
في العمق لكن بعد ان يبسط كلا منها ارباعا لمكسر الزايد على الذراع وهو الربع فبسط الطول خمسة
او بلغ يضربها في خمسة العرض ثم الحاصل في خمسة العمق يحصل مائة وخمسة وعشرون ربعا يجعل
كل ربع اربعة ارطال ثم اجعل هذا ميزانا تحمل اليه وتقيس عليه ما شئت فتكعبه بعد
البسط ارباعا ايضا كما صنعت في الميزان ليتضح لك النسبة بينهما فان ساواها فقلتان والا فانقص
او زد لائقا بالحال ثم بحثت فيه ان المراد بالذراع هنا ذراع الآدمي وانه شبران تقريبا وان ذلك
هل هو على مرجح النووي في رطل بغداد فقط او على مرجح الرافعي ايضا وان الذي ينبغي انه عليهما
لان التفاوت بينهما يسير ثم بحثت ما يتعلق بنحو الاضلاع ومما وقع للناس في ذلك من الوهم بكلام
طويل مبسوط ثم قلت والعبرة في المدور كما ذكره القاضي عن المهندسين وجرى عليه ابن الصلاح
والعجلي وغيرهما ذراعان طولا اي عمقا بذراع النجار كما قاله الزركشي اخذا من قول القاضي حكاه عن
المهندسين وهو متعين لما ياتي قال شيخنا ابي زكريا رحمه الله وهو بذراع الآدمي ذراع وربع
تقريبا وقال غيره اعتبرته فوجدته ذراعا ونصفا انتهى وفيه نظر لان اعتبار كونه ذراعا ونصفا
يودي الى زيادة ذلك على مقدار القلتين بكثير كما يعلم مما ياتي قريبا ثم رايت الاذرعي اشار في غير هذا
الباب الى انه ذراع وثلث وبه يتايد ما قاله الشيخ وذراع بذراع الآدمي المذكور في المربع عرضا واما
لم يكن الذراع في الكل واحد قال شيخنا لانه لو كان الذراع في طول المدور اي عمقه وطول المربع واحدا
مما لا يقتضي ذلك ان يكون الطول في المدور ذراعين ونصفا تقريبا اذا كان العرض ذراعا وجهه

انا

ان يبسط كلا من العرض والمحيط وهو ثلاثة امثاله وسبع والطول ارباعا لوجود مخرجها في مقدار القلتين
في المربع ثم تضرب نصف العرض وهو اثنان في نصف المحيط وهو ستة وسبعان يبلغ اثني عشر واربعة
اسباع وهو بسط المسطح فيضرب في بسط الطول وهو عشرة يبلغ مائة وخمسة وعشرين ربعا مبلغ مقدار
مسح القلتين في المربع وهو مائة وخمسة وعشرون ربعا مع زيادة خمسة اسباع ربع وبها حصل التقريب
فلو كان الذراع في طول المدور ذراعين لكان الحاصل مائة ربع واربعة اسباع ربع وهي انقص من مقدار
مسح القلتين بخمس تقريبا انتهى ونبه ليندفع قول الزركشي نقل القمولي عن العجلي انه في المدور ذراع في
عمق ذراعين وهو تحريف لا يمكن صحته فان المربع اذا كان ذراعا وربعا طولا وعرضا كذلك كان دوره خمسة
اذرع فاذا كانت في عمق ذراع وربع كانت ستة وربعا والمدور اذا كان خطيه ذراعا كان دوره ثلاثة
اذرع وسبع ذراع واذا كان العمق ذراعين كان مجموعه ستة اذرع وسبعي ذراع والسبعان اكثر من
الربع وفائدة ان التفاوت بينهما لا ينظر اليه لان الامر في ذلك تقريبي كما تقرر على ان الجزم بهذا الذي غلط فيه
القمولي قبل ذلك ونقله ثانيا عن العجلي كذلك وكان سبب الاشتباه انه عبر فيما جزم به ونقله عن العجلي بالطول
وفيما نقله عن القمولي بالعمق فظن التخالف وان كان صرح بعد ذلك بان المراد بالطول العمق وبالعرض ما بين
حائطي البير من ساير الجوانب ووقع هذا التوهم للريمي في تفقيهه وسبقت عبارته وعبارة الجوهر اختلاف
نسخها وسقطت ما في ذلك وغيره مما الجاه لنا ابسطه هنا وان كان ذلك مما يتعين الوقوف عليه لنفاسته
والحاصل انه علم مما تقرر ان بسط المدور كبسط المربع الا ان المدور يزيد بشيء يسير مما يعفى عنه والله اعلم
وسئل رضي الله عنه عما اذا تغير الماء على العضو من نحو زعفران ونحوه ولم يمنع وصول الماء الى البشرة هل يصح
الوضوء ام لا فاجاب بقوله المنقول المعتمد انه يضر تغير الماء على العضو من مخالط كزعفران
اوسدر وسواء في ذلك الحي والميت كما بسطت ذلك وحررته في شرح العباب والارشاد وغيرهما ووقع
لجماعة من المتاخرين في هذه المسئلة ما لا ينبغي ان يلتفت اليه ولا يعول عليه فاحذره وسئل عمن
وضع يده في الاناء بنية الاغتراف فاغتسل ظاهرها وباطنها فيه ثم خرج الماء الذي فيها وغسل به ساعده
فهل يرتفع حدث ظاهرها بانغماسها في الماء قبل خروجها او لا بد من جريان الماء الذي فيها على ظاهرها
بعد خروجها فاجاب بقوله لا بد مما ذكر لانه من لازم نية الاغتراف منعها الارتفاع حدث
الوضوء لا في الماء فيه فحينئذ لا تطهر اليد عما فيها الا بعد خروجها من الماء والماء بعد خروجها انما
بلا في باطنها فلا بد من امراره على ظاهرها حتى يرتفع حدثه لانه كالساعد اما لو ادخلها بلا نية
اغتراف فانه يحدث ظاهرها كباطنها يرتفع بالماء فلا يحتاج بعد خروجها الى امراره على ظاهرها بل له غسل
ساعدها بما فيها على المنقول المعتمد وسئل نفع الله بعلومه عما لو كان بكفيه نجاسة وغسلهما
معا هل يطهران ام لا بد لطهارتهما من غسل كل كف منفردا لانهما عضوان اذ حكم الخبث في الاستعمال وعدمه
حكم الحدث كما صرحوا به فقضية زوايد الروضة ان الماء اذا جرى من عضو المتوضي الى عضو آخر صار مستعملا على
الصحيح وفي هذه الصورة وجه شاذ فحكى في كتاب التيمم من البيان انه لا يضر لان اليدين كعضو انتهى
كلام الروضة لكن في مهمات الاسنوي ما لفظه قد سبق ان الماء اذا طهر احد اليدين لا يجوز نقله الى
تطهير الاخرى على المعروف فاذا استحضرت ما قالوه وجدته هنا متنافيا يقع فيه كل مفترق ولا يمر

بالبال فتامله ولا اظن احدا ههنا يوجب ما يقتضيه تلك المقالة وح فيكون مخالفا والصواب ما دل عليه كلامهم هنا انتهى فان في المهمات دال على الطهارة في المسئلة المسئول عنها فهل هو كذلك وح يكون كلامه الروضة محمولا على غير صورة الكفين ويكون ضعيفا فاجاب بقوله ان صب الما على الكفين المتنجسين معا ولم يتقاطر من ما احدهما المستعمل على الاخرى شئ ارتفع حدثهما اذ لا موجب للاستعمال ح لما تقرر ان الفرض ان الما صب عليهما معا مع انفصال كل عن الاخرى واما اذا صبت عليهما معا واحدهما اسفل من الاخرى يجري الما على العليا ثم على السفلى فلا تطهر الا العليا دون السفلى لان الما الواصل اليها مستعمل لانفصاله عن محله وقد تقرر ان كلا من اليدين في هذا الباب عضو مستقل وزعم الوجه الشاذ انه لا ترتيب بينهما فكانا كبدن الجنب يرده كما بسطته في شرح العباب بان الترتيب انما سقط ثم للعسر فلم عاينه جعل بدنه كعضو واحد مطلقا واما سقوطه هنا فهو لاتحاد الاسم واتحاده لا دخل له في جعل الانفصال الحسي كغيره بخلاف المشقة وانت مع هذا الذي تقرر في الفرق تعرف هذا الوجه لقوة قياسه فدعوى الروضة فيه شذوذه فيها نظر الا ان يجاب بانه شاذ نقلا لا معنى ولا ينافي ما تقرر قول القاضي وتبعه البغوي وغيره لو كانت نجاسة فمر الما على احداهما ثم على الاخرى طهرتا لان صورة المسئلة كما بينته في الشرح المذكور ان يكونا على بدن واحد ويجري الما على الاتصال وكذا ان انفصل وكان المحلين قريبين بحيث يغلب التقاذف من احدهما الى الاخر اخذا مما قالوه في الجنب اما اذا تباعدا ولم يجر على الاتصال فان الجنب الثاني لا يرتفع لان الما صار مستعملا بانفصاله المذكور وانفصاله من اليد الى الاخرى كهذا الانفصال الضار الا الانفصال في احد الصورتين الاوليين فتامله واما ما نقله السائل عن المهمات فانه لم يذكره على عبارة الروضة التي ساقها السائل واعاد ذكرها على قولها في باب الوضوء من يدخل يده في الانا ولم يتيقن طهارتها ما يكره له ذلك قبل الغسل فقال عقبه لكن فيه امور احدها ان لغيره بقوله ولم يتيقن طهارتها ما يدخل فيه اربعة اقسام وهي تيقن النجاسة وظنها وتوهمها واستوى الامرين ودخولها صحيح الا القسم الاول ثم قال الامر الثاني قد سبق في الطهارة ان الما اذا طهر احدى اليدين الى آخر ما ذكره السائل وهو كلام غير مستقيم وان نقله غير واحد واقروه وبيان ذلك ان كلامه ان كان في الخبث بان كان يداه نجستين لم يخل اما ان يغترف بيده الى اليد الاخرى من ما كثير او قليل فان كان الاول طهرت اليد بغمسها فيه بشرطها وان كان الثاني فالما كله صار نجسا فلم يصح ما قاله في صورة الخبث فان قلت يمكن تصويره بان يدخل يده في الكثير وابطها لبقا وصف النجاسة المحل الازالة قلت هذا نادر ولا مشقة فيه فلا يضر وعليه كلامه وان كان في الحدث بان يكون مراده فرضه لكن في الاغتراف بيده الى الاخرى بعد كمال غسل الوجه لم يخل ايضا اما ان يغترف من كثير او قليل فان كان الاول فقد ارتفع حدثه بدخولها فيه فالما الذي فيها غير مستعمل فيصح ان يطهر به الاخرى وان كان الثاني فان لم ينو الاغتراف ونواه فالذي بيده يطهرها ولا يرفع حدث الاخرى على نقله اليها ثم ان كان نوى الاغتراف احتاج الى غرفة ثانية لليد الاخرى اذ لم يعتد بغمسها لاستعمال الما الاولى وهذا كله ظاهر معلوم من كلامهم في بحث المستعمل ولم يذكروا هنا ما يخالفه اصلا لان الذي ذكروه هنا ان ادخال اليدين في الانا مع عدم تيقن طهرهما مكروه وان نجس الما في صورة تيقن النجاسة وانتفت

الا

الاسنوي له رد جماعة كما بسطته في شرح العباب فليس في هذا اغتراف ولا مخالفة لما ذكره في بحث المستعمل من ان حدث اليدين منفصلة عن الاخرى في الحدث والخبث فاندفع قوله ولا اظن احدا هنا الخ وبان واتضح ان لا مخالفة بين الموضعين وان التصويب والاعتراض الذي ذكرهما في غير محلهما فتامل ذلك فانه مهم لان جماعة نقلوا كلام الاسنوي هذا وسكتوا عليه وهو عجيب لوضوح فساده كما يظهر بادنى تامل فان قلت قد يقع لبعض الناس انه يغترف بيده المتنجسة من القليل ليطهر الاخرى ولبعضهم ان يغترف من القليل بلا نية اغتراف لتطهير يده الاخرى قلت لا يسع الاسنوي ان يفرض في هذه ما توهمه كلامهم هنا ان هذا الما يطهر يده الاخرى ولم يبالوا بهذا الايهام لو فرض وجوده والا فالصواب انه لا ايهام لما علم مما قدمته ان حكم ذلك معلوم من كلامهم في المستعمل ومثل هذا السفساف لا يورد على الايمة فان قلت قد يقع ايضا ان بعض الناس يدخل يده بنية الاغتراف فياخذ بها الما ليطهر الاخرى وهو انما نواه بها انه صار مستعملا برفعه حدثها قلت لا يصح فرض كلام الاسنوي في هذه ايضا لان سلب الطهورية فيها هو صريح قول الروضة ان الما اذا تحرك من عضو المحدث الى عضو اخر صار مستعملا فكيف يصح خلاف ذلك الموافق للوجه الشاذ المتقدم قريبا وتسيير هذه الصورة مع بيان عدم تاتي كلام الاسنوي فيها بان مفاد عبارته هذه كما تقرر وتعلمه بتاملة لكلامه يظهر لك اندفاع قول السائل فما في المهمات الخ ووجه اندفاعه ما تقرر انه غير صحيح بكل معانيه وبفرض صحته فهو في الاغتراف والمسئول عنه ليس فيه اغتراف واندفاع قوله اعني السائل وحينئذ يكون كلام الروضة الخ ووجه اندفاع هذا ايضا ان كلام الروضة يشمل الاغتراف لحدث اليدين والصب عليهما بالصب الما الى الاخرى وكله صحيح لا غبار عليه فتامله يظهر لك الصواب ان شا الله تعالى وسئل نفع الله به ايما افضل الانهار فاجاب بقوله نيل مصر لما رواه ابن ابي حاتم عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما نيل مصر سيد الانهار سخر الله له كل نهر من المشرق والمغرب وسئل رضي الله عنه ايما افضل ما زمزم او الكوثر فاجاب بقوله قال شيخ الاسلام البلقيني ما زمزم افضل لان الملايكة غسلوا به قلبه حين شقوه ليلة الاسرا مع قدرتهم على ما الكوثر فاختياره في هذا المقام دليل على افضليته ولا يعارضه ان عطية الله لاسمعيل والكوثر عطية الله لنبينا لان الكلام في عالم الدنيا لا الاخرة ولا مرية ان الكوثر في الاخرة من اعظم مزايا نبينا صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم قال الله تعالى انا اعطيناك الكوثر بنون العظمة الدالة على ذلك وبما تقرر علم الجواب عما اعترض به على البلقيني وسئل رضي الله عنه عن روث الفيران اذا عمت البلوى بها في بلاد مليبار هل يعفى عنها لان عموم البلوى بها اكثر واظهر من ذرق الطيور اولا فاجاب نفع الله به بقوله صرح البغوي في نوعه بانه يعفى عن النجاسة التي على منفذ الفارة اذا وقعت تلك الفارة في ما قليل او مايع ونقله ابن الرفعة في الكفاية عن الاصحاب ولما ذكرته يؤخذ من ذلك بالاولى العفو عما يلقيه الفارة في بيوت الخلية من الما عن بعدها اذا وقع في مايع وعمت البلوى بها

من العفو عن بعر الشياه الواقع في اللبن حال الحلب لكن في هذا نظر فان الاحتراز لا يعسر عن ذلك تعسره الجعة عما
قبله وما بعده ونقل ابنه عن بعض مشايخه انه يعفى عن مماسة العسل للكوارة المجعولة من روث البقر
وغيره انتهى المقصود من عبارة شرح العباب وبها علم ان القزاري وهو من معاصري النووي
رحمهما الله تعالى قائل بالعفو في صورة السؤال وهو متجه في المعنى لكن ظاهر كلام الاصحاب
خلافه وعليه فيفرق بينه وبين ذرق الطيور بان البلوى بها عامة في كل محل ويتعذر الصون
عنها ولا كذلك الفيران فان البلوى بها تختص في بعض الاماكن ومع ذلك يسهل الاحتراز عنها بتغطية
الاواني واحكام غطائها ولهذا امر سهل لا مشقة فيه ثم لم يسمح الاصحاب بالعفو عن زبل الفيران
وان سمحوا بالعفو عما على منافذها الحاقا لها بسائر الحيوانات في ذلك فينبغي لذوي الورع الاحتياط
والتحرز عما وقع فيه بعرها ولا يقلد القزاري في العفو عنه لما علمت ان كلام الاصحاب ظاهر في رده
والله اعلم

باب النجاسة

سئل رضي الله عنه ونفع بعلومه وبركته المسلمين سأله قال
ساكت هذه المسألة وقع في نفسي سببها شيء مع كثرة النقل فيها فتوى وغيره وهي انهم ذكروا ان
الشعر طاهر ما لم يعلم كونه من غير مذكاة دون بقية اجزاء الحيوانات التي لا تصير اجزاؤها طاهرة الا
بالذكاة ونحن نجدهم يأتون بالسمن من الحبشة وغيرها وكذا الزباد من السواحل في بطاط وقرون
من بلد فيها مسلمون وكفار ونخالص لجدهما يأتي به المسلم او غيره ويشتريه المسلم او غيره وكالمستغار
عكة تباع وانصبتها عظام او بعضها وفي نفسي من هذه الكرفان عظام صيد البحر طاهر فكيف يقال
بالنجاسة مطلقا في العظام بينوا ذلك وابسطوه فاجاب من ان ما نقلتم من ان الشعر طاهر ما لم
كونه من غير مذكاة دون بقية اجزاء الحيوانات التي لا تصير اجزاؤها طاهرة الا بالذبح فلم اره في كلام احد
من الائمة وكان وجهه ان الشعر ونحوه الصوف والوبر والريش اذا كان من مأكول وانفصل في
الحيوة يكون طاهرا بخلاف نحو القرن والعظم والظلف فانها لا تكون طاهرة من المأكول الا اذا انفصل
بعد الذبح دون ما اذا انفصلت قبله فقد عهد لنحو الشعر حالة يحكم له فيها بالطهارة مع الحكم بالنجاسة
في تلك الحالة لنحو العظم فنتج افتراقهما بهذا الفرق وان لم يخل لكنه لا يجدي ما ذكره من الحكم بالطهارة
لنحو الشعر والنجاسة لنحو العظم فان هذا الفرق انما يتاتى في نحو شعر علم حاله ونحو عظم كذلك وهذا
كلام فيه انما الكلام فيما جهل حاله منهما فلم يدر هل هو من مأكول او من غيره او انفصل قبل الذبح او
او في حال الحيوة او الموت وكل منهما محتاج على حد سواء لانا نظرنا الحالة اتصالهما فيهما طاهران او الحالة
انفصالهما بعد الذبح وهما من مأكول فهما كذلك او بعد الموت فهما نجسان او في حالة الحيوة مستوي
لان الفرض اننا لم نعلم هل هما من مأكول او غيره فثبت ما قلناه من انهما عند الجهل بحالهما على حد
[...] الا ان يقال بطهارتهما او نجاستهما والذي يظهر ان الكل طاهر ما لم يتحقق انه من غير مأكول وانه ا[...]
[...]ذ وذلك لانا تيقنا طهارته عند اتصاله وشككنا في موجب نجاسته وهو كونه من [...]
[...]ته او في حيوته بالنسبة لنحو العظم والاصل عدمه ومما يحسنه ضعف [...]
[...] اصل ما في المجموع وغيره فيما عن الاصحاب ان الاصل واليقين لا يترك [...]
[...] خاصة وبعضها اذا احتف كان داخلا في القاعدة فلو كان معه [...]

عصير مما اصله الطهارة وتردد في نجاسته لم يضر تردده وهو باق على طهارته سوا كان تردده بين
الطهارة والنجاسة مستويا او ترجح احتمال النجاسة حتى غلب على الظن الحكم بها فلانه لا يلتفت اليه وان
استند الحكم بها الى سبب معين لا بقيد الاتي كالمقبرة شك في نبشها وثياب مدمنين بالنجاسة ومدمني
الخمر والصبيان والمجانين والقصابين والجوخ وقد اشتهر عمله بشحم الخنزير والورق ينشر طبعا على الحيطان
النجسة والخرق الجر خلافا لمن قطع بنجاسته كالماوردي وغيره نظرا لاطراد العادة باستعمال السرجين فيه
والجبن المجلوب من بلاد الفرنج وان اشتهر عمله بانفحة الخنزير او الملح الذي يجلدها والفراء السنجاب ونحوها
وان اشتهر انها لا تذبح وانما تخنق فكل هذه محكوم بطهارتها عملا بالاصل نعم يكره استعمال ما غلبت
فيه النجاسة ثم محل العمل بالاصل اذا استند ظن النجاسة التي غلبت لحسنها لو لم تستند الى علامة تتعلق
بالعين فيعمل بها كما لو رأى ظبية تبول في ماء كثير فوجده عقب البول متغيرا او شك في ان تغيره به او بنحو طول
المكث ولحتمل تغيره به فحينئذ يحكم بنجاسته عملا بالظاهر لاستناده الى سبب معين كخبر العدل بخلاف ما لو
لم يجده عقب البول متغيرا بان غاب عنه زمنا ثم وجده متغيرا او وجده عقب البول غير متغير ثم تغير ولم
يقل اهل الخبرة ان تغيره منه او وجده عقبه متغيرا ولم يحتمل ما تغيره به لقلته فانه في هذه الصورة
كلها طاهر لان الاصل لم يعارضه شيء وكما لو وجد قطعة لحم مكشوفة متغيرا او كانت في اناء وخرقة
لكن فيه من لا يحل ذبيحته ومن تحل ذبيحته سوا استويا او غلب من لا تحل ذبيحته فانها لا تحل عملا بالظاهر
اما عند غلبة من لا تحل ذبيحته فواضح واما عند استوائهما فتغليبا للمانع بخلاف ما لو كان من تحل ذبيحته
لانه يغلب على الظن انها ذبيحة مسلم وكما لو جرح صيدا فغاب عنه ثم وجده ميتا فان وجد الموت عقب الجرح
احيل على السبب والا فلا ففي هذه المسائل الثلاث ونحوها عن مسألة الظبية وما بعدها حكم فيها
بالنجاسة او عدم الحل على خلاف الاصل لسبب قوي اقتضى ذلك وهو العلامة المتعلقة بالعين الظاهر
اثرها بخلاف غيرها مما مر ونحوه فانه لم يوجد فيه سبب قوي كذلك يقتضي الخروج عن الاصل فحكم
بطهارته على الاصل فكذا يقال في نحو الشعر والعظم الاصل فيه الطهارة ولم يوجد سبب قوي كذا يخرجه
عن الاصل نعم قد يرد ما اخرجه عنه نظير ما تقرر في مسألة القطعة اللحم المذكورة قلت لا اثر لما تقرر
في قطعة اللحم انما هو بالنسبة لحل اكلها وعدمه كما تقدمت الاشارة اليه لغرض الحكم في حل الاكل وعدمه
اما بالنسبة للنجاسة فلا كما صرح به بعض محشي المنهج حيث قال عقب التفصيل في القطعة اللحم وهذا
بالنسبة للاكل اما لو اصابت شيئا فلا ينجسه انتهى فان قلت ما الفرق بين حل الاكل وحرمته والطهارة
والنجاسة قلت يفرق بينهما بان الاصل في اللحم حال اتصاله في حال الحيوة حرمة اكله فعملنا فيه بالاصل
المذكور حتى يوجد سبب قوي يقتضي نجاسته ولم يوجد ذلك فيه فابقيناه على اصله ولم ينظر الى ان
ما يوجد منها مرميا مثلا الغالب انه يكون مرميا على نجاسة الغالب لكن يظهر فرقان ما بين حل الاكل
وحرمته والطهارة والنجاسة فلا يشكل عليك بعد ذلك احدى المسالتين على الاخرى وما قلناه في قطعة
اللحم يأتي نظيره فيما قالوه في صيد جرحه فغاب عنه ثم وجده ميتا وهذا الفرق الذي ذكرته هنا اتضح
قولي في شرح مختصر الروض بعد ذلك التفصيل وهي طاهرة مطلقا الا ان تكون قطعة اللحم مرمية بلا اناء
يغلب على الظن انها ميتة بخلاف هذه الظاهر الثاني انتهى وبما قررته يعلم الجواب عن شق السائل حفظه الله

ولحو ذهن ما توني بالسمن الخ وحاصل الجواب عن ذلك المعلوم ظاهر ايضا وان القول بنجاسة ذلك
صحيح لما علمته على انه يحتمل ان القائل بالتفصيل بين نحو الشعر ونحو العظم جرى في ذلك على
مذهب عمر بن عبد العزيز والحسن البصري ومالك واحمد واسحق والمزني وابن المنذر فان هؤلاء
ذهبوا الى ان الشعر والوبر والصوف والريش من الميتة طاهرة والعظم والقرن والسن والظفر
نجسة وقال اخرون ان هذه نجسة لكنها تطهر بالغسل وقد استوفي في شرح المهذب حكاية
الخلاف في ذلك والاستدلال لمذهبنا من ان الحيوان الحل الجميع بالموت هذا محل بسطه وعلى التنزل
فالقول بما مر من ان نحو العظم نجس ما لم يعلم انه انفصل من مذكاة فلا نقول بنجاسة السمن
والزباد ووعائهما وانفحة السغار لانا نعلم بالضرورة ان من ذلك ما هو من مذكاة وما هو من غيره
وقد صرحوا بانه لو اشتبه اناء بول باواني بلد او ميتة بمذكيات بلد كان له الاخذ منهما ما شاء بلا اجتهاد والا
واحدا وذكر الاناء مثال فلو اشتبه الكثير من ولحد ما عدا العدد المشتبه فكذا يقال هنا فقد
اشتبه اعيان نجسة باعيان طاهرة فيجوز الاخذ منها بلا اجتهاد والحكم بنجاسة بعضها على التعيين
وقد نقل في المجموع عن ابن الصلاح ما يويد ذلك فانه نقل عن الشيخ ابي محمد الجويني انه بالغ في ذم
من يغسل فاه بعد اكل الخبز زاعما ان الحنطة تداس بالبقر وهي تبول وتروث عليها ايام طويلة
وعن الشيخ ابو عمرو بن الصلاح انه قال والفقه في ذلك انا ما بايدي الناس من القمح المتنجس بذلك قليل
جدا بالنسبة الى القمح السالم من النجاسة فقد اشتبه او اختلط في قليل متنجس بقمح طاهر لا ينحصر
ولا منع من ذلك بل يجوز التناول من اي موضع اراد كما لو اشتبهت اخته بنساء لا ينحصرن فله نكاح
من شاء منهن وهذا اولى بالجواز انتهى وبه يتايد ما ذكرته وان كان مبنيا على ضعيف وهو ان بول
البقر على الحنطة مثلا وهي تدوسها لا يعفى عنه والصحيح انه يعفى عن ذلك والله سبحانه اعلم بالصواب
وسئل عن رطوبة الفرج المنصوص على طهارتها هل تشمل الرطوبة الواقعة حال الجماع التي قد تخرج
في بعض الاحيان ام لا **فاجاب** حشرني الله في زمرته بان الذي صرحوا به ان رطوبة فرج الحيوان طاهرة
ان كانت في الظاهر وهي ما يوجد عند ملتقى الشفرين ولا فرق في طهارة هذه بين المنفصلة والمتصلة
خلافا للموهم فيه بخلاف رطوبة الباطن الذي وراء ملتقى الشفرين فانها نجسة لكن لا يحكم بنجاستها الا
ان انفصلت لان ما في الجوف لا يحكم بنجاسته حتى ينفصل ومع ذلك فلا يحكم بنجاسة ذكر المجامع لان
الاصل عدم خروج الرطوبة الباطنة التي هي نجسة فان علم خروجها مع الجماع تنجس ظاهر الفرج وذكر المجامع
فعلم ان الرطوبة الخارجة حال الجماع ان علم انها من الظاهر او شك هل هي منه او من الباطن حكم بطهارتها
وشملها قولهم ورطوبة الفرج طاهرة وان علم انها من الباطن كانت نجسة كما صرحوا به ولم يشملها كلامهم الاول
والله سبحانه اعلم **وسئل** رضي الله عنه عما يخرج من العقرب حال قتلها هل هو دم ام لا وهل يعفى عنه
لو خالطته رطوبة اجنبية فانه قد عم الابتلاء بقتل العقرب في المسجد مثلا في ما يخرج منها رجل المتطهر
حال رطوبتها ام لا يعفى عن ذلك **فاجاب** رضي الله عنه الذي صرح به اصحابنا ان العقرب ليس له
دم يسيل قال الغزالي وخرج بيسيل ما فيه رطوبة حرانها رقة بالسيلان فلا اثر لها لانها لا تسمى دما
اذ الدم ما يجتمع في عرق ويحتبس بفتق ذلك العرق اي ومع كون هذه الرطوبة لا تسمى دما وهي نجسة

فلو تحقق

١٦

فلو تحقق بقتلها في المسجد اصابة هذه الرطوبة شيئا من اجزائه حرم قتلها فيه وكون الشارع ندب الى قتلها
لا يقتضي ان ذلك عذر في عدم تنجس المسجد واذا اصابت هذه الرطوبة بدن المصلي او ثوبه عفي عن
قليلها كدم الاجنبي بل اولى نعم يشترط ان لا يلاقيها رطوبة اجنبية لكن الرطوبة الحاصلة عن ماء
الوضوء والغسل مما يضطر اليه فانه لا يمنع مما قالوه العفو عن ذلك والله اعلم **وسئل** امدنا الله
من مدده ما الحكمة في تنجس الكلب وهل سم الحيات ونحوها نجس **فاجاب** افاض الله علينا من فيض
مدده الحكمة في تنجس الكلب التنفير مما كان يعتاده اهل الجاهلية من القبائح كنحو اكله الكلاب وزيادة
الفها ومخالطتها مع ما فيهما من الدناءة والخسة المانعة لذوي المروات وارباب العقول من معاشرة
من تحلى بها ومن ثم حرم الجلوس على نحو جلد النمور والسباع ونحو ذلك كان فعل المتكبرين من الجاهلية
فنهى الشارع عن التاسي بهم في ذلك فلم يكن في التاسي بهم هنا ما ليس فيه من الدناءة ثم كان تحريمه
للنجاسة وهنا لحرمته فقط وسم نحو الحيات نجس كما صرح به جمع متقدمون ومتاخرون والله سبحانه
اعلم **وسئل** رضي الله عنه هل يجوز التداوي بحافر الميتة وعظمها **فاجاب** يجوز التداوي
بسائر النجاسات صرفها ومخلوطها الا الخمر فلا يجوز التداوي بصرفها ويجوز بمخلوطها **وسئل** رضي الله
عنه عمن تنجس بكلبيته فما حكمه **فاجاب** نفع الله به ان كانت النجاسة حكمية طهرت بمرور الماء
عليها سبعا مع التتريب وان كانت عينية لم تطهر الا اذا زالت العين وصفاتها ثم غسلت سبعا احداهن
بالتراب فلو فرض ان العين لم تزل الا بست غسلات كانت كلها غسلة واحدة على الصحيح والله اعلم **وسئل**
رضي الله عنه اذا كحل بنجس هل يجب عليه غسل باطن عينيه **فاجاب** يجب غسل باطن العين من النجاسة بخلاف
الحدث الاصغر والاكبر لندرة النجاسة وتكررهما فلو امر بغسله فيهما ادى ذلك الى ضرر ومن ثم لم يندب
غسله فيهما لانه لم ينقل خلافا لقول جمع من اصحابنا بندبه ولا حجة لهم في نقل الشافعي رضي الله عنه لانه
ليس ظاهرا في ذلك كما قاله في شرح المهذب ولا في فعل ابن عمر رضي الله عنهما لانه مذهب له بل صرح
الدارمي بكراهة غسل باطن العين لتاذيه به اذ هو خفيفا والوجه تحريمه ثم رايت الاذرعي اشار اليه
على ان بعضهم اخذ بقضية اطلاق الدارمي فصرح بكراهته وان لم يتاذ به لان من شانه ان يتضرر به والله
سبحانه اعلم **وسئل** نفع الله بعلومه وبركته اذا اكل لحم كلب او شرب لبنه فاخرجه من اسفل على
صورته هل يجب تسبيع المخرج او يكفي غسلة واحدة **فاجاب** رضي الله عنه من اكل لحم كلب مثلا طهر
فمه بالتسبيع ويكفيه في المخرج الاستنجاء من فضلته ولو بالحجر ونحوه لزوال الحكم المغلظ باستحالته قال
الروياني بعد نقله ذلك عن الشافعي وعلى ذلك العمل في جميع البلاد تشكيك النفس فيه من الوسواس انتهى
ويويده ان المستحيل في المعدة كالمستحال اليه طهارة ونجاسة الا ترى ان اللبن النجس لما استحال النفحة
صار مثلها في الطاهرية فكذا اللحم المغلظ لما استحال غائطا صار مثله وبهذا يرد على ابن العماد قوله
لو بقيا لزمه اعادة تسبيع فمه وتتريبه الا ان يحمل على انه خرج منه قبل الاستحالة ومع ذلك ففيه
نظر ايضا لما مر من نجاسة القيء بمجرد وصوله للمعدة وان لم يتغير اعطاء له حكم ما فيها بمجرد ملاقاته لها فلم
يفرقوا بين استحالته وعدمها ويويده ايضا ما اقتضاه قول الزركشي النجاسة ما دامت في الباطن يحكم
عليها بحكم النجاسة في ابطال الصلاة ولا الحكم لها في تنجيس ما لاقاها وما لاقته من نجاسة هي اغلظ

لا اثم

من انه لو شربت شاة ماء متنجسا بمغلظ فذبحت فورا لم يجب تسبيع ما وصل اليه ذلك الماء والفرق
بين الفم والسبيلين حيث يجب تسبيعه دونهما كما مر وان تخرج المأكول على هيئته فانهما لا يتغير
حكمهما بدليل ما لو اكل نجسا غير مغلظ يجزيه الحجر وبتعين غسل الفم بالماء ويفرق بين هذا وسقي
الكلب ملحا فانه لا يتغير حكمه بل هو باق على تغليظه في حال انقلابه الى الملح ايضا بان محل النجو ور
التخفيف فيه رخصة فمع ذلك التخفيف المغلظ وغيره لعدم تعرض النصوص فيه للفرق وبينهما بل
ويتبعه التخفيف في غيره الا ترى ان عذرة لحم المغلظ الخارجة من محله لا تسبيع على مماسها كما اقتضاه
اطلاق النص واما قول البلقيني يجب التسبيع والتتريب حتى في الفرج فضعيف وقد بينت ما في
كلامه في شرح العباب والله اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه عن مسئلة صورتها سئل قاضي
مكة المشرفة برهان الدين ابراهيم ابن ظهيرة رحمه الله عن الامعاء من الشاة ونحوها هل يجب غسلها بعد
ازالة الفرث منها ام يعفى عنها وهل صرح احد من الائمة بذلك فاجاب القاضي المذكور بقوله يجب
فيها بعد ازالة الفرث الغسل ولا يعفى عما هنا لكن الاثر اذ لا مشقة في ذلك وقد صرح الامام بدر الدين
الزركشي بما يدل على ذلك في الكلام على الانفحة استطرادا والله اعلم جوابه وسئل الشيخ الامام السيد
فعلى هذا اذا وجدنا على ثوب كان عليه نجاسة اثر الغسل ونحو ذلك فهل يكفي عن السؤال عن طهارته
كالامعاء المسئول عنها والمجيبون اذ لكم بيانا نا شافيا اثابكم الله الجنة فاجاب نفع الله به اما ما في
المجيب الاول من عدم العفو عن الاثر فصحيح وقد ذكرت في شرح العباب وغيره ما يوافقه وعبارة
شرح العباب وافتى جمع يمنيون بان ما يبقى في نحو الكرش مما يشق غسله وتنقيته منه ويعفى عنه
بل بالغ بعضهم فقال الذي عمل من علمت من الفقهاء وغيرهم جواز اكل المصارين والامعاء اذا انقيت مما
فيها من الفضلات وان لم تغسل بخلاف الكرش انتهى وفيه نظر والوجه انه لا بد من غسلها اذ لا مشقة
في ذلك وانه لا بد من تنقية نحو الكرش مما فيه ما لم يبق فيه ريح يعسر زواله انتهت عبارة شرح العباب
وما ذكره السمهودي من انه لا يجب السؤال فهو متجه وهو الذي عليه اجماع الفعل ممن يعتد بهم وعن
للعادة المطردة انها لا تطبخ الا بعد غسلها وتنقيتها بل ويزيد المبالغة في نظافتها ولا يقاس بها
الثوب اذا علمنا نجاسته ثم رايناها مغسولة مطوية ولم ندر من غسلها بل نحكم مع ذلك ببقائها على
نجاستها الا ان قياس ما قالوه في الهرة انه اذا غابت عنا وامكن تطهير فمها لا ينجس ما وقعت به
لكن الحكم ببقائها على نجاستها استصحابا للاصل الذي علمناه ويفرق بينها وبين الكرش بان ذلك
سومح فيه للمشقة في السؤال عنه واطراد العادة بانه لا يطبخ الا بعد غسله وتطهيره والثوب لا مشقة
في السؤال ولا تطرد العادة فيه بمثل ذلك فكان الوجه عدم الحاقه بالكرش فيما ذكر والله اعلم وسئل
ايضا رضي الله عنه سؤالا صورته اذا كان موضع من ارض او ثوب مثلا متنجسا فوقع على ذلك المتنجس
ماء فهل يطهر ذلك فقط ام لا يطهر الا بغسل الجميع فاجاب بقوله اذا وضع الماء على بعض
المتنجس فان كانت نجاسته حكمية طهر ما اصابه الماء وان كانت عينية وزالت في غسل الباقي
ادخال جزء مما اصابه الماء والله اعلم وسئل رضي الله عنه عما اذا كان مات النحل وفيه عسل فهل
ينجس فاجاب القياس انه لا ينجس لان ميتتها لا تنجس ما مسته والله اعلم وسئل رضي

عنه

عنه عما صورته فرض آدمي متولد بين آدمي وكلب فما حكمه فاجاب بقوله الوجه كما اقتضاه صريح
كلامهم وصرح به بعض المتأخرين انه يكون نجس العين ويتعلق به الاحكام الشرعية حتى ازالة النجاسة
وحرمة دخول المسجد الجامع امن التلويث ويغتفر نجاسته بالقياس الى ما يتعلق به ويعتبر بالنظر
الى غيره ولو لحق ونحوه فيما يظهر قال بعضهم والظاهر انه لا يجوز الاقتداء به لان صحة صلاته لمكان
الضرورة ولا ضرورة الى الاقتداء انتهى وفيه نظر ومقتضى قولهم كل من صحت صلاته من غير اعادة
يصح الاقتداء به صحة القدوة به وهو الاوجه لانه لا اعادة عليه فهو كالسلس والمستحاضة وسئل
رضي الله عنه عن ثوب به نجاسة معفو عنها كدم براغيث فوقع فيه نجس آخر غير معفو عنه واريد
غسله فهل يجب ايضا ازالة المعفو عنه تبعا ام لا لانه قد يعسر زواله وقد يشق لكثرته فاجاب
بقوله قضية كلامهم انه يجب عليه ازالته لكن افتى بعض اليمنيين بخلافه وعلله بانه قد يخشى المعفو عنه
بالتطهير فضلا انتشاره بالعرق ونحوه وان تخيل متخيل ان الماء يتاثر بوصوله الى المعفو عنه ثم يسري
الى باقي الثوب فقد ذكر البغوي انه اذا كان على موضعين متفرقين من بدنه نجاسة فصب الماء على اعلاها
ثم عليه ثم انحدر للاسفل فانهما يطهران جميعا فاذا كان الماء فيما ذكره يطهر النجس الاسفل مع انه قد طهر الاعلى
ولم يتاثر به فصورتنا اولى بعدم التاثر هذا ان كانت النجاسات على موضعين متفرقين والا فالذي
يظهر انه تجب المبالغة في الغسل بحيث يزول اوصافهما ويبقى ما تعسر ازالته من لون او ريح ويبقى النظر
فيما اذا بقي لون احدهما وريح الاخرى في محل واحد وكلام الاصحاب في غير هذه الصورة قد يفهم الطهارة
انتهى وفيه تامل لا يخفى على الفقيه وسئل عن رطوبة فرج المراة التي هي ماء ابيض متردد بين
المذي والعرق هل يفرق في طهارتها بين المنفصلة وغيرها وهل قول الاقفهسي في شرح منظومته
في النجاسات واما رطوبة الفرج فالصحيح طهارتها ما لم تنفصل معتمدا على تقييده بعدم الانفصال
حتى اذا انفصلت عن الفرج تكون نجسة وكذا نقل شيخنا العلامة موسى ابن زين العابدين عن
الخادم ما لفظه هذا كله في حال اتصالها فلو انفصلت ففي الكفاية عن الامام انها نجسة بلا شك يعني
بلا خلاف انتهى هل كلامه هذا في الرطوبة الخارجة من قعر الرحم الموصوفة بانها مترددة بين العرق
والمذي وفي الرطوبة الخارجة من الباطن فان كان في الاولى فكيف نحكم بنجاستها وهي مقيسة على
العرق والعرق طاهر مطلقا انفصل او لم ينفصل وايضا قال سيدنا الشيخ ابا اسحق الشيرازي ذكر في
المهذب ما يحكي الخلاف فيها ما لفظه ومن اصحابنا من قال انها طاهرة كسائر رطوبات البدن انتهى
ومعلوم ان رطوبات البدن طاهرة مطلقا وان انفصلت وعبارة الروض وكذا رطوبة فرج المراة
فالخبر نرجحه فانها طاهرة كعرقه ومنيه لكنه قال بعد ذلك واما الرطوبة الخارجة من باطن الفرج
نجسة انتهى فقوله باطن الفرج هذه العبارة عبر بها هو وغيره من العلماء نفع الله بهم ولكن هذا
الكلام يبقى الانسان معه في الحيرة العظيمة لان الرطوبة المختلف فيها المصحح فيها الطاهرة لا شك انها
تخرج من باطن الفرج وعبارة الجوجري بعد قول الارشاد وامنه شيخ من طاهر ومن هذا القسم رطوبة
الفرج مني طاهرة من الحيوان الطاهر نجسة من النجس قال في المجموع وهي ماء ابيض متردد بين المذي
والعرق قال واما الرطوبة الخارجة من باطن المراة فهي نجسة انتهى كلام الجوجري وعبارة الاسعاد

اما الرطوبة الخارجة من جوف المراة مثلا الى اخل الفرج فانها نجسة كما في المجموع والشرح الصغير ولم يحكم
بنجاسة ذكر المجامع لاصل الطهارة انتهى والمقصود من تفضلكم تحرير هذه المسئلة فان التفريق بين الانفصال
وعدمه في الرطوبة الخارجة من قعر الرحم فيه بعد عظيم وكذا لحوقهم اما الرطوبة الخارجة من باطن الفرج
المراة بحرة والناذ لكن توجروا ولم ازل استشكل كلامهم هنا في هذه المسالة **فاجاب** شكر الله سعيه
بقوله ماخذ الخلاف في طهارة الرطوبة ونجاستها هو كونها مترددة بين المذي والعرق فالقايلون
بنجاستها غلبوا شبهها بالمذي والقايلون بطهارتها غلبوا شبهها بالعرق كما هو مقرر في موضعه
ولما كان شبهها بالعرق اقوى لكونها مجرد رطوبة لا ينفصل غالبا كالعرق كان الحكم بالطهارة هو المعتمد ثم
المراد بالرطوبة المذكورة التي وقع هذا الخلاف فيها هي التي توجد عند ملتقى الشفرين وهذا المحل في حكم الظاهر
لانه يظهر عند جلوس الثيب على قدميها وتس ثم وجب غسله في الغسل من نحو الجنابة اما الرطوبة الخارجة من
الباطن الذي وراء هذا المحل فهي نجسة ولا فرق في طهارة الاولى بين المنفصلة والمتصلة واما الثانية فلا يحكم
بنجاستها الا ان انفصلت لان ما في الجوف لا يحكم بنجاسته حتى ينفصل واما ما وقع لابن العماد والزركشي من
تقييد الاولى بعدم الانفصال فهو وهم منشاؤه عدم التامل في كلام الامام وفي كلام ابن الرفعة الناقل لذلك
عن الامام فان ابن الرفعة وتبعه ابن النقيب في مختصر الكفاية لما شرحا التنبيه ورطوبة الفرج في ظاهر المذهب
وبيان وجه الخلاف فيها وتعليل الصحيح والضعيف قالا في اخر كلامهما بعد ان فرعا من ذلك ولو خرج من
باطن فرج المراة رطوبة قال الامام فلا شك في نجاستها وانما حكمنا بالطهارة لانا لا نقطع بخروجها انتهى
فتامل قول الامام وانما حكمنا بطهارته الخ وتامل صريح كلام ابن الرفعة في انه ذهل عن تقييد الاولى بحال
الاتصال يظهر لك ما قدمته وقد تبع ابن الرفعة في هذا السياق والحكاية لكلام الامام على هذا الوجه القمولي
فانه ذكر الخلاف في التي تخرج من قعر الرحم ثم قال قال الامام اما التي تخرج من الباطن فلا شك في نجاستها انتهى
وكذلك الاذرعي لكن بزيادة وعبارته قال الامام وتساهل الايمة في اطلاقهم الخلاف في رطوبة باطن الفرج
ومرادهم ان تلك الرطوبة هل يثبت لها حكم وهل ينجس ما خرج ثم قال ولو خرج من باطن فرجها رطوبة
فلا شك في نجاستها انتهى وكذلك الاذرعي ابن الملقن فانه حكى الخلاف في نجاستها وطهارتها ثم قال واما
اذا خرج من باطن فرج المراة الرطوبة قال الامام لا شك في نجاستها وانما حكمنا بالطهارة لانا لا نقطع بخروجها
انتهى فافهمت هذه العبارات الصريحة الصحيحة ان الذي قال الامام فيه بالنجاسة انما هو الرطوبة
الخارجة من الباطن وان المراد بالباطن غير المراد بقعر الرحم وان الامام نفسه قايل بالطهارة مطلقا
انفصلت او اتصلت ما لم يتحقق خروجها من الباطن والا كانت رطوبة الفرج الظاهرة والباطنة نجسة
اما الباطنة فواضح واما الظاهرة فلاتصالها بها وان الصواب خلاف ما دل عليه عبارة ابن العماد وخلاف
قول الزركشي هذا كله في حال اتصالها فان انفصلت ففي الكفاية عن الامام انها نجسة بلا شك يعني بلا خلاف
انتهى فقوله هذا كله في حال اتصالها ليس في محله لان الخلاف انما هو في الرطوبة الظاهرة وما ذكره الامام
انما هو في الرطوبة الباطنة كما علمته مما مر فكيف يعتد هذا بذلك ثم قوله بلا شك يعني بلا خلاف غير صحيح
فقد ذكر هو بعد في الخلاف في الماء الذي يخرج مع الولد واعتمد فيه النجاسة وهو من الرطوبة الباطنة قطعا
اذا تقرر ذلك واتضح الحق فيه وان الصواب بخلاف ما وقع لابن العماد والزركشي فلنرجع الى ما في السوال

فقوله

فقوله فان كان في الاولى فكيف نحكم بنجاستها وهي مقيسة على العرق مجاب عنه بان الكلام ليس في الاولى
كما تقرر موضحا ولكن هذا الكلام يبقى معه في الحيرة فان الرطوبة المختلف فيها الصحيح فيها الطهارة لا شك
انها تخرج من باطن الفرج مجاب عنه ايضا بما مر من ان الخلاف انما هو في الخارجة من المحل الذي يجب غسله وان
الخارجة من الجوف نجسة قطعا او مع خلاف ضعيف جدا ومن عبر عن الاولى بالخارجة برطوبة باطن الفرج اراد بالباطن
ما هو مستور وان كان من الظاهر وهذا هو مراد من عبر ايضا بقعر الرحم ومن عبر عن الثانية برطوبة باطن
الفرج ايضا اراد بالباطن الجوف فحينئذ فقول السايل لا شك انها تخرج من باطن الفرج ان اراد المعنى الاول
فمسلم وان المعنى الثاني فممنوع بتصريحهم بخلافه **وسئل** نفع الله بعلومه عن لفظ الخمر الواقعة
عند ذكر طهارة الخمر بالتخلل هل هو حقيقة او مجاز او محمول عليهما حتى يشمل النبيذ وهل يلزم من الحمل
عليها الجمع بين الحقيقة والمجاز معا في لفظ باعتبار واحد وهل الاصح طهارة النبيذ بالتخلل او لا وهل
المسكر المايع المجلوب من تجار النارجيل من غير اختلاط شي به حكمه حكم النبيذ او هو من النبيذ او هو خمر
كالمشتد من ماء العنب وما قولكم فيما اذا كان في اناء خمر فادخل فيها شي حتى ارتفعت ثم اخرج منها وعادت
كما كانت ثم تخللت فهل تطهر او لا وكذا اذا اصب عليها خمر وارتفعت الى الموضع الاول قبل الجفاف كما حكى عن
البغوي او بعد الجفاف ايضا وهل المعتمد قول البغوي او لا وما قولكم فيما اذا كان في اناء خمر ارتفعت فيه ثم
صب فيه خمر اخرى قبل غسله ثم نقلت منه الى اخر طاهر ثم تخللت فيه فهل نحكم بطهارتها او لا لملاقاتها
المحل المتنجس بالخمر في الاناء الاول وهل يفرق هنا بين ما اذا اصب قبل الجفاف وبين ما بعده او لا وهل الحكم
المتقدم في المسئلة التي قبلها مختص باناء التخلل او شامل له ولغيره **فاجاب** بقوله الخمر حقيقة
هي المشتد من ماء العنب ثم الحاق غيرها من الانبذة بها اما بطريق القياس لغة بناء على ان اللغة تثبت بالقياس
وهو ما عليه جمع محققون من اكابر اصحابنا كابن سريج وابن ابي هريرة وابي اسحق الشيرازي والامام
الرازي ونقله ابن برهان وابن السمعاني وغيرهما عن اكثر اصحابنا قالوا فاذا اشتمل معنى اسم وصف مناسب
للتسمية كالخمر اي المسكر من ماء العنب لتخميره اي تغطيته للعقل ووجد ذلك الوصف في معنى اخر كالنبيذ
اي المسكر من غير ماء العنب ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فسمي النبيذ خمرا فيجب اجتنابه باية انما الخمر والميسر
لا بالقياس على الخمر وعلى هذا القول فالنبيذ يسمى خمرا حقيقة فيشمله قول اصحابنا بطهارة الخمرة بالتخلل واما
بطريق القياس شرعا بناء على القول الاخر وهو ان اللغة لا تثبت قياسا وعليه بعض اصحابنا كامام الحرمين
والغزالي والامدي ونقله في المحصول عن اكثر اصحابنا وجمهور الحنفية فعليه لا يسمى النبيذ خمرا وان
اعطي حكمها فلا يشمله قولهم تطهر الخمر بالتخلل لفظا بل قياسا فعلم بما قررته ان لفظ الخمر على الاول مشترك
بين المسكر من ماء العنب والمسكر من غيره وعلى الثاني حقيقة في الاول مجاز في الثاني وان استعمال المشترك بين
معنييه خلاف في الاصول والاصح انه يصح لغة اطلاقه على معنييه معا بان يراد به من متكلم واحد
في وقت واحد ان امكن الجمع بينهما لكن ذلك مجاز لانه لم يوضع لهما معا وعن الشافعي رضي الله عنه وغيره
انه حقيقة نظرا لوضعه لكل منهما قال الشافعي وهو ظاهر فيهما عند التجرد عن القراين المعينة لاحدهما وفي
استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه الخلاف في المشترك فعلى الاصح يصح لغة مجازا ان يراد معا باللفظ الواحد
كما في قولك رايت الاسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع وقول الباقلاني لا يجوز ذلك لما فيه من

الجمع بين متنافيين حيث اريد باللفظ الموضوع له اي ولا وغير الموضوع له مردود بانه لا تنافي بين
هذين وقال بعضهم لم يمنع الباقلاني استعماله في حقيقته ومجازه وانما منع حمله عليهما بغير قرينة
قيل وموضع الخلاف ما اذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرته والا امتنع الحمل عليهما قطعا لان المجاز
لا يعلم تناول اللفظ له الا بتقييد والحقيقة تعلم بالاطلاق ولعله ابهم حينئذ لم يعم بالحمل عليهما والحمل
عليهما كما نقله الشافعي رضي الله عنه حيث حمل الملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء على الجس
باليد والوطئ فعلم انه يجوز الجمع بينهما بالحمل عليهما اي لفظ باعتبار ولحدوانه لا محذور في ذلك خلافا لما
توهمه كلام السائل نفع الله به ثم ما ذكرته اولا من ان الخمر حقيقة هي المعتصر من ماء العنب والنبيذ هو
المعتصر من غير ذلك هو ما حكاه الشيخان عن الاكثرين في الاشربة لكن في تهذيب الاسماء واللغات عن
الشافعي ومالك واحمد واهل الاثر رضي الله عنهم ان الخمر اسم لكل مسكر وعليه فلا يحتاج الى التخريج الثاني
على ان اللغة تثبت قياسا اولا وعليه ايضا فليس هنا جمع بين حقيقة ومجاز وعلى كل فطهارة النبيذ
بالتخلل كما بينته في شرح العباب وعبارته بعد قول العباب والا الخمر وكذا النبيذ في المختار من المعتمد فالمعتمد ح
الذي صرح به الشيخان كالاصحاب في بابي الربا والسلم فيه اتفاقا وعلى الصحة تارة والبطلان اخرى
في مسئلة الخلول المعتبرة الآتي بيانها في باب الربا فعلم انهم مصرحون بطهارة خل النبيذ بالتخلل وان ذلك
هو المعتمد مذهبا ودليلا اذ دليل نجسه خلافا لما توهمه تغير المتن كالسبكي بالمختار ومن ثم قال البغوي
كما نقله عنه ابن الرفعة والقمولي وغيرهما وان قال الزركشي لم اره في تهذيبه ولا في فتاويه اذا القى
في العصير ماء حال العصير طهر قطعا لان الماء من ضرورته وسبقه اي البغوي لذلك شيخه القاضي فقال
لو صب الماء في العصير واستحال الخل فهو طاهر انتهى ووجه كون الماء من ضرورته انه من ضرورة استقصاء
عصيره حتى يخرج جميع ما فيه اذ لو كلف الناس الاعراض عما بقي فيه لشق عليهم لان فيه تفويت مالية
عليهم فعلم انه من ضرورته بالنسبة لاخراج ما بقي فيه لا انه من اصل ضرورة عصره لسهولته بدونه
واذا استومح في هذا الماء وقطع فيه بالمسامحة كما عرفت فاولى ماء النبيذ لتوقف اصل العصر عليه وبما
وجهت كلامه اندفع اعتراض الزركشي عليه بقول الشيخين لو طرح عصير على خل فغلبه العصر والخمر
الخل فيه عند الاشتداد فانقلب خلا لم يطهر قال فاذا كان لا يطهر بخلط الخل مع انه من جنسه فاولى ان لا يطهر
في الماء انتهى وقد علمت انه لا مساواة فضلا عن الاولوية لان خلط الخل بالعصير لا حاجة اليه وخلط
الماء به مضطر اليه فضلا عن الاحتياج فكيف يشكل هذا بهذا وقول القاضي ابي الطيب لا يطهر النبيذ
بالتخلل لوجود الماء فيه ضعيف وان حكاه عن الاصحاب لما علمت من تصريحهم بخلافه وانه لا نظر لوجود الماء
فيه لانه من ضرورته كما تقرر وعجيب من السبكي حيث تبع البغوي على هذا هنا واعترضه في باب
الغصب بانه لا حاجة الى الماء على ان قوله لا حاجة الى الماء لعله سهو والا فالوجدان قاض بالحاجة بل
الضرورة اللهم الا ان يريد انه لا حاجة الى خل النبيذ ومع ذلك فالنظر اليه كما تأباه حلاته ولو حرم الا
في خل العنب لشق ذلك على الناس لانه قليل بالنسبة لخل غيره فان قلت ما قالوه في السلم والربا لا ينافي
ما قاله ابو الطيب لامكان حمل كلامه على ما اذا تحقق التخمر ثم التخلل وكلامهم على خلافه قلت وان
امكن ذلك لكن نادر غني التخلل من غير تخلل نادر كما يأتي عن الحليمي وغيره ان العصير لا يصير خلا من غير تخمر

الا في

٢٦

الا في ثلاث صور وهذه الثلاثة قليل نقلها فكان التخلل من غير تخمر نادرا جدا فلا يحمل عليه كلامهم بل
صرح الشيخان كما يأتي بانه لابد من توسط الشدة وسيأتي انه باعتبار الغالب وقضيته تعليل ابي
الطيب ان نبيذ الرطب يطهر بالتخلل قطعا انه لا ماء فيه كما قاله الشيخان كالاصحاب في الربا لكن منعه
الماوردي ومن تبعه وقالوا لا بد فيه من الماء ومال اليه الاذرعي ولا يبعد انه نوعان ثم رأيت ما
وجهت به كلام البغوي في الماء مصرحا به في كلام ابن العماد وحاصله انه اذا وضع ماء في العصير لحاجة
او استعجال التخلل فوجهان اي والراجح عدم الطهارة فان وضعه لحاجة طهر بلا خلاف لانه من
ضرورته كالخل ونحو البصل وبخلاف القاء ما بعد العصر فانه ليس من ضرورته ومراده بالقائه حال العصر
ما يصب على الثفل ليستخرج به ما بقي فيه من الحلاوة وبقية ماء العنب وسألت عن ذلك فقيل انهم
يستخرجون حلاوة الثفل بصب الماء مرتين ثم يصب ذلك على العصير ومثل ذلك ما يوضع على العصير من
الماء تكثيرا له وما يوضع فيه من السكر ونحوه تكثيرا للحلاوة ففي هذه الصور يطهر انتهى وتنزيله الضرورة
في كلام البغوي على الحاجة موافق لما قدمته وما ذكره في القاء الماء بعد العصر واضح اذ لا حاجة اليه فضلا
عن الضرورة وبه يرد ما ذكره في وضعه على العصير استعجالا للخل والصب الماء في العصير حال عصره
تكثيرا للخل او لاستخراج الحلاوة من الثفل فان لم يحتج لذلك غرضا صحيحا انتهى وما ذكره في الاولى
لعله مبني على رأيه الضعيف الآتي ان مصاحبة العين لا تضر لكن تعليله يفهم ان ذلك مبني على الاصح
وحينئذ فالوجه خلافه لان للخل الحاجة واي حاجة في ذلك وليس بجدي الغرض حاجة كما هو ظاهر انتهت
عبارة شرح العباب وحاصلها ان المنقول المعتمد طهارة سائر الانبذة بالتخلل لان الماء من ضرورتها
وان مثلها في ذلك ثفل العنب الذي يحتاج في استقصاء عصره الى ماء لانه من ضرورة استخراج بقية
ما فيه وان كل ما لا يحتاج اليه من طرحه فاذا تخلل ما طرح فيه لا يطهر وان وضع على الماء قبل التخمر
لان مصاحبة عين لا يحتاج اليها فنجسته ومثل الملح في ذلك نحو السكر الذي يوضع في العصير تكثيرا
للحلاوة فيضر الا ان فرض تخمر فانه يطهر بالتخلل ومنه يؤخذ انه لو عصر انبذة مختلفة ثم خلطها
وهي عصير فتخمرت ثم تخللت طهرت وهي غير بعيد ولا ينافيه كلامهم فيما لو طرح على الخل عصير لان
الخل يستحيل بخمره فنظر ثم للغالب بخلاف ما نحن فيه فان الكل يتخمر فاذا تخلل طهر ونظير كلامهم فيما
لو وضع خمر على خمر اخرى فانهما يطهران وان كانا من جنسين كما يأتي وان الرطب او العنب ولم يختلط به
ماء وتخمر ثم تخلل طهر خله قطعا ولم يأت فيه خلاف النبيذ لما علمت من الفرق ان ذلك فيه ماء وهذا لا
ماء فيه وكالخلاف السابق في الرطب المذكور في طهارة خله بالتخلل وانما هو في انه عصيره هل يأتي منه خل
من غير ماء او لا فالقائلون لا يأتي منه الا بالماء يقولون لو فرض انه اتي منه من غير ماء طهر قطعا فالخلاف
ليس في طهارته بفرض انه جاء منه خل فكذا يقال في جمار النارجيل وقول السائل مما تكلم فيما اذا كان
في آخر الخرج انه ذكرته في الشرح المذكور وعبارته قال البغوي وتبعه صاحب الانوار والغزي وان
تعقبه ابن شهبة بانه لم ير ذلك في كلام غيره وغيرها واعتمده او نقص من خرء الدنان او دخل فيه
شيء فارتفعت بسببه ثم انحدر فعادت كما كانت اي فلا تطهر الا ان صب عليها خمر قبل الجفاف حتى
ارتفعت الى الموضع الاول انتهى لكن عبارة اولئك في المسئلة الاولى وهي مسئلة النقص ولو اخذ

قصد على ان وضعهما على الاعصر كثير من اصحاب النبيذ او من الماء وما لا يحتاج اليه
قوله النارجيل اي انما بعلم بغير تخمر اذ النص قطعا بغيره ويتخلل طهر النبيذ بالتي فيه خلاف مع

منها شيئا وهي ولحيص تغير اللحم بالنقص لشموله لما لو كان بسبب تشرب الدن او انعقادها بواسطة
هوائه ولحوه والحكم بعدم طهارة الخل في هذه الصورة ليس بظاهر بل الذي يتجه الطهارة هنا نظير
الارتفاع بالغليان لان كلا ليس بفعل فاعل فيسومح به قال اعني البغوي واما لم يطهر في الحالة الاولى
وهي ما لو ارتفعت بفعل فاعل كان وضع في الدن ظرف فارتفعت بسببه اما الدن فلعدم الضرورة
واما الخمر فلاتصالها بنجس بخلافه في الحالة الثانية وهي ما لو غمر المرتفع قبل جفافه بخمر اخرى فانها
تطهر بالتخلل لان اجزاء الدن الملاقية للخل اخلا فيحكم طهارتها تبعا له انتهى وقوله قبل جفافه الذي
تبعه المهمات وغيره عليه يقتضي انها لا تطهر فيما لو غمر بها بعد جفافه وتعليله يقتضي خلافه قال
شيخنا شيخ الاسلام زكريا سقى الله عهده والموافق لكلام غيره انها لا تطهر مطلقا لمصاحبتها عينا وان
كانت من جنسها وقال غيره لعله تصوير لتحقق انغمار موضع الارتفاع ونظر بعضهم في كلام شيخنا المذكور
ولعل ماخذه قول الزركشي وابن العماد ولحترز الشيخان بفرضهما التفصيل الا في طرح العصير على
خل عما لو طرح خمر فوق خمر فانها تطهر ويحتمل التفصيل بين ان يكون الخمر من جنسها فتطهر ومن غير جنسها
كما اذا صب النبيذ على الخمر فلا تطهر انتهى وكان ما قالاه او لا هو منشأ ما افتى به بعضهم من اطلاق انه لا يضر
طرح خمر فوق خمر انتهت عبارة الشرح المذكور وبها يعلم ان الارتفاع متى كان بفعل فاعل فانها لا تطهر
اذا لم يغمر المرتفع بخمر اخرى وهذه الصورة لا نزاع فيها وانما النزاع فيما لو غمرها بخمر اخرى والذي يتجه
ترجيحه الطهارة ح سواء ما قبل الجفاف وما بعده لما علل به البغوي المقتضي ان فرضه الكلام قبل
الجفاف انما هو للتصوير لا الاحتراز وما ذكره شيخنا ينازع فيه كلام الزركشي وابن العماد فانهما ذكرا الطهارة
في ذلك على جهة نقل المذهب ابديا في مقابله احتمالا مفصلا وهو وان كان له وجه الا ان ما اطلقه
من الطهارة الموافق لعلة البغوي السابقة هو الحق بالاعتماد لانه المنقول وتعليل شيخنا المصاحبة العين
يجاب عنه بان تلك المصاحبة لا تضر لاشتراكهما من العينين في التخلل المقتضي للطهارة فليست كمصاحبة عين
غير خمر نعم قد يقال بخصوص مثالهما وهو النبيذ اذا وضع على خمر ومثله عكسه ان الاوجه فيه عدم
الطهارة لان النبيذية الماء فيه ذلك وضع للماء على الخمر بالحلية وقد سبق انه يضر وقد يجاب بانه لما اعتقد
فيه الماء الحلية كان كالعدم فلم يضر طرح ما هو فيه من النبيذ على غيره لانه تابع له ويغتفر في التبع ما لا
يغتفر فيه مقصودا وهذا الذي تقرر في مسئلة البغوي يجيء الطهارة فيما لو ارتفعت الخمر من دن ثم صب عليه
خمر اخرى قبل الجفاف او بعده ثم نقلت منه الى اناء طاهر وذلك لانه اذا علم ان المنقول فيما اذا اصبح على خمر
اخرى الطهارة مطلقا فاهنا كذلك لان صبها في الدن للتنجس بالخمر غايته انه كصبها في دن ارتفعت اليه
بفعل فاعل ثم نزلت عنه وقد مر ان ظاهر المنقول طهارته سواء اصبها عليه قبل الجفاف ام بعده وسواء
كانت من الجنس ام من غير الجنس على ما مر فيه على ما اعتمدناه في مسئلة البغوي واما على ما اعتمده شيخنا
فيهما من عدم الطهارة مطلقا فقياسه هنا النجاسة وانها لا تطهر بالتخلل مطلقا لان الشيخ جعلها ملاقاة
الخمر الاخرى كملاقاة العين الاجنبية والذي مر عن البغوي والزركشي وابن العماد وغيرهم انهم يفرقون بينهما
وان الفرق ان الخمر الاخرى تشاركا او لحقت في التخلل المقتضي لطهارتهما فلم تكن كالعين الاجنبية الذي لا تقبل
ذلك ومما تقرر يعلم الجواب عن قول السائل وهو الحكم للمتقدم الخ وهو انه لا فرق لما تلي عليك وايضا

ميتنا

ميتنا وفي الانوار لو نقلت من دن الى آخر طهرت بالتخلل قال البغوي بخلاف ما لو اخرجت منه ثم صب
فيه عصير فتخمر ثم تخلل لا يطهر انتهى ولا ينافي ما تقرر في صب الخمر على خمر اخرى لما سبق من الفرق
الواضح بينها وبين غيرها **وسئل** رضي الله عنه اخبر عدل انه خرج منه حدث فهل يلزمه
قبول خبره او لا كما افتى به بعض اهل اليمن **فاجاب** الصواب انه يلزمه وزعم ان خبره لا يفيد
اليقين بل الظن ولا يرفع بيقين طهر بظن حدث يبطله انه لو اخبره بوقوع نجاسة في ماء لزمه
قبول خبره مع وجود العلة المذكورة ووجهه ان هذا وان كان ظنا الا انه قائم مقام اليقين
شرعا في ابواب كثيرة والله سبحانه اعلم **وسئل** نفع الله بعلومه وبركته ما حكم استعمال الورق
البالي من الكتب اغشية لها **فاجاب** رضي الله عنه استعمال ما ذكر من الورق اغشية جائز ان لم
يكن فيها قرآن ولا علم شرعي ولا اسم الله او نبيه او غيرهما من كل اسم معظم والا فهو حرام ومن اطلق
الافتاء بالجواز فقد ابعد والله سبحانه اعلم **وسئل** رضي الله عنه هل يكره لداخل الخلاء حمل ما كتب
عليه ذكر هل يعم ما اذا قصد حمل الامتعة فقط او الحمل المصحف في امتعة **فاجاب** بان الاوجه
الفرق بان المحدث انما منع من الحمل المخل بالتعظيم والاخلال اذا كان للمصحف تابعا ومناط الكراهة هنا
استصحاب ما عليه الذكر وادخاله المكان الخسيس المقتضي لامتهانه والاخلال بتعظيمه وذلك حاصل
وان لم يقصده **وسئل** رضي الله عنه هل يحرم دوس الورق والخرقة المكتوب عليها اسم الله او
اسم رسوله صلى الله عليه وسلم **فاجاب** بقوله نعم يحرم دوس ذلك لان فيه اهانة فهو كجعل
الدراهم فيه بل اولى وينبغي ان يلحق بذلك كل اسم معظم كما قالوه في دخول الخلاء وانما لم يحرم لانه
ليس فيه من الاهانة ما في دوسه **وسئل** رضي الله عنه عمن وجد ورقة ملقاة في الطريق فيها
اسم الله ما الذي يفعل بها **فاجاب** بقوله قال ابن عبد السلام الاولى غسلها لان وضعها في الجدار
تعرض لسقوطها والاستهانة بها وقيل يجعل في حائط وقيل يغرق ويحرق وفيها ويليقها ذكره الزركشي
فاما كلام ابن عبد السلام فهو متجه لكن مقتضى كلامه حرمة جعلها في حائط والذي يتجه خلافه وان
الغسل افضل فقط واما التحريق فقد ذكر الحليمي في منهاجه انه لا يجوز تمزيق ورقة فيها اسم الله او
اسم رسوله لما فيه من تفريق الحروف وتفريق الكلمة وفي ذلك ازراء بالمكتوب فالوجه الثالث شاذ اذ
لا ينبغي ان يعول عليه **فان قلت** وجه الضعيف ايضا ان هذه الحروف لما ركب منها هذا الاسم المعظم
ثبت لها التعظيم فتفريقها بعد ذلك لا يوجب اهدار ما وجب لها **قلت** انما يأتي ذلك على ما قاله السبكي
من ان الحروف المقطعة حكمها حكم الكلمات الشريفة ومقتضى كلامهم خلافه **فان قلت** ينافي ذلك حرمة
تلفظ الجنب بحرف من القرآن كما اقتضاه كلام الروضة واصلها وبه صرح في المجموع **قلت** لا ينافيه
لان تلفظه به بقصد القراءة شروع في المعصية فالتحريم لذلك لا لكونه يسمى قارئا ولهذا ايضا يجاب عن
قول ابن عبد السلام لا ثواب في قراءة احد جزئي الجملة فما توجه الاسنوي منه ذلك يخالف ظاهره وان
الاوجه انه لا يحرم التلفظ بما ذكرته ويرد به ايضا على من اعتمد كلام الاسنوي واخذ منه ان الذي
يحرم احترامه من القرآن هو الجمل المفيدة بل هذا الاخير زلة يستغفر منها **وسئل** نفع الله بعلومه
عما اذا وجد القاري غلطا في شكل المصحف الكريم او حرفه هل يلزمه اصلاحه **فاجاب** بقوله

ان كان ملكه او على رضى مالكه لزمه اصلاحه وكذا ان كان وقفا وخطه لا يعيبه والا لم يجز اصلاحه
وهذا التفصيل ظاهر ولم ار من صرح به ثم رايتني ذكرت في شرح العباب ما لفظه ونقل الزركشي
وغيره عن العبادي ان من استعار كتابا فوجد فيه غلطا لم يجز اصلاحه وان كان مصحفا وجب
وقيده البدر ابن جماعة والسراج البلقيني بالمملوك قالا اما الموقوف فيجوز اصلاحه وظاهر
ان محله اذا كان خطه مستصلحا انتهى وظاهر كلام العبادي ان المصحف يجب اصلاحه مطلقا وله وجه
ان لم يعيبه ذلك الاصلاح فان عيبه لرداءة خط المصلح فينبغي تحريمه وظاهر ان محل الوجوب ايضا
اذا كان ذلك الاصلاح قليلا لا يقابل باجرة فان كان كثيرا بحيث يقابل بها فالذي يظهر انه لا يجب
عليه الا ان جعل له مالك المصحف او ناظره اجرة في مقابلته ويؤيده قولهم لو سئل في تعليم
الفاتحة لمن يجهلها وجب عليه تعليمه اياها وتعين عليه حيث لم يكن هناك غيره لكن لا مجانا بل باجرة
فلم يجعلوا التعين مانعا من استحقاق الاجرة والله اعلم وسئل رضي الله عنه بما لفظه صرحوا
بان نسيان القرآن كبيرة فكيف ذلك مع خبر الصحيحين لا يقول احدكم نسيت اية كذا وكذا بل يقول
نسيت وخبرهما انه صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يقرأ فقال رحمه الله لقد اذكرني اية كنت اسقطتها وما المراد
بالنسيان وهل يعذر به اذا كان لاشتغاله بمعيشة عياله التي لا بد منها وهل يشمل ذلك نسيان الخط
بان كان يقراه غيبا ومن المصحف فصار لا يقراه الا غيبا وفي عكسه هل يحرم لمريضا فاجاب
بقوله لا تنافي بين الحديثين والحديث الدال على ان نسيان القرآن كبيرة اما الاول فلان الامر بان يقول نسيت
بتشديد السين وانسيت انما هو لرعاية الادب مع الله تعالى في اضافة الاشياء اليه لانها منه بطريق الحقيقة
خيرها وشرها ونسبتها للعبد انما هي من حيث الكسب والمباشرة فامرنا برعاية هذه القاعدة العظيمة
النفع العزيزة الوقع التي ضل فيها المعتزلة ومن تبعهم كالزيدية فليس في هذا الحديث ان النسيان كبيرة
ولا انه غير كبيرة كما اتضح مما قررته واما الثاني فهو دليل على ان المراد بالنسيان المحرم ان يكون بحيث لا يمكنه
معاودة حفظه الاول الا بعد مزيد كلفة وتعب لذهابه عن حافظته بالكلية واما النسيان الذي
يمكن معه التذكر بمجرد السماع او اعمال الفكر فهو سهو لا نسيان في الحقيقة فلا يكون محرما وتامل تعبيره
صلى الله عليه وسلم باسقطتها دون انسيتها يظهر لك ما قلناه ولا يعذر به وان كان لاشتغاله بمعيشة
ضرورية لانه مع ذلك يمكنه المرور عليه بلسانه او قلبه فلم يوجد في المعايش ما ينافي هذا المرور فلم
يكن شيء منها عذرا في النسيان نعم المرض المشغل للقلب واللسان والمضعف للحافظة عن ان يثبت
فيها ما كان فيها لا يبعد ان يكون عذرا لان النسيان الناشئ عن ذلك لا يعد به مقصرا لانه ليس باختياره
اذ الفرض انه شغل قهرا عنه بما لم يمكنه معه تعهده وقد علم مما قررته ان المراد في النسيان انما هو
على الازالة عن القوة الحافظة بحيث صار لا يحفظه عن ظهر قلب كالصفة التي كان يحفظه عليها قبل
ونسيان الكتابة لا شيء فيه ولو نسيه من الحفظ الذي كان عنده ولكنه يمكنه ان يقراه في المصحف لم
يمنع ذلك عنه اثم النسيان لانا متعبدون بحفظه عن ظهر قلب وقد نص ثم صرح الايمة بان حفظه كذلك
فرض كفاية على الامة واكثر الصحابة كانوا لا يكتبون وانما يحفظونه عن ظهر قلب واجاب بعضهم عن
الحديث الثاني بان نسيان مثل الاية والايتين لا عن قصد لا يخلو منه الا النادر ونسيان ينبغي نسبته الى

تقصير

تقصير وهذا الغفلة عما قدرته من الفرق بين النسيان والاسقاط فالنسيان بالمعنى الذي ذكرته حرام بل
كبيرة ولو في اية منه كما صرح به بل ولو بحرف كما جزمت به في شرح الارشاد وغيره لانه متى وصل به
النسيان ولو لحرف الى انه صار يحتاج في تذكره الى عمل وتكرير فهو مقصر اثم ومتى لم يصل الى ذلك بل يتذكره
الى بادي تذكر فليس بمقصر وهذا هو الذي قل من يخلو عنه من حفاظ القرآن فسومح به وما قدمته
من حرمة النسيان وان امكن معه القراءة من المصحف نقله بعضهم عن جماعة من محققي العلماء وهو ظاهر
جلي والله اعلم وسئل نفع الله بعلومه هل يجوز كتابة قرآن واسم الله تعالى في حرز لكافر
يعتقد به حصول الخير له وهل يفرق بين ما يكسر تكسيرا حرفيا وعدديا ام لا فاجاب بقوله
الذي صرح به اصحابنا انه يحرم بالاتفاق السفر بالقرآن الى ارض الكفر سواء كان اهلها ذميين ام حربيين
قال في المجموع ومحله ان خيف وقوعه بايديهم لما فيه من تعريضه للامتهان وفي شرح مسلم ان
امن ذلك كدخوله في الجيش الظاهر عليهم فلا منع ولا كراهة وقال جماعة من اصحابنا مطلقا لظاهر
الحديث وخشية من ان تناله الايدي قال الاذرعي وهو المختار الاحوط انتهى قال ايمتنا ويجوز
بالاتفاق كتابة نحو اية ضمن مكاتبتهم لانه صلى الله عليه وسلم كتب ذلك في كتابه الى هرقل ولانه
لا امتهان فيه انتهى اذا تقرر ذلك فكتابة محض القرآن حرزا لكافر ممنوعة مطلقا لانه قد يظهر لنا انه
لا يمتهنه فاذا اختلى به امتهنه ولا يبعد ان يلحق به الاسما المعظمة فان قلت يجوز استماعه القرآن
وتعليمه شيئا منه ان رجي اسلامه فهلا فصلت كذلك في كتابة بعض القرآن حرزا له قلت
مجرد الاستماع او التعليم لا يقبل امتهانا بخلاف الكتابة اما لو كتب اية او ايتين ضمن حرز فقياس ما
تقرر جوازه لان وقوعه ضمن غيره صيره تابعا غير معرض بذاته للامتهان ويحتمل عدم الجواز هنا
ايضا لان وقوعه ضمن كتابة نحو الاية في ضمن مكاتبتهم يحتاج اليها في وعظهم واقامة الحجة عليهم واما
كتابة الحرز لهم فلا حاجة اليها فحرمت مطلقا ثم اذا قلنا بحرمة الكتابة اليهم فمحلها في كتابة لفظ القرآن
سواء كانت مكسرة تكسيرا حرفيا او غيره وسئل نفع الله بعلومه عن رقية الكافر اذا لم يعلم انها
تتضمن كفرا هل يجوز استعمالها للمسلمين ام لا فاجاب بقوله لا يجوز لاحد ان يستعمل رقية
سواء كانت من كافر او غيره الا اذا علم انها غير مشتملة على كفر او محرم والدليل على ذلك ان الصحابة لما سالوا
النبي صلى الله عليه وسلم عن رقياهم لم ياذن لهم فيها حتى امرهم بان يعرضوها عليه فعرضوها عليه فقال
لا باس وحيث كان في الرقية اسم سرياني مثلا لم يجز استعمالها قراءة ولا كتابة الا ان قال احد من اهل العلم
الموثوق بهم ان مدلول ذلك الاسم معنى جائز لان تلك الاسما المجهولة المعنى قد تكون دالة على كفر او محرم
كما صرح به ايمتنا فلذلك حرموها قبل علم معناها وسئل رضي الله عنه عما اذا كان بان عظم اجنبية
هل ينقض مسه الوضوء فاجاب بقوله الذي ملت اليه في كتبي الفقهية انه لا ينقض لانه
ليس مظنة للشهوة بوجه فهو كالسن بل اولى لانها يلتذ بالنظر اليها وهذا لا يلتذ ولا بالنظر اليه
ويؤيد ذلك قول المهذب وغيره ان النقض انما يكون بما يلتذ بمسه دون نظره واما ما افتى به بعضهم
من انه ينقض واستدل له بكلام الانوار ففيه نظر ظاهر وسئل نفع الله بعلومه هل يحرم كتابة
القرآن الكريم بالعجمية كقراءته فاجاب بقوله قضية ما في المجموع عن الاصحاب التحريم وذلك انه قال

وآما ما نقل عن سلمان رضي الله عنه ان قوما من الفرس سالوه ان يكتب لهم شيا من القرآن فكتب لهم فاتحة الكتاب
بالفارسية فاجاب عنه اصحابنا بانه كتب تفسير الفاتحة لا حقيقتها انتهى فهو ظاهر او صريح في تحريم كتابتها
بالعجمية والاثم يحتاج الى الجواب عنه بما ذكر فان قلت ليس هو جوابا عن الكتابة بل عن القراءة بالعجمية المرتبة
على الكتابة بها فلا دليل لكم فيه قلت بل هو جواب عن الامرين وزعم ان القراءة بالعجمية مترتبة على الكتابة
بها ممنوع باطلاقه فقد يكتب بالعجمية ويقرا بالعربية وعكسه فلا تلازم بينهما كما هو واضح واذا لم يكن
بينهما تلازم كان الجواب عما فعله سلمان رضي الله عنه بذلك ظاهرا فيما قلناه على ان مما يصرح به ايضا ان مالكا
رضي الله عنه هل يكتب المصحف على ما احدثه الناس من الهجا فقال لا الا على الكتبة الاولى اي كتبة الامام
وهو المصحف العثماني قال بعض الايمة القراء نسبته الى مالك لانه المسئول عن المسئلة والا فهو مذهب
الايمة الاربعة قال ابو عمرو ولا مخالف له في ذلك من علما الايمة وقال بعضهم الذي ذهب اليه مالك هو
الحق اذ فيه بقا الحالة الاولى الى ان يتعلمها الاخرون وفي خلافها تجهيل اخر الامة اولهم واذا وقع
الاجماع كما ترى على منع ما احدث اليوم من مثل الربوا بالالف مع انه موافق للفظ الهجا فمنع ما ليس من جنس
الهجا اولى وايضا ففي كتابته بالعجمي تصرف في اللفظ المعجز الذي حصل التحدي به بما لم يرد بل بما يوهم عدم
الاعجاز بل الركاكة لان الالفاظ العجمية فيها تقديم المضاف اليه على المضاف ونحو ذلك مما يخل بالنظم و
يشوش الفهم وقد صرحوا بان الترتيب من مناط الاعجاز وهو ظاهر في حرمة تقديم آية على آية كتابة
كما يحرم ذلك قراءة فقد صرحوا بان الكتابة بعكس السور مكروهة وبعكس الايات محرمة وفرقوا بان
ترتيب السور على النظم المصحفي مظنون وترتيب الايات قطعي ومن زعم ان كتابته بالعجمية فيها سهولة
للتعليم كذب مخالف للواقع والمشاهدة فلا يلتفت لذلك على انه لو سلم صدقه لم يكن مبيحا لاخراج
الفاظ القران عما كتبت عليه واجمع عليها السلف والخلف وسئل نفع الله بعلومه عن لمس المراة
ونظرها من وراء حائل كثوب هل يجوز ام لا فاجاب بقوله لمس الاجنبية من وراء حائل
ظاهر كلامهم جوازه وليس على اطلاقه بل ينبغي حمله على ما اذا لم يحرك شهوة والا يؤدي الى فتنة قطعا
واما ما هو كذلك كمس الفرج ونحوه من وراء حائل فلا ريب في تحريمه ثم رايت في شرح المهذب ما
يؤيد ذلك وهو قوله المدار في باب النقض على ايقاع الاسم ولذا لا نقض بنحو لمس الاجنبية بلا قصد دون
معانقتها من وراء حائل فيتوقف مع انه لا نسبة بينهما في القبح انتهى فقوله لا نسبة بينهما في القبح ظاهر فيما
ذكرته من تحريم اللمس المذكور وهو واضح والله اعلم وسئل رضي الله عنه بما لفظه قال الزركشي في
قواعده قولهم يستحب التسمية عند قراءة القران يشمل ما لو ابتدا باثنا سورة وبه صرح في التبيان
انتهى فهل كذلك ما اذا ابتدا باول براءة لخبر كل امر ذي بال ام يفرق بينهما فاجاب بقوله
بين كلامه في تبيان النووي رحمه الله وغيره البسملة وان ابتدا من اثنا السورة نعم اختلفوا في اثنا
براءة فقال السخاوي في غاية القراء الخلاف انه يسن البداءة اثنائها بالتسمية وفرق بين اثنائها واولها
لكن بما التحدي ورد عليه الجعبري وهو الاوجه اذ المعنى المقتضي لترك البسملة اولها من كونها
نزلت بالسيف وفيها من التسجيل على المنافقين بفضائحهم القبيحة ما ليس في غيرها موجود في اثنائها
فمن ثم لم تشرع التسمية في اثنائها كما في اولها انتهى وسئل نفع الله به عن استحباب التكبير من
سورة

سورة الضحى الى آخر هل هو مختص بمن يختم القرآن من اوله الى آخره او عام فيمن ابتدا القراءة منها
او مما قبلها وفيمن ابتداها مما بعدها وكيف الحكم في ذلك فاجاب بقوله الذي حكاه الزركشي
عن الحليمي والبيهقي وابن الجزري في النشر نقلا عن طوائف من السلف وجمع من المتاخرين الشافعية
واطالوا فيه انه من سنن القراءة انه يكبر في آخر سورة الضحى الى ان يختم وهي قراءة اهل مكة اخذوها
ابن كثير عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه ابن خزيمة و
رواه الحاكم في المستدرك ونحوه وصححه قال الحافظ ابن كثير وقول الشافعي رضي الله عنه ان تركت
التكبير فقد تركت سنة من سنن نبيك يقتضي تصحيحه لهذا الحديث انتهى اذا تقرر ذلك علم منه
ان التكبير مقيد بقراءة تلك السور سواء قرا قبلها شيا ام لا وانه لو ابتدا من بعضها كبر عقب ما يقراه
منها واقتضا اطلاقهم ايضا انه لا فرق بين القراءة بقراءة ابن كثير وغيرها فقول سليم الرازي يكبر القارئ
بها لعله لكونه الراوي لذلك كما مر وسئل نفع الله به هل يحرم كتابة القرآن بغير العربية
فاجاب بقوله افتى بعضهم بحرمة ذلك واطال في الاستدلال له لكن بما في دلالته لما افتى
به نظر ظاهر باب الوضوء سئل رضي الله عنه عن وجوب الوضوء لكل حدث هل يفهم
من قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الخ اولا لان القاعدة الاصولية ان الامر لا يقتضي التكرار
فاجاب بقوله نعم يفهم من الاية لان محل القاعدة المذكورة ما اذا تجرد الامر عن الربط على
شرط او صفة بحيث علق عليهما الحكم بدليل خارجي كقول السيد لعبده اسقني اما اذا رتبت على ذلك فانه
لا نزاع في التكرار بواسطة الشرط والصفة لوجوب وجود المعلول حيثما وجدت علته ومن هذا
القبيل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فان الزنا علة شرعية للحد
والاية المذكورة فان الحدث عند القيام الى الصلاة سبب شرعي لوجوب الوضوء وسئل نفع الله
بما صورته الفم والانف لا يخلو اما ان يكونا من الظاهر او الباطن فان كانا من الظاهر فلم لم يجب غسلهما
في الوضوء والغسل ولم لم يفطر اذا ابتلع ريقه منهما وان كانا من الباطن فلم يجب غسلهما اذا تنجسا ولم يفطر
الصائم اذا تقيا ووصل القي اليهما ولم يجاوزهما ثم رجع منه شي للجوف عمدا فاجاب بقوله
هما من الباطن الا في مسائل النجاسة بالنسبة لوجوب الغسل والافطار ونحوهما والفرق ان النجاسة
اغلظ والخبث فمن ثم وجب غسلهما حيث سهل وان كانت في محل محكوم عليه بانه من الباطن فجعل
بالنسبة لها ظاهرا لسهولة ذلك مع خبثها وغلظها وسئل رضي الله عنه عما صورته الحدث
الذي ينوي المتوضي رفعه هو المنع من نحو الصلاة ومس المصحف وهذا يرفعه التيمم ووضوء المعذور
فكيف يقولون ان هذين لا يرفعان الحدث فاجاب المراد بالمنع الذي ينوي رفعه المتوضي
السليم منع المطلق من سائر الفروض والنوافل الا ان هذا هو المترتب على الحدث وهذا لا يرفعه نحو
التيمم وانما يرفع منعا خاصا هو بعض ما صدقات الحدث فلم يحسن ان يقال انهما يرفعان الحدث
بل شيا من ما صدقاته فقط وسئل رضي الله عنه عما لو وقف متوضي تحت ميزاب وبقي فيه الما
بكفيه مجتمعين بعد غسل وجهه من غير نية اغتراف فهل يحكم على ما بكفيه بالاستعمال اولا فاجاب
بقوله نعم يحكم عليه بالاستعمال لرفعه حدث اليدين وكل منهما عضو مستقل هنا ومن ثم فلا يجوز له ان

يغسل به ساعديه ولا احدهما لانه اذا غسلهما به فكانه غسل كلا بما بكفها وما بكف الاخرى
مستعمل بالنسبة لغير ساعدها وان غسل به ساعدا واحدة فقط فقد غسلها بما بها وما بكف الاخرى
ونظيره ما لو انغمس جنبان في ماء قليل ونويا قبل تمام الانغماس لما اذا نوى الاغتراف فغايته لا يرفع
حدث الكفين فله ان يغسل به ساعديه او احدهما وكل هذا فيما ذكرها الوصب عليه من ابريق ونحوه
فان قلت هل يتصور الاحتياج الى نية الاغتراف في الوضوء من نحو ابريق قلت ان كان ياخذ الماء
بيديه جميعا احتاج اليها كما تقرر وان كان ياخذه بيد واحدة لم يحتج اليها بالنسبة لحصول سنة تثليث
الوجه بناء على ما قاله الزركشي من وجوب نية الاغتراف بعد الغسلة الاولى فانه الا ارتفع حدث اليد
لانه اذا لم ينوها بعد غسلته الاولى ارتفع حدث اليد فتفوت سنة التثليث في الوجه لتعذر حصوله
بعد ارتفاع حدث الكف وكذا يقال بذلك لو كان يغترف من نحو وعليه فيلغز بذلك ويقال الناس من
منهم يحتاج لنية الاغتراف وسئل عما طال من شعر منابت الراس المتصل بالوجه يجب
غسله لاجل استيعاب الوجه هل يجب غسله على طوله اذ كل شعر وجب غسل منبته وجب غسله او لا
فاجاب بقوله الواجب القدر الذي يتحقق استيعاب الوجه بغسله اخذا من قولهم يجب
غسل شيء مما حاذاه فاذا وصل الغسل الى ادنى شيء من منابت جميع شعر الراس المتصل بالوجه فقد
تحقق استيعاب الوجه بالغسل وان لم يستوعب ما طال منه هذا هو الظاهر من كلامهم وسئل
رضي الله عنه عن محدث انغمس بنية رفع حدثه هل يرتفع وان لم يمكث او كان منكوسا وما معنى
قول جامع المختصرات ثالثها ودونه ورجح وهل يشترط كون الماء كثيرا فاجاب بقوله نعم
يرتفع حدثه عن جميع اعضاء الوضوء وان لم يمكث او كان منكوسا او الماء قليلا كما بينته في شرح مختصر
الروض ومعنى قول الناشري ثالثها ودونه ورجح اي دون امكان حصول ترتيب فعل المتوضي حكما
اذ الترتيب قسمان القسم الاول نوعان احدهما ترتيب حسي والثاني ترتيب حكمي بان يمكث بعد
انغماسه ونيته زمنا يمكنه فيه غسل اعضاء الوضوء حسا لو اراده والقسم الثاني ترتيب انغسال الاعضاء
من غير نظر الى فعله وهذا هو الترتيب التقديري وتسميته ترتيبا مجاز فقوله السادس الترتيب
يراد به النوع الاول من القسم الاول وقوله او امكانه يراد به النوع الثاني وهو ما رجحه الرافعي
وقوله ودونه يراد به القسم الثاني وهو ما رجحه النووي وامكان حصول الترتيب غير امكان
تقديره وسئل رضي الله عنه بما لفظه ما محصل الخلاف في موجب الوضوء والغسل من الجنابة
والحيض والنفاس وما فائدة الخلاف في ذلك وقد ذكر كثير لذلك فوائد فهل هي صحيحة كلها واختلف عبارة
في حكاية الاوجه في موجب ذلك فما التحقيق في ذلك كله فانه مهم للمحصلين فاجاب شكر الله
سعيه بقوله الكلام على ذلك يستدعي مزيد بسط وطول ومن ثم صنف فيه بعضهم وحاصل التحقيق في
ذلك ان موجب الوضوء اوجها الاول وعليه العراقيون وغيرهم ان موجبه الحدث وجوبا موسعا الى
ان يدخل الوقت ويبقى ما يسعه ويسع الصلاة فقط ودليله انه لولاه لم يجب والدوران دليل العلية
ومعنى كونه موجبا مع عدم الاثم بتاخير الوضوء عنه اجماعا وعدم جريان الخلاف والعصيان بالموت
قبل الوقت من غير وضوء ان سبب الوجوب مع توقف الاستقرار فيها على التمكن وانه سبب لوجوب

الوضو

الوضوء الوجوب ترك نحو صلاة النفل ومس المصحف فهو سبب وجوبه وجوبا مخيرا قبل الوقت ومعين
بعده فان قيل السببية انما تثبت بالجعل وهو مفقود هنا قلت لقوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء
مفتقر لكون الحدث سببا اذ لا فارق بين الغسل والوضوء وبنى الرافعي على هذا الوجه صحة نية الفرضية
قبل الوقت وانما لم يكن الخبث موجبا للطهر كالحدث على هذا الوجه لان طهارته من باب التروك وطهارة
الحدث من باب الافعال والكلام في الموجب لهذه لا لتلك الوجه الثاني ان موجبه دخول الوقت ويعبر عنه
بارادة القيام الى الصلاة اي ونحوها مما يتوقف عليه وبعضهم عبر بالاول وهو الظاهر ثم المحقق للوجوب
وبعضهم بالثاني وهو اوفق بدليل هذا الوجه وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة
اذ وجه بها موجب الوضوء فالمحقق لهذا الوجوب هو الوقت والارادة فاحدهما سبب للسبب هذا على التعبير
عن هذا الوجه بما مر واما من عبر عنه بنفس القيام الى الصلاة فظاهر ان القيام اليها موجب بذاته
لا سبب للموجب وعلى هذا الوجه يستشكل نية الفرضية قبل الوقت فلذا اجاب الرافعي وتبعه في المجموع
بانه ليس المراد بها ما يلزم الاتيان به والا لامتنع وضوء الصبي بهذه النية بل اسباب الطهر المشروط المشروع
للصلاة وشرط الشيء يسمى فرضا وايضا في ذلك ان اعتقاد كون النفل فرضا لا يبطله ان محله في الجاهل لا
المعتقد النفلية اذ انوى بالنفل ما يلزمه الاتيان به لانه متلاعب وايضا فيه ايضا وجوب نية الفرضية في
صلاة الصبي لان المراد بها الفرض صورة او ما هو فرض على المكلف كما يلزمه القيام في الصلاة وان كانت منه
نفلا وليس المراد حقيقة الفرضية بل لو نواها بطلت صلاته الوجه الثالث ان الموجب الحدث مع القيام
الى الصلاة او احدهما بشرط الاخر والاختلاف في المعنى وانما عبر بكل معبرون اذ لا فرق بين ان يكون كل
جزء علة او احدهما علة والاخر شرطا فيها وجعله في المهمات هذين وجهين متغايرين وليس فيه كبير فائدة
ويعبر عن القيام للصلاة هنا بدخول الوقت ايضا وهذا الوجه هو الاصح عند الشيخين وغيرهما وفي
موجب الغسل من الجنابة هذه الاوجه الثلاثة والصحيح فيه هو الثالث ايضا وان صرح المتولي بانه لا فائدة
فيه وانما القصد بتبيين علة الحكم فمن ذلك نية الفرضية قبل الوقت فعلى الاول يصح مطلقا وعلى الثاني
لا يصح الا مؤولا كما مر ومنها اذا احدث ثم دخل الوقت ثم مات وقلنا يعصي فعلى الاول عصيانه
بترك الوضوء من حين الحدث وعلى الثاني من اول الوقت كذا قيل وقد نقل الاجماع على عدم عصيانه
قبل الوقت ومنها وصفه بالقضاء والاداء فيتوصف بهما على الثاني فقط ورد بانه على الاول ايضا
والثالث يكون وقته محدود الطرفين وفائدة الاضافة بذلك فيما يظهر وجوب التعرض له في
النية اداء او قضاء على الصلاة وهل يلحق بالصلاة فيما لو نوى بالاداء القضاء الشرعي او عكسه
عالما عامدا فتبطل او لا فيه نظر والاقرب الثاني لان الاضافة بذلك مختلف فيه ولانه تطرق التبع
للصلاة لا القصد ومنها ان ماء الغسل بالجماع ان قلنا بالاول وجب على الزوج اذ هو سببه
او بالثاني فلا ذكره في الخادم وكان وجه الثاني ان الموجب ليس من سببه لكنه ممنوع اذ القايل
بالثاني لا يقطع النظر عن الاول اذ هو الموجب حقيقة وان توقف ايجابه على دخول الوقت بناء على القول
الثاني ومنها اذا اصبت لما بعد دخول الوقت ثم يهم فعلى كون الموجب دخول الوقت اعيد وعلى
كونه القيام الى الصلاة فلا كذا في الخادم قيل وهو وهم منشاؤه المغايرة بين دخول الوقت والقيام

اي محدود الطرفين

الى الصلاة ويرد بان مراده بالقيام الى الصلاة الوجه الثالث اذ المعهد انه اذا اصبته بعد الوقت لا ينبغي
وان اثم واحتاط فصلاحه عدم القضا في ذلك لا يضر وتراده بدخول الوقت الوجه الثاني فلا وهم لكن
قضيته هذا انه على الاول يجب القضا قال في الخادم ولم اره ومنها اذا توضا قبل الوقت فاحدث
في اثنائه فعلى الاول يثاب على ما مضى ثواب الواجب وعلى خلافه ثواب نفل ومنها قال في
المهمات قد يقال من فوائده ما لو شرع فيه ثم اراد قطعه بالمس مثلا وقلنا بالصحيح انه لا يجوز
قطع الواجب الموسع بعد الدخول فيه اما قطعه بما له فيه غرض صحيح فلا اشكال في جوازه انتهى
وتعقبه ابو زرعة بانه قد يكون في اللمس غرض صحيح فيساوي غيره وبجواز الحدث بعده ولو بلا
غرض وانه ليس مقصودا لذاته حتى يجري مجرى غيره من الواجب الموسع وابن العماد بانه صحيح ان
ضاق الوقت والا فخطا اذ المحافظة على الوضوء سنة والخروج منه جائز قطعا كالخروج من النافلة
بعد الشروع فيها بحدث او غيره انتهى وحاصل كلامهما انه يجوز قطعه بلا غرض حتى على الاول وهو
متجه ومنها ادرك من الوقت قدر الفرض ثم طرا الجنون فعلى الاول لا يعتبر معه قدر الطهارة
لسبق موجبها وعلى الاخر يعتبر ذكره في الخادم وقضيته ان الصحيح اعتبار قدرها وليس كذلك ان
كانت طهارة رفاهية ومنها انه سنة قبل الوقت فعلى الثاني والثالث يستثنى من قاعدة ان الواجب
افضل من النفل ومنها التعليق كان وجب عليك وضوء او غسل فانت طالق فعلى الاول يقع بالا...
وهذه اصح الفوائد لما علمت وانها تتفرع على الخلاف الاتي في الحيض ثم هذا ما يتعلق بموجب الوضوء
والغسل وفائدة الخلاف فيه واما الغسل من الحيض والنفاس فموجبه كما في اصل الروضة قبل
خروج الدم كخروج البول في الوضوء وقيل انقطاعه لحديث وان ادبرت اي الحيضة فاغتسلي وقيل
الخروج عند الانقطاع كما يوجب الوطي العدة بشرط الطلاق والنكاح الارث عند الموت ولعدم صحة
الغسل قبله وظاهر كلام الروضة والمجموع ان هذا الوجه لا ياتي في الحدث والجنابة لكن عبارة
الرافعي تقتضي جريانه فيهما واعتمده بعضهم اخذا من كلام المتولي لعدم صحة الوضوء قبله ايضا وعبر
عنهم بانهم المالم بجروه ثم لان زمن الحدث فيهما قصير فلا يسع زمن الطهارة معهما غالبا بخلاف الحيض
فان زمنه يطول واستشكل في المهمات بين الاول والثالث بان الاول سلم عدم صحة الغسل الا عند المغايرة
الانقطاع واجاب في الخادم بان الثالث يشترط مع الانقطاع والقايل بالقيام الى الصلاة والقايل
بالثلاثة يتعين ان الاول لا يشترط الانقطاع لصحة ما وجب عنده بالخروج والثاني الذي قدمناه عن
اصل الروضة يجعله جزء علة او شرطها والذي قدمناه عن المجموع يجعله هو العلة فقط والمعنى
هنا ان الموجب هو الخروج بشرط الانقطاع وارادة فعل الى الصلاة او الخروج معها اذ لا فرق بين
العبارتين على ما مر وتصحيح المجموع للقول بان موجبه الانقطاع فقط واصل الروضة للقول
بانه الخروج مع الانقطاع او بشرطه لا ينافي ذلك لانه انما سكت عن الخروج والقيام الى الصلاة للعلم بانه لا بد منه
في الوضوء على انه قيل ان تصحيح المجموع المذكور مبني على ضعيف وان القول المعبر عنه في المجموع بالانقطاع
هو المعبر عنه في اصل الروضة بالخروج مع الانقطاع وبه يعلم اندفاع ما في الجواهر من جعله وجها
خامسا في المسئلة قال في المجموع عن امام الحرمين وغيره وليس في هذا الخلاف فائدة فقهية ثم

ذكر

ذكر فائدة على قول ضعيف وفي الخادم عن صاحب الوافي يظهر فائدة الخلاف فيمن ولدت ولم تر
دما فعلى الانقطاع لا غسل لانها عادمة له ورد بان عدم الغسل لعدم تسمية الولد منيا لا لما ذكر
وعن نفسه في جواز اللبث في المسجد قبل الانقطاع فيحرم ان اوجبناه بالخروج فقط والا فهي مستحقة
ورد بان التحريم مرتبط بحصول حدث الحيض ولا اثر لكون الغسل وجب ولم يجب وانه لو بقي عليها
من مدة الاعتكاف زمن فانقضى قبل الانقطاع فيحسب على غير الاول ورد بان الحيض مناف للاعتكاف
وان لم يجب الغسل وسلم ثم قيل ما ذكره في هذا عجيب بل غلط وانه يجوز اغتسالها من الجنابة على غير
الاول لا عليه لان من اجتمع عليه حدثان لا يجوز ان يرفع احدهما مع قيام الاخر وليس فيه الا تعاطي عبادة
فاسدة وهو مردود بان طهرها حرام حتى على غير الاول وانه يظهر اختلاف جهة الحرمة فان قلنا بالضعيف
وهو حل القراءة للحائض التي تجنبت عليها امكن ان يقال يحل غسلها لهذا العذر ويحتمل خلافه وفي
البيان يصح غسلها للاحرام على غير الاول ورد بان البغوي من القائلين بالاول وقد قال باستحبابه
لها وان لها المطالبة بثمن ماء غسل النفاس والحيض على وجه في الحال ان قلنا بالاول والمطالبة لو طلقها
في النفاس والحيض وقبل الانقطاع على الاول لوجود موجبه حال الزوجية ولو نكح نفسا ولدت منه
بشبهة ثم طهرت فلها المطالبة على غير الاول ورد بان سبب النفاس لم يكن من نكاح فلا وجوب مطلقا
ولدها يات للبعضة سيدها ووهبها سيدها فنفست في نوبة وطهرت في اخرى فعلى الاول يجب
غرم نفاسها على السيد الاول وعلى الثاني يجب على الثاني والذي يظهر على المعتمد انه يجب عليهما لان
الموجب مركب وقد وجد عند كل جزء منه هذا ان كان الولد من غيرهما والا فقه عليه فان كان من
زوج عليه نفقتها او من احد السيدين فواضح ان الكل عليه مطلقا وسئل عما لفظه اذا قلتم يستحب
للمتوضي ان ينوي رفع الحدث مثلا عند غسل الكفين ويستصحبها الى فراغ الوضوء وقد قالوا اذا
انغسل شيء من الوجه مع المضمضة والاستنشاق وقارنا النية معتبرة كفى في حصول النية
ولم يحصل المضمضة والاستنشاق لفوات محلهما فقد يقال لكونه مامورا بالنية عند المضمضة
والاستنشاق يؤدي الى كونه مامورا منهيا في حالة واحدة فانه مامور بالنية عندهما ليحصل له
فضلهما ومنهي عنها حتى يحصلا لان شرط حصولهما تقدمهما على غسل الوجه فيكون حصولهما
يؤدي الى عدم حصولهما وذلك ممنوع للدور والى تعسر مشقة كان يتمضمض ويستنشق بنحو سبابته
او يقال لا يلزم شيء من ذلك بل هو مامور بالنية عندهما في الجملة فاذا انغسل معهما شيء من الوجه
حكم بعدم حصولهما لفوات محلهما فاجاب بانه لا يلزم من امره بالنية عند التسمية وبا
ستصحابها ذاكرا الى اخر الوضوء كونه مامورا منهيا في حالة واحدة الى اخر ما ذكر في السؤال لانه لا يلزم
من استصحاب النية عند المضمضة مثلا انغسال شيء من حمرة الشفة معها لسهولة ايصال الماء الى الفم
من غير انغسال شيء من حمرة الشفة ولامكان ايصاله الى داخل الانف من غير انغسال شيء من حد الظاهر
من الوجه وغاية ما فيه ان هذا الثاني فيه عسر لكنه يحتمل لمزيد فضله ولا يقال ان فيه حرجا لانه
ليس بواجب وانما هو امر مندوب فمن اراد فضله فليفعله مع عسره ومن لا فلا حرج عليه على ان قضية
كلام بعض المتاخرين انه اذا قصد المضمضة دون غسل الوجه اجزاه للمضمضة وان نوى غيرها وانغسل

معها شيء من حمرة الشفة لكن الاوجه خلافه فقد صرح بعض الاصحاب بخلافه وقد يجاب بان يحمل
قولهم ويستحبها الى فراغ الوضوء على ما بعد المضمضة والاستنشاق فلا يستحبها عندهما
اذا كان يغسل معهما شيء من الوجه لان مصلحة تحصيلها اتم من مصلحة الاستصحاب لانه قيل
بوجوبها في الوضوء والاستصحاب قيل بعدم ندبه وفرق واضح بين ما اختلف في مطلوبيته
وما اختلف على مطلوبيته ولا اختلف في تجويزه ولا ينافي ذلك كونهم اطلقوا ندب الاستصحاب
لانهم وكلوه على ما قرروه قبل في المضمضة والاستنشاق مما يتضح بما قلناه فالحاصل ان فعلهما
ولم يغسل معهما شيء من الوجه استصحب النية عندهما كغيرهما ولا محذور في ذلك وان كان يغسل
معهما شيء من الوجه ترك الاستصحاب عندهما مراعاة لمصلحة حصولها والاكد من حصول الاستصحاب
كما تقرر **وسئل** رضي الله عنه عن هجم بغير اجتهاد وتوضأ باحد المشتبهين اعتمادا على اصل الطهارة
وصلى لم تصح صلاته قطعا والوضوء على الاصح قاله الاسنوي في شرح المنهاج فما وجه القطع مع
جريان الخلاف في الوضوء **فاجاب** بقوله قد يقال وجهه ان الصلاة هي على ما طلبه
الوضوء فلذلك احتيط في امرها ولم يقل باباحتها بهذا الوضوء وان قلنا بصحته لما اشتمل عليه من
الخلل في شرطه الاعظم وهو احتمال النجاسة والطهارة على السواء من غير مرجح وح فلا يلزم من
صحته واباحته بالنسبة لمس المصحف مثلا اباحته للصلاة لما عرفت من انها العظم خطرها ولا يكتفى
في اباحتها الا بوضوء غلب بيقين الطهارة او مظنونها ولم يوجد **وسئل** عن الوضوء المجدد هل
ينوي به رفع الحدث او التجديد وفي شرح الروض كلام فيه حققوه نفع الله بكم امين **فاجاب**
بقوله قد ذكرت المسئلة في شرح العباب موضحة وعبارته ويستثنى من كلامه الوضوء المجدد
فلا يكفي فيه نية الرفع او الاستباحة على الاوجه خلافا لابن العماد وانما صحت نية الفرضية في
الصلاة المعادة على ما يأتي فيها لان ذلك مشكل خارج عن القواعد فلا يقاس عليه كذا قاله
الاسنوي ومن تبعه والاوجه ان يقال الصلاة ليس لها الا هذه النية فاعتبرت في المعادة لتحكيه
وهنا الوضوء لم تنحصر في هاتين الكيفيتين فلا حاجة للتعرض لهما لامكان المحاكاة بغيرها والذي يتجه
فيما لو نذر التجديد انه لا بد من نية فرض الوضوء ونحوه وانه لا يكتفي بنية رفع الحدث او الاستباحة
هنا ايضا انتهت عبارة الشرح المذكور وفيها المخفى لما في شرح الروض فبيان المعتمد في المسئلة ورد
لقول ابن العماد وتخريجه على الصلاة ليس ببعيد لان قضية التجديد ان يعيد الشيء بصفته الاولى
والا لم يكن تجديدا ونرده ايضا بانه ليس من صفته الاولى المطلوبية لحرى في الاول لخصوص
نية الاولى بعينها اذ كان للنية فيه كيفيات يصح صدق بعضها دون بعض ويؤيده ذلك انا اذا
قلنا بوجوب نية الفرضية في المعادة نوجبه علينا وبهان لا يقصد حقيقة الفرض والا كان متلاعبا
بل ان يقصد بها صورة الفرض او ما هو فرض على المكلف في الجملة فعلمنا ان صفة النية ليست
من مقتضيات الاعادة فكانا هنا الى جهة مغايرة لصفة نية الاولى من حيث ان المراد بالفرض
في الاولى حقيقته وفي المعادة غير حقيقته فكذا يقال بنظيره في الوضوء فاذا نوى في الاولى نية
رفع الحدث او نية استباحة الصلاة ثم اراد التجديد قلنا يلزمه كونه بكيفية من الكيفيات الاخر

غيرها

غيرها بين وانقضى بنيتك واحدة منها لعدم صدقها اذ الاول رفع ح والاستباحة فان قلت يمكن ان
ياتي بها قاصدا بها المحاكاة والصورة قلت انما اتى بالفرض في المعادة قاصدا ذلك لانه احمد وجه
في المحاكات عنهما بين فلم يحتج اليهما واما الحجا وبلهما على ان شرط التخريج على حكم ان يكون متفقا عليه
او الحكم فيه كما صرح به الرافعي ونية الفرضية في المعادة ليست كذلك فلم يتم لابن العماد التخريج الذي
ذكره والله اعلم **وسئل** رضي الله عنه عمن وقف ارضا ممن يستقي كل يوم قدرا معلوما من الماء
للتطهر بمسجد كذا هل يجوز التجديد وازالة النجاسة من البدن والثوب وغسل الجمعة ونحوه من غسل
مسنون او طهارة مسنونة **فاجاب** بقوله نعم يجوز ذلك كما صرح به قولي في شرح الارشاد وان
الماء الموقوف يحرم الزيادة منه على الثلاث وقولي في شرح العباب وقيد الزركشي كراهة الزيادة
على الثلاث بغير الماء الموقوف على من يتطهر او يتوضأ منه كماء المدارس والربط التي بناها الماء
والا حرمت بلا خلاف لتحريم السرف والاخا غير ما دون فيها انتهى فعلم من كلام الزركشي ان الثانية والثالثة
جائزة في الماء الموقوف على من يتطهر واذا جازتا بان جازت كل طهارة مسنونة اذ لا فرق بين هاتين
والوضوء المجدد والاغسال المسنونة وهذا ظاهر وكلام الاصحاب مصرح به حيث درجوا في الطهارة الطهارة
المسنونة كالواجبة لان كلا منهما يسمى طهارة لغة وشرعا فقول الواقف للتطهير بمسجد كذا يشمل كل طهارة
واجبة ومسنونة فتنزل الكلام عليهما نعم لو اطردت عادة في زمنه بشيء وعرف تلك العادة نزل وقفه
عليها كما صرحوا به بقولهم ان العادة المطردة في زمن الواقف اذا عرفها تنزل منزلة شرطه ويوخذ من قول
الزركشي والربط التي بناها قاله اللماانه لا فرق بين ان يكون الماء نابعا من المحل الموقوف ومن غيره ولا بين ان يكون
الوقف على المستقي من ماء مملوك ومباح لا استقاء منه او مباح اباحة الواقف وغيره وقوله للتطهر بمسجد كذا
صريح في المنع من نقله الى غير مسجد كذا وان قرب منه ما لم ينسب اليه عرفا لما هو معلوم ان الواقف لا
يقصد التطهر به لمحل المسجد فحسب لانه يكثر فيشوش على اهل المسجد وانما المقصود بذلك ان يتطهر به
فيه او في محل منسوب اليه وهذا كله حيث العادة بشرطها السابق والا عمل بها ما سر فاذا اقتضت جواز
النقل مطلقا او لمن هو متصف بصفة مخصوصة جاز النقل مطلقا او لمن هو متصف بحسبها والعبرة
بعادة لم تطرد في زمن الواقف او لم يعرفها وحيث جاز نقله بشرط او عادة فالذي يظهر انه يجب عليه ان يقتصر
على قدر كفايته لتلك الطهارة ولا يجوز له ان يدخره لصلاة اخرى اخذا مما قالوه في نبات الحرم لا يجوز اخذه
لدواء او علف ونحوهما الا بعد وجود نحو المرض والحيوان عنده لا قبل ذلك لان ما جاز للضرورة يتقدر بقدرها
فكذلك الاخذ من ذلك انما جاز لضرورة التطهر للصلاة فلا يجوز اخذه قبل ان يحضر ورتبه اليه ولو جوزنا
له الاخذ اكثر من كفاية طهارته التي يريدها بعينه ان يدخره لطهارة اخرى لكنا قد جوزنا له اخذ هذه
الزيادة قبل ان يحضر ورتبه اليه فان قلت لنبات الحرم يجوز للمريض مثلا ان يأخذ منه من غير
ان يتقيد بقدر ما يستعمله مرة واحدة وكذلك المضطر يجوز له التزود من الميتة قلت يفرق بينهما
بان سبب جواز الاخذ المرض والاضطرار وبعد وقوعه الاصل دوامه فلم يتقيد الاخذ بشيء بخلاف ما
نحن فيه فان لكل طهارة لها سببا مستقلا فلو جوزنا له الاخذ لطهارة صلاة اخرى لم يدخل وقتها لكنا

علوم

فى الخادم عن العبادي انه يحرم نقل
مدحوزناله تقديم العذ على سببه وهو ممتنع كما تقرر فان قلت
شئ من ائما المسبل الى غير ذلك المحل كما لو اباح لو احد طعاما لياكله لا يجوز له حمل حبة منه ولا صرفه
لغير الاكل ثم قال وفي هذا تضييق شديد وعمل الناس على خلافه من غير نكير وقضيته جواز النقل
في صورة السؤال قلت ليس قضيته ذلك لان الواقف في صورة السؤال قيد تقوله بمسجد
كذا فوجب اتباع تقييده لانه بمنزلة شرطه وشرطه حيث لم يخالف الشرع يجب اتباعه بخلاف المسبل
في مسئلة العبادي فانه اطلق فامكن الزركشي ان يقول فيه ما ذكر على ان الاوجه كما ذكرته في شرح العباب
وغيره هو ما قاله العبادي لان قرينة حال المسبل يقتضي انه قصد رفق اهل تلك المحلة بما سبله فيها
والقرائن لها اثر بين في ذلك فعمل بها قياسا على ما ذكروه في مسئلة الاباحة وعليه فهل المراد بالمحلة
في كلامه المحلة التي هو فيها كالنقل الزكوة او موضعه المنسوب اليه عادة بحيث يقصد المسبل اهله بذلك
محل نظر والثاني اقرب فان قلت القياس ان الطهارة لا تشمل الا الواجبة لخذا بما افتى به ابن الصلاح
واقرره من ان ما وقف للتكفين لا يعطي منه الا الثوب سابغ ولا يعطى القطن والحنوط فانه من
قبيل الاثواب المستحسنة التي لا تعطى على الاظهر الحفوظ في نظيره انتهى قلت يفرق بين المسئلتين
بان لفظ الواقف ثم وهو التطهير يشمل الواجب والمندوب لغة وشرعا كما مر فحمل عليهما بخلاف التكفين
فانه لا يشمل القطن والحنوط فلم يحمل عليهما ويؤيد ذلك انه لما كان فيه شمول الزائد على ساتر العورة
كما افاده ابن الصلاح بقوله ويكون سابغا فان ظاهره ان يعطاه وان قلنا الواجب ستر العورة ويفرق
بينه وبين الثوب الثاني والثالث بانه اكد منهما ولهذا لم يلتفت لمنع الغرماله بخلاف سائر المستحبات
وايضا في قولنا واقره قول ابن الاستاد ان قيد الواقف بالواجب او الكل اتبع وان اطلق واقتضت
العادة شيا نزل عليه ووجه عدم المنافات ان كلام ابن الصلاح مفروض كما هو جلي حيث لا نص من
الواقف وانما هو منزل منزلة نصه وهو العادة المطردة في زمنه فحمل بعمل بما قاله ابن الصلاح
واما مع نصه على الواجب فقط او عليهما او وجدت عادة له لذلك فلا اشكال ان ذلك يعمل به حتما فظهر
انه لا تنافي بين كلامي ابن الصلاح وابن الاستاد والله اعلم وسئل نفع الله به هل يصح من يسفل
رجله شوكة واذا تعذر اخراجها اما المحكم فاجاب بقوله عبارة شرحي للعباب قال
الزركشي هنا شي يغفل عنه وهو ان يقع شوكة في بدنه مثلا وحكمه انه ان ظهر بعضها وجب قلعه وغسل
محله لانه صار في حكم الظاهر وان استترت كلها صارت في حكم الباطن فيصح وضوءه لكنها تنجست بالدم
فلا تصح صلاته معها كالوشم انتهى وفيه نظر لان تنجسها بذلك معفو عنه وفارقت مسئلة الوشم
بان الدم ظهر ثم واختلط بالجنوب بخلاف هنا على انه مر انه لو ادخل عود الى حبره وغيبه كله صحت صلاته
وغاصت فيه فلا يضر ظهور راسها لانها في الباطن والثاني على ما اذا استترت راسها جرى انه ظاهر
الجلد بان تتجرح منها فيه ونظر فيما قاله الحز بنحو ما ذكرته فقال الظاهر انها لا تلحق بالوشم للعفو عن
مثله والغالم بنظر الى الوشم لذلك الظهور بفعله وعدوانه ولتحريمه بخلاف ما نحن فيه ولاسيما اذا كان
مغفوص فيما اذا غاص بعضها وقد مر عن البغوي تصحيح الصحة فلا وجه لالحاقه بالوشم انتهت عبارة
شرح
شرح العباب وهي مشتملة على جواب السؤال مع الزيادة والله سبحانه اعلم وسئل نفع الله به عمن
انقلبت بواطن اصابعه الخطر الكف فهل العبرة بما سامت بطن الكف او بالباطن وان سامت ظهر اليد
فاجاب بقوله بحث بعضهم انه لا ينقض باطنها الا انه يظهر الكف ولا ظاهرها الا ان العبرة بالباطن
ويؤيده انهم شرطوا في النقض بالزايدة ان يكون على السنن وان سامت وكما لا ينقض التي ليست على
السنن وان سامت ولا غير المسامتة وان كانت على السنن فكذا هذه فان قلت الفرق بينهما ان
هذه اصلية فلا يحتاج للشرط وتلك زايدة والاصل فيها عدم النقض فاحتاجت لشرط قلت لما خالفت
هذه وضع الاصليات خرجت عن ان تكون متمحضة الاصالة من كل وجه وسئل نفع الله به
عن حديث من توضا على طهر كتب له عشر حسنات هل هو صحيح او ضعيف فاجاب بقوله
المنهي انه ضعيف كما صرح به جماعة لكن قضية كلام الحجة او ود انه صالح للاحتجاج به فهو عنده حسن
لان من ضعفه انما اجله لم يتفق على ضعفه وسئل نفع الله به عن الوضوء نور على نور من خرجه
فاجاب بقوله قال المنذري والزين العراقي لم يقف على من خرجه واعترضا بان رزينا اورده في
كتابه وسئل رضي الله عنه عمن قرا في اثر وضوئه انا انزلناه في ليلة القدر مرة واحدة كان
من الصديقين ومن قراها مرتين كتب في ديوان الشهدا ومن قراها ثلاثا حشره الله محشر الانبيا
من رواه فاجاب بقوله رواه الديلمي وفي سنده مجهول والله اعلم وسئل نفع الله به
عن المتوضي اذا سمع الاذان هل تسن له الاجابة حينئذ ام لا فاجاب رضي الله عنه بقوله
اما حال الوضوء فيجيب لان المتوضي لما يسن له السكوت عن غير الذكر واذكار الاعضاء في ندبها
خلاف والاصح عدم ندبها كما قاله النووي لان احاديثها لا تخلو عن كذاب او متهم بالكذب و
اعتراض المتاخرين عليه مردود كما بينته في شرح الارشاد والعباب واما الاجابة فمندوبة اتفاقا واذا
قالوا يندب بها للطائف مع ان له اذكارا مطلوبة به اتفاقا فالمتوضي اولى واما بعد فراغ الوضوء
بان وافق فراغ وضوئه فراغ المؤذن فياتي بذكر الوضوء كما افتى به البلقيني مقدما له على الذكر
عقب الاذان لانه للعبادة التي فرغ منها ثم بذكر الاذان قال وحسن ان ياتي بشهادتي الوضوء ثم بدعا
الاذان لتعلقه بالنبي صلى الله عليه وسلم ثم بالدعا لنفسه وسئل نفع الله بعلومه عمن
قطع انفه وانملته فعمل محله بدله من ذهب مثلا فهل يجب غسله في الوضوء والغسل وازالته
وهل يمسحه بدلا عما تحته كالجبيرة اولا فاجاب بقوله ان كان ذلك البدل يمكن بلا
خشية مبيح تيمم ازالته وعوده وجبت ازالته وغسل ما تحته وهذا ظاهر وان لم يكن كذلك فالذي
يظهر انه ان بني عليه اللحم والجلد وستره وجب غسله وكذا لو بني على بعضه فيجب غسل ذلك البعض
وهذا ظاهر ايضا واما الظاهر الذي لم يبن عليه اللحم ولا الجلد فهو محل تردد النظر وقد ذكروا في
الجنايات في السن المتخذة من ذهب انه لا ارش فيها وان كان نفعها الذي من نفع الصحيحة وانما
فيها حكومة وهذا ناطق بانهم لم يلحقوها بالسن الاصلية التي هي بدل عنها واذا لم يلحقوها بها
في حقوق الادميين مع بنائها على المضايقة فاولى ان لا يلحقوا البدل ومسئلتنا بالاصلي في حقوق
الله تعالى وعليه فلا يجب غسل ما لم ينبت عليه لحم ولا جلد من انف النقد ولا انملته ومثله

مالو وصل عظمه بعظم نجس بل هذا اولى لان غسل الظاهر معفو بخلاف غسل النجس العين وكذا
لو وصله بعظم طاهر لكن لا اولوية هنا بل قد يدعى عدم المساواة لان النقد لا يشبه العضو
المقصود بوجه بخلاف العظم من آدمي او حيوان فانه يشبه العضو المفقود فان قلت سلمنا
عدم وجوب غسل الظاهر من النقد المذكور فما تصنع فيما استتره من محل القطع الذي باشره
القطع فظهر به وصار ظاهرا يجب غسله قلت اذا استحضرت ان الفرض انه خشي من ازالته محذور
التيمم ظهر لك ان اللحم والجلد ينبني ذلك عليه اذ لا يخشى ذلك المحذور الا حينئذ كما هو ظاهر واذا بني
عليه ذلك وجب غسل ما استتر منه به دون ما عداه كما مر ويفرض انه لم ينبت عليه شيء هو
آيل الى النبات عليه ومصير بعضه الى انه لم يعمه لحم اللحم او كله الى انه عضو مغسول او لهذا
فارق وجوب مسح الجبيرة بدلا عما اخذته من اطراف الصحيح لانها ليست آيلة الى العضوية بل
هي بصدد الزوال فلم ينتظر فيها ذلك على ان مسحها كالخف رخصة فلا يجري في غيرها امتناع
القياس في الرخص على ما تقرر في الاصول وخرج بقولي محل القطع الذي ظهر به الخ باطن الانف
المستتر بالقصبة والمارن فهذا لو فرض ظهوره لم يجب غسله عملا بالاصل فيه وهو كونه باطنا
واذا لم يجب غسله بفرض ظهوره فما استتره من انف النقد اولى الا ان يجب غسله والا يأتي نظير ذلك في
الانملة لان جميع ما ظهر فيها يجب غسله لانه قبل القطع لم يحكم عليه بشيء لتعذر ظهوره وباطن الانف
محكوم بالباطنية مع تأتي غسله ولهذا ان يظهر لك الفرق بين ايجابهم غسل ما ظهر بالقطع دون ما
كان مستترا بالقصبة والمارن وكذا باطن الفم ثم رأيت بعضهم افتى في هذه المسألة بما حاصله
انه يجب مسحه كالجبيرة بجامع ستر كل لما يجب غسله وقد علمت فساد القياس بما مع ظهور الفرق
الذي ذكرته على انه توقف بعد ذلك فيما بحثه من وجوب المسح كالجبيرة ثم قال ينبغي ان التحم جانب
الانف وجب غسل الملتحم وكذا بقية انف النقد وتبعا وقياسا على ما لو جبر عظمه بعظم طاهر
فالتحم جانبان فان الظاهر وجوب غسل الجميع وقياسا على انكشاط جلدة العظم والتصاقها
بالساعد فانه يجب غسل ظاهرها مما يحاذي الفرض منها مع ما تحته ان كانت والجامع بينهما
كون كل منهما لا يجب غسله من قبل وانما وجب غسله تبعا للاصالة انتهى وقد علمت مما قدمته
فساد القياس على الجلدة المذكورة لانها من جنس ما يجب غسله فاذا صارت في محل الفرض نسبت
اليه وعدت منه فوجب غسلها لذلك واما انف النقد فليس من جنس ما يجب غسله في
الطهارة بحال فلم يصح قياسه والجامع المذكوران فتأمل ذلك وامعن النظر فيما قدرته لك
فانه مهم اذ لم يصرحوا فيه بشيء وانما اخذنا ذلك من فحوى كلامهم والله اعلم وسئل نفع الله
بعلومه عن الداخل الى بيته والخارج منه ما الذي يقدم من رجليه فأجاب بقوله
لم ار في خصوص ذلك كلاما لاصحابنا ورأيت للمالكية انه يقدم يمينه فيهما والذي يجري على
قواعدنا انه يقدم يمينه في الدخول ويساره في الخروج لان منزل الانسان يشرف بنسبته له ولذا
طلب منه ان يجعل لمنزله نصيبا من صلاته وان لا يتخذه قبرا اي كالقبر المهجور عن وقوع
الصلاة فيه فطلب الشارع ذلك فيه يدل على شرفه وايضا طلب الشارع تنزه لاجله ان يأتي

بعض

بعض الاذكار عند دخوله وترتب على بعضها انه اذا قاله ارتحل الشيطان عنه وصار منزها عنه
وهذا فيه تشريف اي تشريف واذا ثبت شرفه على ما يليه بهذه الاعتبارات التي ذكرتها
لزم ان يجري فيه ما ذكرته من انه يقدم يمينه عند دخوله ويساره عند خروجه منه قياسا
له على المسجد بالنسبة لغيره فان قلت الفرق بينه وبين المسجد واضح قلت لا نظر لخصوص
المسجدية الا ترى ان المدرسة ومصلى العيد ونحوهما من محال العبادة يجوز المكث فيهما
للجنب ولا يثبت لهما شيء من الاحكام المختصة بالمسجدية ومع ذلك يقدم يمينه دخولا ويساره خروجا
فيهما كما هو واضح من كلامهم فاذا ثبت ذلك فيهما نظرا الى انهما محل عبادة طلبت فيهما فكذلك المنزل
لانه محل العبادات مخصوصة طلبت فيه بخصوصه دون غيره فتأمله على انا لو سلمنا انه
لا شرف فيه هو الخسة فيه اتفاقا وكل ما لا شرف فيه ولا خسة يبدأ فيه باليمين كما بينته في
شرح العباب اخذا من كلام الاصحاب واذا بدأ في دخوله باليمين بدأ في الخروج منه باليسار
باب الغسل وسئل رضي الله عنه عن رجل يجمع من الاطفال بالواحهم ويقرئهم
في المسجد لاقرائهم القرآن وتارة يرفعون اصواتهم يشوشون على المصلين وكثيرا يلوثون المسجد
بالمياه فهل تعليم القرآن من حيث هو حرام او لا وهل يمنع المعلم من ذلك ويمنع الاطفال عنه فان
لم يمتنع عزر او لا فأجاب اقراء القرآن في المسجد قربة عظيمة ففي الحديث الصحيح انما
بنيت المساجد لذكر الله والصلاة وقراءة القرآن قال تعالى ويذكر فيها اسمه وهذا عام في
اقراء التابعين وغيرهم بشرطهم الآتي واما ما رواه مالك رضي الله عنه من كراهة القرآن في
في المسجد وانه بدعة احدثها الحجاج وان يقاموا اذا اجتمعوا للقراءة يوم الخميس او غيره
فهو رأي انفرد به ومن ثم قال الزركشي هذا استحبابه لا دليل عليه والذي عليه السلف
والخلف استحباب ذلك لما فيه من تعميرها بالذكر وقراءة القرآن للحديث الصحيح التشويش
على المصلين فان كان فيهم غير مميز بل يؤمن تنجيسهم او تقذيرهم له حرم على المعلم ادخالهم
وعلى الحاكم وفقه الله وسدده زجره وردعه عن ادخاله مثل هؤلاء وكذلك عليه نهيه
ايضا عن رفع الصوت لاقامة الصلاة فيه والحاصل انه لا يجوز لحاكم اخراجه من المسجد بالكلية
لاجل ذلك من اول وهلة وانما يمنع اولا من تمكينه من يرفع صوته اذا كان ثم يصلي فان
امر المعلم على ما منع منه ورأى الحاكم ان نهيه وزجره عما ذكر لا يفيد جاز له حينئذ ان
يمنعه من المسجد بالكلية لعصيانه في بعض الصور ولعناده وقد صرح الزركشي بان
للحاكم ان يمنع من به اكل نحو ثوم او بصل او كراث او نحو من دخول المسجد مع كراهة دخوله
فقياسه انه يجوز له منع المعلم المذكور اذا وجد منه ما ذكرناه والله اعلم وسئل
رضي الله عنه هل تتوقف حصول السنة في نحو غسل الجمعة على غسل جميع بدنه كغسل الجنابة
او لا فأجاب بقوله نعم تتوقف حصول السنة على غسل الجمعة صحة الغسل على
ذلك فلو غسل بعضه صح غسله لكن لا يحصل المقصود حتى يكمل غسل الباقي منه وسئل
رضي الله عنه عمن علم ان في الحمام من يكشف عورته فهل يجوز دخوله ويجب الانكار او لا فأجاب

بقوله يجوز دخوله فان قدر انكر والا كره بقلبه وايتبعه على ذلك وانما انكر على كشف السوءة دون
غيرها لانه ليس بعورة عند بعض العلماء ما لم يكن فاعل ذلك يعتقد التحريم كذا قاله ابن عبد السلام
ونقله في المهمات واقره فان قلت هذا ظاهر ان احتمل تقليده العاري للقايل بالحل بخلاف
العوام الذين لا يحتمل فيهم ذلك قلت حينئذ لم يعلم منه اعتقاد التحريم فلا ينكر عليه لانه اما
معتقد الاباحة او ليس معتقدا لحرمة ولا اباحة والحالة الاولى لصحة ذلك والثانية لان
شبهة الخلاف تسقط وجوب الانكار نعم قال بعض اصحابنا من شرب النبيذ من الشافعية انفسو
وان كان ضعيفا بل شاذا او ليس كذلك الا لشبهة الخلاف فيه وسئل رضي الله عنه عن
المضمضة والاستنشاق وهل هما سنتان في الغسل من الحدث الاكبر حتى لو اتى بهما مجردا عن الوضوء
سن له الاتيان بهما فان قلتم لا فذاك وان قلتم نعم فهل يشترط في الاعتداد بهما ان تقارنهما
نية الحدث الاكبر ليخرج من خلاف من اوجبهما ام لا وعلى القول باشتراط المقارنة او عدمها
فهل يدخلان في مضمضة الوضوء واستنشاقه سوآ قدمه او وسطه او اخره اذ لا معنى
لتوالي مضمضتين واستنشاقين في طهارة واحدة ام لا لان كلا منهما سنة مقصودة كسنة العشا والوتر
مثلا فاجاب بقوله بان المنقول المعتمد فقد جزم به في الروضة ونقله في المجموع عن
الاصحاب انه يندب في الغسل المضمضة والاستنشاق ثم الوضوء كاملا بان ياتي بجميع سننه ومنها
التسمية وما بعدها كالمضمضة والاستنشاق وغيرها وانه يكره ترك كل من الثلاثة لان كلا سنة
موكدة فيعيد الثلاثة لكن يندب اعادة المضمضة والاستنشاق كذلك ومن ثم نص الشافعي رضي الله
عنه على ندب اعادتهما وسكت عن اعادة الوضوء ووجهه القاضي حسين وغيره من الاصحاب بان
الخلاف في وجوبهما كان في زمنه رضي الله عنه فاحب الخروج منه بخلاف الخلاف في وجوب الوضوء
فانه لم يكن في زمنه ولان الما قد وصل موضع الوضوء دون موضعهما فامر بايصاله الى محلهما
وبهذا يعلم سقوط ما فهمه الاسنوي ومن تبعه من ان حاصل كلام الشافعي انه لا ياتي به ويأتي
بهما وشرط الاعتداد بالثلاثة لينيب عليها المتاخرها عن نية نحو الجنابة كما صرحوا به ووجه ندب
طلب المضمضة والاستنشاق مستقلين مع اشتمال الوضوء المندوب عليهما بان محلهما يكثر فيه
الاذى والقذر فطلب مزيد التنظيف فيه بتكرار غسله بخلاف غيره من بقية الاعضاء والذي
جرى خلاف في وجوبهما وخلاف في وجوب الوضوء المشتمل عليهما ولم يجر نظير ذلك في غيرهما من
الاعضاء وسئل رضي الله عنه عن معنى قول ابي المقري في روضه ويجب قرنها اي نية الجنابة
باول فرض وفي تقديمها على السنن وعزوبها ما مر في الوضوء وهل معناه ان النية محلها
عند افاضة الما على راسه حتى يكون راسه كالوجه في الوضوء وكما لا يكفي اقتران النية في الوضوء
بسنة قبل الوجه كذلك لا يكفي اقترانها هنا بسنة قبل الافاضة كغسل الكفين فيما اذا قدم
الوضوء يجب عليه اعادة غسل اعضاء الوضوء بعد الافاضة مع سائر بدنه وان غسلها بنية
رفع الجنابة مثلا فيكتفي ح باقترانها بغسل الراس دون اعضاء الوضوء والكل محل الحدث لان الجنابة
لحق جميع البدن فيحتاج الى الفرق او مراده باول فرض غسل جزء من بدنه ولو من اعضاء الوضوء

فامعنى

فامعنى قوله وفي تقديمها على السنن وعزوبها ما مر في الوضوء فهو متى نوى عند غسل الكفين
كفى فلا يبقى لقوله وفي تقديمها على السنن وعزوبها ما مر في الوضوء معنى اذ لم يبق لنا سنة
متقدمة على غسل الكفين تقارن غسلا فاجاب بقوله بان معنى قول الروض كاصله
ويجب قرنها الخ انه يجب قرنها باول مفروض وهو اول ما يغسل من البدن سوآ الراس
والوجه وغيرهما من اعضا الوضو وغيرها وانما وجب قرنها في الوضو بالوجه دون
غيره لانه يجب فيه الترتيب فخلى اول الواجبات عنها فلو جاوزنا اقترانها بغسل البدن
لخلى الوجه عنها وهو الجزء بخلافه هنا فانه لا ترتيب فيه فاي جزء من البدن غسله
ناويا معه وقع غسله عن الجنابة فاول المغسول هنا كالوجه في الوضو فلو نوى بعد غسل
جزء وجب اعادة المغسول لوجوب قرنها بالاول ليعتد به لا لانه لا يصح قرنها بما بعده نظير
ما قالوه في غسل الوجه في الوضو وتحت معنى قوله وفي تقديمها على السنن الخ انه لو خلى عنها
شي من السنن بان اتى به قبل الاتيان بالنية لم يثب عليه وانه لو اتى بها من واحد كالسواك
لكنها عزبت قبل غسل اول جزء من البدن لم يعتد بها فيجب اعادتها عند غسل اول جزء من
البدن فعلم الجواب عن قول السائل فيحتاج الى الفرق وعن قوله اذ لم يبق لنا سنة متقدمة
على غسل الكفين تقارن غسلا وسئل نفع الله به عما صورته اذا المغتسل بالاكمل في الغسل
وقدم الوضو فهل يستحب له ان ينوي عند غسل الكفين نية رفع الجنابة ونية رفع الحدث
الاصغر ان لم يتجرد جنابته عنه او نية سنة الغسل ان تجردت ويستصحب نية كل منهما الى فراغه
كما هو مقتضى كلامهم او يكفي نية الغسل عن الجنابة او ما الحكم فيهما فاجاب بقوله ان
جنابته تارة تتجرد عن الحدث الاصغر كان يلوط او يطا بهيمة او ينزل بنحو ضم امراة بحايل وح
فنوى بالوضو سنة الغسل وتارة لا تتجرد فينوي به رفع الحدث الاصغر وان قلنا انه مندرج
في الغسل خروجا من خلاف من اوجبه وتصريح ابن الرفعة كالمحلف الطبري بما ظاهره يخالف
ذلك مؤول وليست النية المذكورة في القسمين واجبة بل مندوبة في الكل ولا يشترط استصحابها
الخ قياسا على نحو الطواف والحج لشمول نية الغسل للوضو وقول الاسنوي يتصور شمول نية
الغسل للوضو لانه اذا نوى رفع الحدث ارتفعت الجنابة عن المغسول من اعضا الوضو فيكون
الماتي به غسلا لا وضوا غلط كما قاله الزركشي لان رفع الجنابة لا ينافي الاتيان بصورة الوضوء
واذا اقترن حصول صورته لا ينافي ارتفاع الجنابة اعضاءه فبحث ابن الرفعة عدم ارتفاعها
لان غسلها بنية السنة مردود بان قصد ذلك لا ينافي نية رفع الحدث اذ هو من مقتضياتها
واذا لم تتجرد جنابته واخر الوضو الى ما بعد الغسل فقضية كلام الاسنوي انه ينوي به رفع
الحدث هنا ايضا وليس مستاعبا خلافا لما زعمه النووي لان نية ذلك انما هي للخروج من خلاف
القايل بعدم اندراج الاصغر في الاكبر والاصغر في هذه الصورة لم يرتفع عند القايل بذلك
فشرعت نيته عند الاتيان به ولو بعد الغسل لم يرتفع عند ذلك القايل وسئل نفع الله به
عن قول الاصحاب والعبادة للارشاد ويندب للجنب غسل فرج ووضو لنوم ووطي وطعم هل ينوي

الوضوء لهذه الاشيا كما انه ينوي في الاغسال المسنونة اسبابها الا الجنون والمغمى عليه فينوي كل منهما
رفع الجنابة فان قلتم به فذاك والا فما الفرق فاجاب بقوله قد ذكرت المسئلة في شرح العباب
مع نظايرها من كل وضوء مسنون وعبارة الشرح مع المتن والمراد في جميع هذه الصورة التي قلنا
يسن الوضوء فيها الوضوء الشرعي كما نص عليه الشافعي رضي الله عنه في نحو الغيبة وصوبه النووي
في المجموع مستندا الى ما يأتي عن الشافعي وهو غسل الاعضاء الاربعة مع النية والترتيب لا اللغوي
الذي هو مجرد النظافة خلافا للمتولي وابن الصباغ فقد استبعد الشاشي في المعتمد حمل الشافعي
الشافعي الوضوء من الكلام الخبيث على غسل الفم بان ظاهر النص ان المراد به الشرعي قال والمعنى
يؤيده فان غسل الفم لا يؤثر فيما جرى وانما القصد به التكفير من المآثم والتطهير من الذنوب انتهى
نعم قال الحليمي المراد به المعاوده الوطي اللغوي المصرح به في رواية انتهى ونقله القرطبي في شرح مسلم
عن اكثر العلماء الخبر فليغسل فرجه مكانه فليتوضأ ونقل عن الجمهور ان المراد بوضوء الجنب للاكل غسل
يديه لما رواه النسائي عن عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان ينام
وهو جنب توضأ واذا اراد ان يأكل او يشرب غسل يديه ثم يأكل او يشرب انتهى والذي يتجه ان
المراد الوضوء الشرعي في الكل لما فيه من تخفيف الحدث وان غسل الفرج في الاول واليدين في الثاني
يحصل به اصل السنة لا كمالها انتهت عبارة الشرح المذكور وبما ذكر فيها من ان المراد الوضوء الشرعي
وانه النية وغسل الاعضاء الاربعة مع الترتيب يعلم انه ينوي به نية من نياته المجزية لا اسبابها
لان القصد هنا رفع الحدث الاصغر اما ليخف حدثه الاكبر في صورة الجنب المذكورة في السؤال و
اما ليحصل حقيقة الطهارة فيكفر اثمه في نحو التكلم بكلام فيه اثم او يرتفع حدثه في الصور
التي جرى فيها خلاف في نقض الوضوء او يزداد تاهله وتعظيمه في نحو قراءة القران والحديث والعلم
ونحو الاذان والذكر وبما تقرر هنا من الفوايد المترتبة على ما قلناه انه ينوي بالوضوء رفع الحدث
يفرق بين ما هنا وبين نيته في الاغسال المسنونة اسبابها الا المجنون والمغمى عليه ويؤيد الفرق
استثناء هذين لان القصد في طهرهما بالغسل رفع الجنابة المحتملة فلذلك طلب من كل منهما نية رفعها
فكذا القصد بالوضوء في تلك الصور ما مر من تخفيف الحدث وما بعده وذلك لا يحصل الا بنية رفعه
او نحوها فتامل هذا الفرق فانه ظاهر لا خفاء فيه والله اعلم وسئل رضي الله عنه عما اذا وقف
جنب على سطح لطرافه احدهما على جدار المسجد والطرف الاخر على جدار بجانبه ايجوز ام لا فاجاب
بقوله لم ار في ذلك نقلا فيحتمل ان يقال بالجواز لانه ليس واقفا في المسجد ولا فيما هو من توابع المسجد
ويحتمل ان يقال بالحرمة قياسا على ما لو وقف بجناح بجداره فانه يحرم وان كله في هوا الشارع
كما تقتضيه كلام المجموع في الاعتكاف وعلى ما لو وضع رجله في المسجد والاخرى خارجه واعتمد
عليهما فان الاوجه الحرمة ويجاب بالفرق بين مسئلتنا وهاتين اما الجناح فلانه لما كان
اصله جميعه في جدار المسجد ولم يكن منه شي خارج المسجد كان بعد من توابع المسجد نظرا للاصل
ولم ينظر لخروج هوايه عن المسجد لانه تابع فاعرض النظر عنه ونظر للمتبوع فقط بخلاف صورة
السؤال فان اصول السطح الواقف عليه ليست من توابع المسجد لان بعضها فيه وبعضها في غيره

فلم تكن

فلم تكن نسبتها للمسجد اولى من نسبتها لغيره بل تعارضا والاصل الاباحة واما الوقوف على
الرجلين معتمدا عليهما فلانه باشر ببدنه ارض المسجد مع الاعتماد فكان كالواقف كله فيه
فحرم بخلاف صورة السؤال فان الواقف على السطح لم يباشر المسجد ولا ما هو من توابع المسجد
فلم يكن للحرمة مقتض حتى يناط به فالذي يتجه ترجيحه في صورة السؤال الجواز لما علمته مما تقرر
والله سبحانه وسئل رضي الله عنه عما صورته ما الحكمة في قول الحاوي في الغسل مقرونا
هنا وتانيثه في الوضوء والجمع صفة للنية فاجاب بقوله قول الحاوي مقرونة
في الوضوء ومقرونا في الغسل نبه على فائدة حسنة وهي ان الفعل وما تفرع عنه في العمل
كاسم المفعول هنا اذا استند الى مؤنث ظاهر مفصول عنه جاز تانيث العامل وتذكيره وان
كان المؤنث حقيقي التانيث او مجازيه والجواز الامر فيه بلا فصل ايضا لكن الاولى التانيث
ومن ثم بدا به الحاوي في الوضوء ثم ذكر في الغسل تنبيها على المعنيين وان البداة بالافصح اولى
وبما تقرر اندفع قول السائل والجمع صفة للنية وسئل رضي الله عنه عما لفظه صرح البغوي
بانه لو نزل منيه لقصبة ذكره ثم نظر بخرقة فصح غسله هل هو معتمد فاجاب بقوله
ليس بمعتمد بل اوجب الغسل قطعا لاطباقهم على ان الموجب للغسل هو خروج المني وهذا مخرج
لنزوله الى قصبة الذكر من غير خروج ولو احتشى متوضئ ببول في قصبة ذكره صحت صلاته
حينئذ كما هو صريح كلامهم وفيه ابلغ رد ايضا لما قاله البغوي وسئل نفع الله به هل ثبت ان
النبي صلى الله عليه وسلم تنور كما افتى به النووي فاجاب بقوله اخرج ابن ماجة بسند
جيد كما قاله الحافظ العماد ابن كثير انه صلى الله عليه وسلم كان اذا اطلى بدأ بعورته فطلاها وطلى سائر
جسده اهله وفي رواية مرسلة سندها جيد ايضا انه اطلى وولي عانته بيده وفي اخرى
عند الخرايطي وابن سفيان وابن عساكر انه قيل لثوبان مولى النبي صلى الله عليه وسلم تدخل الحمام وانت
صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخل الحمام وكان يتنور
وفي اخرى عند ابن عساكر عن واثلة لما فتح صلى الله عليه وسلم خيبر اكل متكئا واطلى واصابته الشمس
ولبس الظلة وكان المراد باصابته الشمس هنا اثرت فيه لكن في سنده اثر ما كانت تؤثر فيه قبل ثم عقبه
بقوله ولبس الظلة اي ما يجعل على الراس مما له ظل يقي الوجه والعنق ونحوهما عن الشمس وفي اخرى
مرسلة ايضا عند ابي داود في مراسيله والبيهقي في سننه الكبرى ان رجلا نور رسول الله صلى
الله عليه وسلم فلما بلغ العانة كف الرجل ونور رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه رواها ابن ابي شيبة
وسعيد بن منصور كان اذا اطلى ولي عانته بيده وفي اخرى مرسلة ايضا رواها سعيد بن منصور
انه لما فتح خيبر اكل متكئا وتنور وفي اخرى مرسلة وفي اخرى بسند ضعيف انه صلى الله عليه وسلم
كان يتنور كل شهر ويقلم اظفاره كل خمس عشرة قيل وفيها فائدة نفيسة وهي ذكر التوقيت انتهى
وفيه نظر فان بدنه صلى الله عليه وسلم كان في غاية الاعتدال فلا يقاس به غيره في ذلك نظير ما قالوه
فيما صح انه كان يوضيه المد ويغسله الصاع ان ذلك خاص بمن بدنه كبدنه صلى الله عليه وسلم ليونة
واعتدالا والا زيد ونقص بحسب التفاوت فكذا هنا ومن ثم قال الائمة في نحو حلق العانة والابط

والقلم وقص الشارب ان ذلك لا يتقيد بمدة بل يختلف باختلاف الابدان والاحوال فيعتبر وقت الحاجة
الى ازالته ذلك فيحمل كل احد على ما يناسبه فتامله وما قيل انه يكره التنور في اقل من شهر اخذا
من هذه الرواية يرد بان الكراهة تحتاج الى نهي خاص اذ بدونها الكراهة الاشارية لما صح عن ابن
عمر رضي الله عنهما انه اثر الحلق على التنور اي في بعض الاوقات وقال ان التنور يرق الجلد كان
صحيحا وصح عن ابن عمر رضي الله عنهما ان الحمامي كان ينوره فاذا بلغ حقوه قال اخرج اي وتولى
العورة بنفسه اقتداء به صلى الله عليه وسلم كما في اول الاحاديث السابقة وهو اصح من الحديث
الاخير المقتضي انه لم يطل الا العانة فقط وانه مكن الرجل من اطلاء ما عداها من بقية العورة على
انه مرسل فلا حجة فيه للقائل بان العورة ما عدا السوأتين ولا يعارض ما مر خبر انه صلى الله
عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا لا يطلون لانه نفي وما مر اثبات فيقدم عليه على ان
هذا مرسل متكلم فيه وورد روايات اخرى بان ذلك سندها منقطع واخرى كان لا يتنور فاذا
كثر شعره حلقه وهي موصولة لكنها ضعيفة وبتقدير صحة ذلك كان يتنور في وقت ويحلق في
وقت وجاء في روايات عن عمر رضي الله عنه انه كره التنور وعلله بانه من التنعم وفي رواية ما
يقتضي انه انما كره كثرة طلاء النورة وجاء عن ابن عباس رضي الله عنهما ما اطلى نبي قط ومعناه
ما مال الى الهوى لانه من اطلى الرجل اذا مالت عنقه للموت او غيره ثم استعير للميل على الحق
وقال ابن الاثير اصله من ميل الطلا وهي الاعناق وواحدها طلاة يقال اطلى الرجل اطلا اذا مالت
عنقه الى احد الشقين وروى البخاري في تاريخه وابن عدي والطبراني انه صلى الله عليه وسلم
قال اول ما صنعت له النورة ودخل الحمام سليمان ابن داود وصلوات الله وسلامه عليهما واخرج
ابن ابي حاتم وغيره ان سبب ذلك ان بلقيس كانت شعرا فاستقبح سليمان حلقه بالموسى لقبح اثره
فجعلت له الشياطين النورة من اصداف والله سبحانه اعلم وسئل نفع الله به عن قول الشيخ
زكريا في فتاويه ولا يسن الوضوء للغسل المسنون بل هو مختص بالواجب كما قدمه المحاملي وغيره
انتهى كلامه لكن ذكر الشيخ في عبابه ما لفظه وصفته يعني الغسل للجمعة كغسل الجنابة فيتوضا
قبله انتهى وغير على سبيل تدافع الكلامين فما المعتمد من ذلك فاجاب بقوله الجواب
مذكور في شرح العباب وعبارته هذا وقضية كلامهم ان الوضوء انما يكون سنة في الغسل الواجب
وبه صرح ابو زرعة وغيره تبعا للمحاملي وقد يقتضيه قول الرافعي ولعل بعد الوضوء مندوبا
الغسل اذا كان جنبا غير محدث او قلنا بالاندراج والا فلا وعلى هذا يحتاج الى افراده بنية لانه
عبادة مستقلة على الاصح اه انتهى فقوله ولا يسن لغير الجنب اصلا ولو قيل بندبه لغيره من سائر
السنن التي ذكروها هنا في الغسل المسنون ايضا لم يبعد بل قد يؤخذ من كلام الرافعي المذكور
وان وجه تخصيص الواجب بالذكر الاكتفا بنيته عن نية الوضوء فهو لعموم الوضوءات فيندب انه
يكون مندوبا عند غسل المسنون وفيه اذ لا يكفي بنيته عنه ثم رايت المحب في باب الجمعة جزم بهذا
الاحتمال انتهت عبارة الشرح المذكور وبه يعلم ان الخلاف في المسئلة وان مراد من قال بندبه انه
مندوب عند الغسل ومن قال بعدمه عدم ندبه في الغسل فتامله يظهر لك انه لا تدافع بين

الكلامين

الكلامين اصلا ولما ذكرت في شرح العباب قوله فيتوضا قبله قلت عقبه ندبا بناء على ما قدمته
في باب الغسل من ندب الوضوء عند الغسل المسنون وعليه لا بد فيه من النية انتهى فاشرت
هنا ايضا الى ان الخلاف في المسئلة وسئل رضي الله عنه ايما ذا ينوي الجنب والحائض اذا اغتسل
للوطء والطعم هل ينوي سنة الغسل او رفع الحدث الاكبر عن اعضاء الوضوء اخذا من تعليلهم بتقليل
الحدث او غير ذلك فاجاب بقوله انه لا ينوي شيئا مما ذكره السائل وانما ينوي رفع الحدث
الاصغر كما صرح به كلام المجموع وعبارة شرح العباب والحكمة في ذلك تخفيف الحدث غالبا والتنظيف
اذ الاصح ان الوضوء يؤثر في حدث الجنب ويزيله عن اعضاء الوضوء خلافا لقول الامام لا يرتفع شيء
من الحدث حتى تكمل الطهارة ذكره في المجموع وضمير يزيله للحدث الاصغر فعليه لا اشكال واما
الاشكال في قول القاضي وابن الصباغ وضوء الجنب يزيل الجنابة عن اعضاء وضوئه الا ان يحمل على
انه نوى رفع الحدث واطلق ابو علي انه لا يصح لان النها عن غالب اعضاء وضوئه فيما اذا ظن حدثه
الاصغر فنواه وقيل الحكمة لعله ينشط للغسل ثم ما تقرر من ان المراد في جميع ما ذكروه الوضوء
الشرعي هو ما في المجموع وغيره وعليه يدل بعض الاحاديث الصحيحة وقيل المراد به في الاكل والشرب
غسل اليدين وعليه جمهور العلماء لانه جاء مفسرا به في خبر البيهقي وقال الحليمي هو في العود للوطء غسل
فرجه لرواية به قيل وعليه الجمهور ويرده خبر مسلم اذا اتى احدكم اهله ثم اراد ان يعود فليتوضا
بينهما وضوءا فاكده بالمصدر دفعا لارادة المجاز انتهت عبارة الشرح المذكور ويتامل كلام المجموع و
استشكال ما بعده مع الجواب عنه يتضح اندفاع قول السائل او رفع الحدث الاكبر او مرادهم بتقليل
الحدث تقليله برفع الاصغر فان قلت هذا ظاهر ان كان عليه اصغر اما اذا تجردت جنابته
عنه فينبغي نية رفع الاكبر اذ التقليل لا يحصل الا بذلك قلت الامر كذلك وعليه قد يحمل قول
السائل او رفع الحدث الاكبر الخ فان قلت هل يمكن ان يقال انه ينوي بالوضوء هنا سنة الوضوء
كما في نية الوضوء لغسل الجنابة المجردة عن الحدث الاصغر قلت يمكن ذلك لولا قولهم القصد من هذا
الوضوء تقليل الحدث فانه ينوي الحدث الاصغر ان وجد والا فالاكبر ويفرق بين هذا والوضوء
المقدمة للغسل المذكور بان القصد بهذا شيان الخروج من خلاف من منع الاندراج وزيادة
النظافة بكونه مقدمة للغسل فاذا فات الاول بقي الثاني وكفت فيه نية السنة واما ذاك فالقصد
فيه تخفيف الحدث فحيث امكنت نيته لم ينو غيره واذا تعين في الوضوء المسنون لنحو القراءة والحد
ونحوه مما يجري في الاصل فاولى هذا على ان النية في الوضوء للمقدمة غير واجبة لاجزائه غسل
الجنابة عنه لا تحقق في محله والنية في الوضوء لنحو الاكل واجبة فلا يقاس احدهما بالاخر وحينئذ
اتجه ما ذكرته واندفع ما يتوهم من القياس السابق فتامله وسئل نفع الله بعلومه
عن رجل يحرم عليه قراءة القرآن في صلاته ما صورته فاجاب بقوله هو فاقد الطهورين
يحرم عليه قراءة زائد على الفاتحة وسئل نفع الله به عن الكافرة الممتنعة هل يجب على مغسلها
النية كالمسلمة الممتنعة اولا ويفرق وقد نقل ترجيح عدم الوجوب عن شرح المهذب وعبارة
التكملة في باب النكاح اما اذا امتنعت فيغسلها الزوج ويستبيحها وان لم توجد نية للضرورة

وقيل ينوي عنها وهو ضعيف كذا قاله في شرح المهذب فاجاب بقوله كلام شرح المهذب في مسئلة نية الكافرة متناقض وعبارة شرح العباب وبعبارة كما في التحقيق وحكاه في المجموع عن المتولي نية الكافرة استباحة التمتع والاولى بينهما لابهامه عدم اشتراط كونها كتابية وليس كذلك كما مر في بحث المستعمل وما في موضعين من المجموع من عدم اشتراط نيتها محمول كما في الروضة واصلها في موانع النكاح على الممتنعة المغتسلة باجبار الحليل وبينه غاسل المجنونة وغاسل الممتنعة ولا فرق فيهما كما اقتضاه كلامه كالمجموع بين المسلمة وغيرها وفي الكفاية عن القاضي ينوي الزوج عنها كما ينوي عن المجنونة انتهى والفرق بينهما بان المجنونة لا يتصور منها قصد يقوم لفعلها والكافر يتصور منه ذلك بل يتصور منه النية بل يلزمه فيما اذا ظاهر واراد الاعتاق يرد بانهم لو نظروا لذلك لوجبوا على حليل المسلمة الممتنعة النية على ان الامتناع صيرها كالمجنونة وتصور النية منها انما هو بتقدير زوال الامتناع وحينئذ المجنونة كذلك لتصور النية منها بتقدير زوال الجنون فلا فرق بينهما انتهت وسئل نفع الله به هل المدارس تسمى مساجد فتكون لها التحية او لا فاجاب بقوله المدرسة غير المسجد ما لم يعلم ان واقفها جعلها مسجدا فتصير مدرسة ومسجدا ح فتثبت لها احكامه من التحية وغيرها واما اذا لم يعلم انه وقفها مسجدا فلا يثبت لها من احكام المسجد شيء والله اعلم

باب الاستنجا

مسئلة وسئل رضي الله عنه عن كراهة البول تحت الشجر المثمر هل يختص بما اذا كان الغالب ان الثمر لا يقع على مكانها قبل الثمرة ام لا فاجاب بان الجواب عنه ما قد ذكرته في شرح للارشاد ومختصر ما يصرح به حيث قلت ويكره قضا الحاجة تحت شجر من شانه ان يثمر ولو مباحا وان كان في غير وقت الثمرة صيانة عن التلويث عن الوقوع فتعافها الانفس ومنه يوخذ ايضا انه لو كان ياتي نحوها سيل يزيل ذلك قبل الثمرة لم يكره وبه صرح الاسنوي بحثا قال وينبغي ان لا يكره تحت شجرة تسقى قبل طلوع الثمرة انتهى ووجه حصول الامن من التلويث حينئذ كما تقرر ويكفي في حصول اطراد العادة بذلك فاستبعاد بعضهم له بانه قد يكون في جهة لا يحصل السقي منها او يطرا مانع وصول الما لموضع البول ليس في محله اذ الصورة انه يغلب عادة مجي الما الى محل البول فيطهره وانما لم يحرم لان التنجيس غير متيقن وبحث الرافعي ان كراهة البول اشد لانه قد يجف وقد يخفى فلا يحترز عنه بخلاف الغائط انتهى حاصل ما ذكرته في هذا المحل عن المرجحين المذكورين وبه يتضح الجواب عما في السوال ثم تعليل الرافعي كون كراهة البول اشد بما ذكر قد ينازع فيه ويقال بل كراهة الغائط اشد لان العيافة فيه اشد الا ترى ان كثيرا من النفوس لا تعاف اكل الذي غسل ما عليه من البول ويكره اكل ما يلوث بالغائط وان غسل وامعن في غسله والله اعلم وسئل بما صورته هبت ريح عن يمين القبلة او شمالها جاز محاذاتها وهو مشكل قال محاذاة القبلة حرام ومحاذاة الريح مكروهة ولو في حال هبوبها كما في المجموع وعبارته يكره استقبال الريح بالبول فكيف جاز ارتكاب الحرام لاجتناب ما هو مكروه فاجاب بقوله انما جاز الاستقبال ح لان عدمه يعود بالضرر يلحق المكلف فهو عود الرشاش عليه المنجس لبدنه او ثوبه فسقط الاشكال المذكور وقول المجموع ما ذكر في السوال يحمل على ما اذا لم يغلب على

ظنه

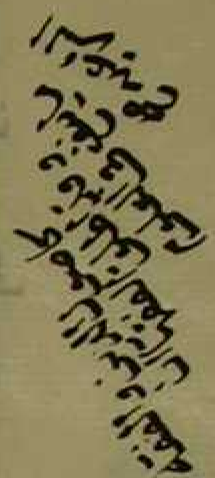
ظنه عود رشاش بنجسه والا حرم كما هو ظاهر وسئل رضي الله عنه عن كشف العورة عند قضا الحاجة او الاستنجا بحضرة الناس هل يحرم او لا كما زعمه بعض المدرسين وفعله ويويده قولهم الاستتار ادب ويحصل ولو بارخا الذيل وانه قد يحتاج لذلك لتحصيل ما في البيوت مما يلقيه الفيران في حيضانها مع قلة مائها ولانه يبعد من الناس النظر لعورة المستنجي كاشف العورة بل كلهم يغضون عنه وعلى تقدير النظر اليه فالحرمة عليهم لا عليه فالحكم في ذلك ابسطوه مع دليله فاجاب بقوله نعم يحرم كشف العورة بحضرة الناس لقضا الحاجة والاستنجا وغيرهما كما صرح به النووي في شرح مسلم في باب جواز الاغتسال عريانا في الخلوة وعبارته يجوز كشف العورة في موضع الحاجة في الخلوة وذلك كحالة الاغتسال وحالة البول وحالة مباشرة الزوجة ونحو ذلك فهذا كله جائز فيه التكشف في الخلوة واما بحضرة الناس فيحرم كشف العورة في كل ذلك انتهى فتامل قوله في كل ذلك تجده صريحا في المدعى وابلغ راد على من زعم اباحة ذلك ويويده اطلاقهم تحريم كشف العورة بحضرة الناس ووجوب سترها ولو خارج الصلاة ولم يستثنوا من ذلك الا الكشف في الخلوة لحاجة والاستثنا معيار العموم فنتج من ذلك ان كلامهم صريح بما ذكره في شرح مسلم فلا يقال انه من مفرداته واما عدهم الستر من الادب المستحب لقاضي الحاجة فمرادهم به الستر في الخلوة كما دل عليه ما مر من كلام النووي والاصحاب فاذا قضى الحاجة خاليا بالصحرا ونحوها سن له الستر بشرطه من الارتفاع والقرب وهذا هو الذي يكفي عنه ارخا الذيل ومما يصرح بان ذلك مرادهم تعليلهم الندب بقولهم لئلا يمر به احد فيرى عورته اما من بحضرة الناس في نحو الصحرا فيتعلق به اوبان الابعاد والاستتار بجملته عن الاعين واتخاذ السترة اذا صار مستترا عن الاعين لئلا يمر به احد فيرى عورته وذلك لما صح عنه صلى الله عليه وسلم من طرق انه كان اذا اراد قضا الحاجة انطلق حتى لا يراه احد ولقوله صلى الله عليه وسلم من اتى الغائط فليستتر فان لم يجد الا ان يجمع كثيبا من رمل فليستتر به وادب الستر في نحو قاضي الحاجة في البنيان ان يستتر بجملته في بنا مسقف او نحوه واما ستر العورة بحضرة الناس فهو باق على حكمه من الوجوب ولما كان ذلك في الظهور بحيث لا يتوهم احد سواه لم يصرحوا بالتنبيه عليه في باب الاستطابة اكتفا باطلاقهم وجوب ستر العورة ونقلهم الاجماع عليه وان اختلفوا في قدرها وقد ظهر بما تقرر ان حصول الغرض من الستر بارخا الذيل لا ينافي وجوبه بحضرة الناس لانه ح ليس ادبا بل هو ما يتادى به وجوب الستر فلا يويد زعم من ذكر في السوال وزعمه الاحتياج لذلك لما ذكر باطل فان الزركشي صرح بان ما يلقيه الفيران في حياض البيوت القليلة الما من الغايط يعفى عنه اي ان لم يتغير كما هو ظاهر فان قلت هذا ظاهر ان تحقق القا الفيران له قلت هو الظاهر والنظر لاحتمال خلافه لبعده صدور ذلك من عاقل وزعمه انه يبعد من الناس النظر اليه زعم باطل ايضا فلا يلتفت اليه نعم ان كان هناك من يتوصنه بعدم النظر اليه جاز التكشف للاستنجا ونحوه بحضرته وكذا اذا لم يكن هناك الا زوجته او امته التي تحل له وطوها وزعمه انه اذا كشف عورته كانت الحرمة عليهم لا عليه باطل ايضا بل الحرمة عليه ايضا لانه متسبب في الحرام ومعين عليه فان قلت قد لا يوجد في حيضان البيوت ما ويضيق الوقت ويخشى فوات الجمعة لو لم يستنج الا مع كشف العورة فهل يباح له ح الاستنجا مع كشفها

يجري في الاستنجا للضرورة
للضرورة قلت يحتمل الجواز حيث لم يتيسر له ما في غير هذا المحل والحجر يجري
ويحتمل ان يصلي على حاله لحرمة الوقت وفيه بعد فان قلت هذان الاحتمالان هل هما في الجواز والوجوب
قلت يحتمل اختصاصهما بالجواز وان ذلك لا يجب عليه قطعا لان في تكليفه كشف عورته بحضرة الناس
مشقة وحرج ومروة لا يطاق تحملها لا سيما ان كانت له وجاهة او مرتبة تأبى ذلك ويحتمل جريانهما
في الوجوب ايضا لان هذا الكشف لضرورة ومع الضرورة لا يمتنع ذلك والذي يتقدح الان ان ذلك لا يجب
لما ذكرته وان الجواز محتمل وسئل رضي الله عنه عن قولهم يكره لقاضي الحاجة استقبال بيت المقدس
مع ان القبلة انما كانت صخرته لا هو فاجاب بقوله ظاهر الاحاديث ان القبلة لبيت المقدس
وهو المسجد الاقصى على ثبوت انها الصخرة فاطلاق بيت المقدس عليها مجاز من اطلاق اسم الكل على
البعض وسئل رضي الله عنه هل يجوز غسل الثوب المتنجس بمطعوم فاجاب بقوله نعم
فقد روى ابو داود باسناد فيه ضعيف عن امراة من بني غفار ان النبي صلى الله عليه وسلم اردفها
على حقيبة فحاضت فامرها ان تغسل الدم بما وملح الحديث قال في المجموع نقلا عن الخطابي الملح
مطعوم فقياسه جواز غسل الثوب بالعسل لثوب الابريسم الذي يفسده الصابون والخل
اذا اصابه حبر ونحوه قال ويجوز على هذا التدلك بالنخالة وغسل الايدي بدقيق الباقلا ونحوه
مما له قوة الجلا وحدثونا عن يونس بن عبد الاعلى قال دخلت الحمام بمصر فرأيت الشافعي رضي الله عنه
يتدلك بالنخالة انتهى فعلم بجواز استعمال المطعوم في ازالة الاوساخ والنجاسة اذا احتيج اليه
ويفارق الاستنجا بانه اخشن نجلا وما نحن فيه فان المزيل هو الما بواسطته فلم يباشر النجاسة
كمباشرته في الاستنجا وسئل رضي الله عنه هل يجوز الاستنجا بكتب المنطق والفلسفة والتوراة
والانجيل وهل يحرم مطالعة هذين والاشتغال بالاولين ولا القصد بسط ذلك وتحريره فاجاب
بقوله ممن صرح بجواز الاستنجا بالاولين الاسنوي وغيره وهو في كتب الفلسفة واضح واما في
كتب المنطق فمبني على ما ياتي عن ابن الصلاح وعلى القول به فمن ظن كالاول انه يخلو اذ ذاك القرطاس
المستنجى به عن ان يكون فيه اسم معظم كما شمله قول الكفاية وغيرها يحرم الاستنجا بما عليه اسم معظم
كاسم الله واسم رسوله صلى الله عليه وسلم وغيره من الانبيا والملائكة وقول بعض المتاخرين التقييد
بذلك بعيد لانه لم يقع في كلام متقدم ولا متاخر بل كلهم اطلق القول بجواز الاستنجا بذلك وهم
بانهم ذكروا ما قيدناه قبل ذلك ببسط ونحوه فاي حاجة الى التقييد بزج وممن صرح بجواز
الاستنجا بالتوراة القاضي حسين وقيده من بعده بما علم تبدله منها والا فهو كلام الله يجب
تعظيمه واوضح بما مر انه مقيد ايضا بما اذا خلى عن اسم معظم شيء في تبديلها اقوال احدها انها
كلها بدلت ولعل القاضي اعتمد هذا فاطلق ما مر ثانيها بدل اكثرها وادلته كثيرة والاول
قيل مكابرة اذ الايات والاخبار كثيرة في انه بقي منها شي لم يتبدل ثالثها بدل قليلها ونصره ابن
تيمية رابعها بدل معناها فقط دون لفظها واختاره البخاري في اخر صحيحه قال الزركشي
واعترف بهذا بعض المتاخرين فجوز مطالعتها وهو قول باطل ولا خلاف انهم حرفوا
وبدلوا والاشتغال بالنظر فيها وبكتابتها لا يجوز بالاجماع وقد غضب النبي صلى الله عليه وسلم
حين راى مع عمر صحيفة فيها شي منها وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولولا انه

معصية

معصية ما غضب منه انتهى لكن تعقبه شيخ الاسلام حجر فقال ان ثبت الاجماع فلا كلام وقد قيده
بالاشتغال بكتابتها ونظرها فان اراد من يتشاغل بذلك فقط فلا يحصل المطلوب لانه يفهم الجواز
اذا تشاغل بغيره معه وان اراد مطلق التشاغل فهو محل النظر وفي وصفه القول المذكور بالبطلان
نظر ايضا فانه نسب لوهب بن منبه وهو من اعلم الناس بالتوراة ولابن عباس رضي الله عنهما
وكان ينبغي له ترك الدفع بالصدر ولا سيما في قضية عمر اذ قد يغضب من فعل المكروه وخلاف
الاولى ممن لا يليق به كتطويل معاذ الصبح بالقراءة والذي يظهر ان الكراهة ذلك للتنزيه والاولى
التفرقة بين الراسخ في الايمان فله النظر بخلاف غيره لا سيما عند الرد على المخالفين ويدل على
ذلك نقل الايمة قديما وحديثا من التوراة والزامهم اليهود بالتصديق بمحمد صلى الله عليه وسلم
بما يستخرجونه من كتابهم ولولا اعتقادهم جواز النظر فيه لما فعلوه وتواردوا عليه انتهى
وما ذكره واضح فلا محيد عنه وان اعتمد السبكي ما ذكره الزركشي واطال في الانتصار له ونقله
عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني ثم قال وهذا هو الذي نقول عليه من يعتمد عليه من ايمة الاسلام
والشافعي واصحابه كلهم متفقون على ذلك ثم قال بعد كلام طويل وبعض الناس يعتقد ان نظره
في ذلك فضيلة وهو عين النقصان وقال قبل ذلك احتجاجا على وجوب اعدامها اذا دخلت تحت
ايدينا انها جمعت شيئين كلام باطل قطعا وقد اختلط بما لم يبدل من غير تمييز فوجب اعدام الجميع ولا
يتوقف في هذا الا جاهل انتهى فليحمل ما ذكره هو والزركشي وغيرهما على غير متمكن او متمكن
لم يقصد بالنظر فيها مصلحة دينية اما متمكن قصد ذلك فلا وجه لمنعه ويأتي ما ذكر فيها في
الانجيل واما الاشتغال بالفلسفة والمنطق فقد افتى بتحريمه ابن الصلاح وشنع على المشتغل بهما
واطال في ذلك وفي انه يجب على الامام اخراج اهلهما من مدارس الاسلام وسجنهم وكفاية شرهم
قال وان زعم احدهم انه غير معتقد لعقائدهم فان حاله يكذبه واما استعمال الاصطلاحات
المنطقية في الاحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة وليس بها افتقار الى المنطق اصلا وما يزعمه
المنطقي من الحد والبرهان فقعاقع قد اغنى الله عنها كل صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم
الشرعية هذا حاصل شي من كلامه وما ذكر في الفلسفة صحيح ومن ثم قال الاذرعي وما ذكره
من تحريمهما هو الصحيح والصواب وقد يؤخذ ذلك الشيخ ابن الصلاح في فتاويه ونصوص
الشافعي رضي الله عنه ناصة على تقبيح تعاطيه ونقل عنه النفر على ذلك انتهى واما ما ذكر في
المنطق فيعارض بقول الغزالي في مقدمة المنطق في اول المستصفى هذه مقدمة العلوم كلها
ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه اصلا وقوله في المنقذ من الضلال واما المنطقيات فلا
يتعلق منها شي في الدين نفيا ولا اثباتا بل هو نظر في طرق الادلة والمقاييس وشروط مقدمة
البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبها وان العلم اما تصور وسبيل
معرفته الحد واما تصديق وسبيل معرفته البرهان وليس في هذا ما ينبغي ان ينكر فانه من
جنس ما يتمسك به المتكلمون واهل النظر في الادلة وانما يفارقونهم في العبارة والاصطلاحات
وبزيادة الاستقصا في التفريعات والتشعيبات ومثال كلامهم فيه اذا ثبت ان كل انسان حيوان
لزم منه ان بعض الحيوان انسان ونقول من ثبت انه انسان ثبت انه حيوان ونعبر عن هذا بان

الحيوان



بان الموجبة الكلية تلزم موجبة جزئية وهذا حق لا شك فيه فكيف ينبغي ان يجحد وينكر على انه لا تعلق
له بمهمات الدين ثم متى انكر مثل هذا لزمه منه عند اهل المنطق سوء الاعتقاد في عقل المنكر بل
في دينه الذي يزعم ان فيه ابطال مثل هذا انتهى فتامله تاملا خاليا عن التعصب تجده رحمه الله قد
اوضح الحجة واقام الحجة على انه ليس فيه شيء مما ينكر ولا مما يجر الى ما ينكر وعلى انه ينفع في العلوم الشرعية
بحيث يحرم على المستبحر ويجب تعلمه وتعليمه على الكفاية كالطب والنحو والحساب والعروض ثم
قال بعضهم كما اشتوى بعد ذلك بسطرين ان المنطق غير محرم فعلمنا ان مراده المنطق الذي لا ينفع
في العلوم الشرعية او الذي يعود منه ضرر على الدين وهذا نوع من منطق الفلاسفة الاول
يبحثون فيه عن نحو ما ذكره الغزالي ثم يدرجون فيه البحث عن احوال الموجودات وتركيبها ومعا
هيمها واعراضها وغير ذلك مما يجال العقول فيه علما الاسلام حتى نصبوا لهم ورد واجمع مقالاتهم
القطعية الشنيعة فمثل هذا الفن من المنطق هو الذي يحرم الاشتغال به وتعليمه يحمل كلام ابن الصلاح
ويدل لذلك قوله فيما مر عنه كفاية شرهم وقوله وان زعم احدهم انه غير معتقد لعقائدهم فان
حاله يكذبه فعلمنا ان كلامه في منطق لم يشرو ولا اهل يعتقدون خلاف عقايد المسلمين وهو النوع
الذي ذكرته لا غير واما المنطق المتعارف الان بين ايدي اكابر علما السنة فليس فيه شيء مما ينكر ولا
شيء من عقايد المتفلسفين بل هو علم نظري يحتاج لمزيد رياضة وتامل يستعان به على التحرز
عن الخطا في الفكر ما امكن فمعاذ الله ان ينكر ذلك ابن الصلاح ولا ادون منه وانما وقع التشنيع عليه
من جماعة من المتاخرين لانهم جهلوه فعادوه كما قيل من جهل شيئا عاداه وكفى بهذا فخافي الدين
انه لا يمكن ان ترد شبهة من شبه الفلاسفة وغيرهم من الفرق الا بمراعاته ومراعاة قواعده وكفى
للجاهل به انه لا يقدر على التفوه مع الفلسفي وغيره العارف به ببنت شفة بل يصير لنحو الفلسفي
يلحن بحجته وذلك الجاهل به وان كان من العلما الاكابر ساكتا لا يحير جوابا ولقد احسن القرافي من ائمة
المالكية واجاد حيث جعله شرطا من شرائط الاجتهاد وان المجتهد متى جهله سلب عنه اسم الاجتهاد
فقال في مبحث شروط الاجتهاد ويشترط معرفة شرائط الحد والبرهان على الاطلاق
لتخرج بها استنباطها لان الحدود هي التي تضبط الحقايق التصورية فمن علم ضابط شيء استنباطه
فاي محل وجده ينطبق عليه علم ان تلك الحقيقة وما لا فلا وهو معنى قول بعض الفضلا اذا اختلفتم
في الحقايق فحكموا الحدود والمجتهد يحتاج في كل حكم لذلك لان الذي يجتهد فيه ان كان حقيقة بسيطة
فلا يضبطها الا الحدود وان كان تصديقا ببعض الامور الشرعية فكل تصديق مفتقر لتصورين فيحتاج
في معرفتهما لضابطها فهو يحتاج للحد كيف اتجه في اجتهاده وشرائطه معلومة من علم المنطق وهي
وجوب الاطراد والانعكاس وان لا يحد بالاخفى ولا بالمساوي في الخفا ولا بما لا يعرف المحدود الا
بعد معرفته وان لا ياتي باللفظ المجمل ولا بالمجاز البعيد وان يقدم الاعم على الاخص واما شرائط البر
فيحتاج اليها لان المجتهد لا بد له من دليل يدله على الحكم قطعيا او ظنيا وكل دليل فله شروط محررة في علم
المنطق من اخطأ شرطا منها فسد عليه الدليل وهو يعتقده صحيحا وتلك الشروط تختلف بحسب مواد
الادلة وضروب الاشكال القياسية وبسط ذلك علم المنطق فيكون المنطق شرطا في منصب الاجتهاد
فلا يمكن ح ان يقال الاشتغال به الاشتغال منهي عنه او ان العلما المتقدمين كالشافعي ومالك لم يكونوا

علي

عالمين به فان ذلك يقدح في حصول منصب الاجتهاد لهم نعم هذه العبارات الخاصة والاصطلاحات
المعينة حدثت في زماننا لا اشتراط معرفتها بل معرفة معانيها فقط انتهى فتامل هذا الكلام الجليل
تجده قد اشفى العي وازال الغي وناهيك بالسبكي جلالة حيث قال ينبغي ان يقدم على الاشتغال به
الاشتغال بالكتاب والسنة والفقه حتى يتروى منها ويرسخ في ذهنه الاعتقادات الصحيحة ويعلم
من نفسه صحة الذهن بحيث لا تروج عنده الشبهة على الدليل فاذا وجد شيخا ناصحا دينا
حسن العقيدة جاز له الاشتغال بالمنطق وينتفع به ويعينه على العلوم الاسلامية وهو من
احسن العلوم وانفعها في كل بحث ومن قال انه كفر او حرام فهو جاهل فانه علم عقلي محض كالحساب
غير ان الحساب لا يجر الى فساد وليس مقدمة لعلم اخر فيه مفسدة والمنطق وان لم تتم عليه ولم
تصبه سابقة صحيحة حتى علمه التزندق او التغلغل باعتقاد فلسفي من حيث يشعر او لم
يشعر قال وفضل العقول فيه فانه كالسيف يجاهد به في سبيل الله ويقطع به اخر الطريق انتهى
فتامله تجده نصا فيما قدمته من ان المنطق قسمان قسم منه لا يخشى على المشتغل به شيء مما
ذكره والقسم الاخر وهو المدرج به فيه كثير من العقايد الفلسفية لا يجوز الخوض فيها الا لمن
اتقن ما ذكره ووجد شيخا بالصفة التي ذكرها فهذا يجوز له الاشتغال حتى بهذا القسم لانه
يومن عليه اذا وجدت فيه الشروط الميل الى ما فيه من الشبهة الفاسدة ولقد اشتغل بهذا
القسم كثير من فحول الاسلام كما قال ابن حرام تعرض بذلك لابن الصلاح لكن المراد احمل كلام ابن
الصلاح على ما قدمته لتجه على انه بان لك من كلام السبكي انه يجوز الاشتغال بهذا النوع ايضا
بشرطه السابق وسئل رضي الله عنه هل يحرم اخراج النجس للقبلة كالقي والفصد او هو
خاص بالبول والغايط فاجاب بقوله هو خاص بالبول والغايط بشرط عدم الساتر
الشرعي في غير المكان المعد لقضا الحاجة واما الفصد والقي ونحوهما للقبلة فلا حرمة فيهما
لان استقذارها ليس كاستقذار البول والغايط ومن ثم اباحوا الفصد في المسجد في اناء
اذا امن تلويثه ولم يبيحوا البول فيه في انا وان امن تلويثه ومعلوم بان البول قذر ولذا
عفي عن قليل الدم وكثيره في صور ولم يعف عن شيء من البول والغايط او نحوه بذلك والله اعلم
وسئل رضي الله عنه استدل الحنفية على عدم وجوب الاستنجا بحديث انه صلى الله عليه وسلم
سئل عنه فقال من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج فهل الحديث كذلك فاجاب بقوله
ليس هذا لفظ الحديث واما لفظه من استجمر فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج وهو حديث
حسن كما في شرح المهذب ولا دليل لهم فيه لان الكلام في الايتار لا في اصل الاستنجا كما هو واضح
باب التيمم وسئل رضي الله عنه عن شخص تيمم وعلى بدنه نجاسة معفو عنها كان استنجى
بالقلع بالحجارة مثلا بشروطه وكان التيمم والقلع في مكان الغالب فيه عدم الما فهل يجب عليه
قضا ما صلاه بالتيمم اذ كان للتيمم لما استنجى بالقلع لان شرط التيمم طهارة البدن وظاهر
اطلاق الاصحاب في باب التيمم سوا في الطهارة محل النجو وغيره وصرح به شارح الارشاد في
شرحه المسمى بالامداد الذي هو بمنزلة التصحيح على الاسعاد وكذا صنع في كتابه المنهج القويم

شرح مسائل التعليم لكن هل المراد بذلك حيث كان ذلك في مكان الغالب فيه وجود الما او عدمه
لا ازالة النجاسة انما هو شرط عند القدرة عليها كما صرح به جمع متاخرون فهل يجب عليه قضا ما صلاه
في هذه الحالة لفقد الطهارة المشروطة او لا يجب عليه قضا سوا كان ذلك القلع والتيمم بمكان الغالب فيه
وجود الما او عدمه كما اقتضاه كلام المنهاج في شروط الصلاة حيث قال ويعفى عن محل استجماره وظاهر
ان ذلك لا يختص بمتوضئ ولا متيمم قال بعضهم وصرح بذلك الناشري في ايضاحه فقال سوا في ذلك
المتوضئ والمتيمم وهو ظاهر بالنسبة للمتوضئ واما المتيمم فقد اجتمع عليه الحدث والنجس فاجاب
رضي الله عنه بقوله المعتمد كما بينته في شرح العباب ان من اجتمع عليه حدث ونجاسة غير معفو عنها
ووجد ما يكفي احدهما فقط تعين للما للنجاسة التي تحل النجو وغيره خلافا لما وقع للزركشي والطاريه
بما لا يصح وهذا ان كان مسافرا اي بمحل يغلب فيه فقد الما اما الحاضر اي بمحل يغلب فيه وجود الما
فلا يتعين للخبث لانه لا بد له من الاعادة على كل تقدير والمعتمد ايضا انه يجب تقديم غسلها على
التيمم والا لم يصح تيممه لانه للاباحة ولا اباحة مع المانع فاشبه التيمم قبل الوقت ومنه يعلم
انه لا فرق هنا بين المسافر والحاضر وان لزمته الاعادة بكل تقدير ولا فارق بينهما فيما مر لانه
موجب للتعيين ثم عدم الاعادة وهما يفترقان فيها وليلحظ هنا انه لا اباحة مع المانع وهما مستويان
في ذلك وصوب في المجموع ان صورة المسئلة ان يكون معه من الما ما يكفي لازالة الخبث فقط قال
ونص ايضا فيمن تيمم لنحو مرض بحيث لا يجب استعمال الما في الحدث ويجب في الخبث لقلته انتهى
وينبغي ان يتصور ايضا فيمن معه ما يكفي لازالة الخبث وبعض الحدث ويعلم من كلام جمع متقدمين
انه يحكم ببطلان تيمم من على بدنه نجاسة اذ كان معه ما يكفيها اما لو عدم الما فتيمم ولو مع
وجودها قالوا الا انا لو لم نصحح تيممه لعجز عن الصلاة لان نجاسة البدن لا تزال الا بالما انتهى
اذا تقرر ذلك علم ان الكلام في مقامين لانه ان لم يكن معه ما صح تيممه مع وجود النجاسة مطلقا
ثم ان كانت النجاسة غير معفو عنها لزمته الاعادة مطلقا وان كانت معفوا عنها كالتي تحل النجو
بشروطه فان كان بمحل يغلب فيه فقد الما لم يلزمه الاعادة والا لزمته لان وجود ما يحل النجو
كعدمه وان كان معه ما فان غسل به النجاسة ثم تيمم صح تيممه مطلقا ثم ان كان بمحل يغلب فيه
الفقد فلا اعادة والا فالاعادة وان تيمم ثم غسل النجاسة بطل تيممه فتلزمه الاعادة مطلقا
فان اعاد التيمم بعد غسلها تاتي فيه التفصيل المذكور والله اعلم وسئل رضي الله عنه عمن
خشي من الغسل في البحر الملح القمل او كثرته فهل يباح التيمم فاجاب بقوله يحتمل ان يقال
يباح له التيمم ان اخبره بذلك عارف ثقة او اطردت العادة به او علم من نفسه ذلك على ما فيه
من كلام ذكروه في التيمم اخذا من قولهم لو خاف من زيادة الالم ابيح له التيمم واستدلوا في القمل
ما يساوي زيادة المرض سببه بزيد وقياسا على ما ذكروه في باب اللباس من انه يباح الحرير
لحكة وقمل وجرب والجامع بين البابين ان كلا من التيمم ولبس الحرير للرجل انما يجوز للضرورة وعدوا
منها في كل باب اسبابا يتحدان في اكثرها فليتحد الحكم في هذا وينبغي ان يفرق بين البابين بان الضرورة
في لبس الحرير اخف ومن ثم ابيح للنسا مطلقا وبان التيمم عبادة ووسيلة الى الصلاة فليحتط لها اكثر

وبان

وبان الطهر بالما واجب الا ان يتحقق السبب المسقط له ولم يتحقق ويؤيد هذا الاحتمال قولهم في التيمم
لو خشي التالم في الحال من غير ان يخشى مرضا لا يخشى منه ما ذكروه لم يبح له التيمم فعموم هذه
العبارة تقتضي انه لا يباح له التيمم لخشية حدوث القمل او ان الاول بالرخص وتخفيفات الشرع
انسبه وسئل نفع الله به عمن معه ما لكنه العطشان في المال وهناك عطشان في الحال
فهل يجب عليه بذله او لا فاجاب بقوله ذكر في المجموع في المقدم منهما وجهين ولم
يرجح منهما شيئا والذي يظهر ترجيحه انه يقدم العطشان في الحال اذا خشي من العطش الهلاك
لان اتلاف مهجته محقق بخلاف المالك فانه قد يحصل له ما فان كان برية ليس فيها من حصول
ما وغلب على ظنه الهلاك لو بذل لما معه فللنظر في ذلك مجال وعدم وجوب البذل حينئذ اقرب
وكذا لو خشي العطشان من العطش في الحال اتلاف عضو وحدوث مرض ونحوه وخشي المالك من
العطش في المال اتلاف النفس فلا يجب البذل لانه علي الاوفق فان قلت هذا التفصيل الذي
ذكرته غير الوجهين المطلقين المذكورين في المجموع قلت لا يضر ذلك على انه ليس غيرهما بل
هو ترجيح لوجه منهما بشرط لم يذكره النووي رحمه الله لعدم تعرضه للترجيح وسئل
رضي الله عنه عن قول المنهاج وغيره في التيمم وبرمل فيه غبار هل المراد غبار الرمل ما
حصل من التراب اما حل من نفس الرمل بحك ليلا ما قد توهم من ذلك قول المنهج بخلاف تيمم بتراب
ولو برمل والمراد اعم وانما عبر المنهج بذلك لان الغبار المخلوق من نفس الرمل يسمى ترابا وقال
شارح المحلي بعد قول المنهاج ما تقدم لانه من طبقات الارض وكان في معنى التراب ايضا
فاجاب بقوله قد صرح الولي ابو زرعة بان غبار الرمل لا يسمى ترابا وعبارة الحاوي
كالروض والارشاد وعبارة شيخنا في شرح البهجة انه يسماه وقد ثم قال بعض شارحي الارشاد
مثل بغبار الرمل ليفيد انه من جنس التراب اذ هو من طبقات الارض ويجوز ان يكون تنظيرا لما يجوز
التيمم به من غير التراب بالتراب وقد يحمل كلام ابي زرعة على انه لا يسماه حقيقة وكلام غيره على
انه يسماه مجازا ويدل لذلك عبارة الارشاد المذكورة حيث جوز ان تكون تمثيلا وان يكون
تنظيرا نعم قول الماوردي الرمل ضربان ما له غبار فيجوز التيمم به لانه من جنس التراب وما لا
غبار له فلا لعدم الغبار لخروجه عن اسم التراب ظاهر في ان كلا منهما يسمى ترابا حقيقة الا ان
قولهم ما ذكروا بتامل ما ذكر اتضح كلام المنهج مع كلام الشارح المحقق اعني الجلال المحلي وانه لا تنافي
بينهما لصحة التيمم سوا قلنا انه تراب حقيقة ام مجازا وقول الغزي لو سحق رملا وصار له غبار
صح التيمم به بخلاف الحجر المسحوق يرده قولهم لا يصح بالرمل الناعم لانه حصى متصاغرة حدا كالحجارة
المدقوقة فان قلت اي فرق بين المدقوق والغبار وانه لحققنا انه من الرمل قلت الفرق
ان الغبار ليس حصى متصاغرة وانما هو شي ينفصل عن تلك الحصى بواسطة التصاق
بعضها ببعض ونحو ذلك ففيه معنى غبار التراب الحقيقي بخلاف الرمل المدقوق فانه لم يخرج
بالدق والنعومة عن كونه حصى متصاغرة جدا فلم يكن فيه معنى غبار التراب والله اعلم وسئل
رضي الله عنه عن الفقد الشرعي هل يكون كالفقد الحسي فيما اذا احتاج المسافرون ما يحتاجون اليه

في الحال ويحتاجون في المآل حتى لا يشترط لصحة تيممهم تقدم طلب للماء او يقال شرط الفقد الحسي
ان يعلم ان لا ثم ماء فمتى حصل لهم بان الماء لا يزيد على حاجتهم للشرب ونحوه استوى لفقدانه
حسا وما اذا بقي معه تردد في انه هل يزيد على الحاجة ام لا وما الحكم فيها فاجاب
بانهم صرحوا بانه من معه ما احتاج لعطش محترم لنفسه او غيره كرفقته ولو مآلا تيمم وان
ظن وجود الماء في المآل فعلا لما يلحقه من الضرر المتأخر او المتوقع وشرح م في المجموع وليس
المراد بالرفيق المخالط خاصة بل لو علم في القافلة من يحتاجه لعطشه حالا او مآلا لزمه
التيمم وصرف الماء اليه عند الحاجة انتهى وظاهره انه يجب التزود له ان قدر عليه والا فلا ولا
يجب على احد الطلب الا اذا توهم ماء في حد القرب او الغوث بشرطه زائدا على ما يحتاجه الناس او
دوابهم لشربه والا لم يلزمه طلب لانه عبث ومما تقرر علم ان وجود الماء المحتاج اليه حالا او
مآلا كفقده الحسي وانه متى علم انه لا يزيد على حاجتهم كان كفقده فلا يجب طلبه بل لا يجوز استعماله
وسئل رضي الله عنه هل يجوز التيمم من تراب ارض الغير بغير اذنه ومن عليه غسل ولم يجد
ماء هل يتيمم ويصلي واذا مات وعليه غسل ولم يوجد ماء هل ييمم فاجاب بقوله لا
يجوز التيمم بتراب ارض الغير الذي لا يظن رضاه بغير اذنه ونظيره انه لا يجوز تتريب الكتاب
من ارض الغير بغير اذنه ومن عليه غسل ولم يجد ماء يلزمه التيمم والصلاة لحرمة الوقت
ثم القضاء وكذا يجب ان ييمم الميت الذي عليه نجاسة ولم يوجد ماء وسئل نفع الله بعلومه
عن المتيمم اذا فرق نية التيمم على اعضائه هل يجزيه تلك النية معرفة قياسا على تفريق نية
الوضوء ام لا فاجاب بقوله لا يتاتى تفريق النية في التيمم كما صرح به قول الزركشي وغيره
التفريق في الوضوء انما يتاتى في نية رفع الحدث اي او الطهارة عنه لان التجزي انما يظهر
في هاتين بخلاف نحو نية الوضوء فانه لا يمكن فيها تجزيه صريح واضح في ان التيمم لا يتاتى
فيه تفريق لامتناع نية الحدث والطهارة فيه اذ ليس فيه رفع حدث حتى يتفرق وانما فيه نية
الاستباحة وهي لا تقبل التفريق اذ لا يوجد الا بعد تمام التيمم واما رفع الحدث في الوضوء
فانه يوجد عقب فراغ كل عضو فجاز تفريق نيته وسئل رضي الله عنه هل يجوز التيمم
من تراب ارض الغير من غير اذنه فاجاب بقوله لا يجوز على ما صرحوا به وسئل نفع
الله به عمن لم يجد ماء وعليه نجاسة هل يتيمم ام يصلي بغير تيمم واذا مات وعليه نجاسة هل
ييمم فاجاب بقوله يتيمم في الاولى وجوبا وقولهم لا يتيمم من عليه نجاسة قبل
ازالتها فرضه فيمن عنده ما يزيلها به وييمم الميت في الثانية لان ازالة النجاسة
عنه ليست شرطا لصحة الصلاة عليه فلم يكن به حاجة للتيمم عنها بخلاف الحي وسئل رضي الله
عنه هل يكون من عليه جنابة وحدث اصغر يتيمم واحدا يكفيه عنهما ام لا لضعف استباحة التيمم
فاجاب بقوله نعم يكفيه لهما تيمم واحد وهذا واضح جلي وانما الذي يتردد النظر فيه انه
خلاف اندراج الوضوء في الغسل هل يجري هنا بجامع انهما طهارتان في كل من الموضعين حصلهما
فعل واحد ومعرفا بان الوضوء والغسل يختلفان الاسم والحقيقة فيجري الخلاف في الاندراج

لان

لان من نظر الى ذلك الاختلاف منع الاندراج ومن يرى ان الغسل يحصل مقصود الوضوء وزيادة
يجوزه وهو الاصح لان مبنى الطهارات على التداخل ولان المدار فيهما على تحصيل المقصود ولو
بفعل واحد واما التيمم الذي عن الحدث الاصغر والتيمم الذي عن الحدث الاكبر فحقيقتهما
ومعناهما وصورتهما والمقصود منهما واحد فلا يتخيل حينئذ منع الاندراج اذ لا وجه له
هنا ولانه يلزم على الامر بتيممين متواليين حتى يستبيح ما يتيمم له ما يشبه العبث لانه اذا
تيمم اولا لاستباحة الصلاة استباحها به فايجاب الثاني عبث لا فائدة فيه على ان عدم الاندراج
هنا انما يتصور تخيله على القول الضعيف انه يكفي رفع الحدث اما على الاصح انه لا بد من نية الاستباحة
سواء كان محدثا ام جنبا فلا يتصور ذلك ومن ثم لو نوى الاستباحة عن حدث الجنابة وعليه
الاصغر او عكسه لم يضر اتفاقا وسئل رضي الله عنه عن قوله في شرح الارشاد في باب التيمم
عند قوله الخطبة فلا يستبيحهما معا ان تيمم لاحدهما على ما اقتضاه كلام الشيخين وغيرهما لان
الخطبة وان كانت فرض كفاية الا انهم راعوا القول بانها نائبة عن ركعتين انتهى كلامه لكن
في شرح الروض ما قد يقتضي خلاف ذلك وكذا في بعض نسخ شرح المنهج وفي بعضها حذف منه ما
لفظه فان نوى فرضا فله نفل وصلاة جنازة لا خطبة الجمعة انتهى فهل يقال يفارق الخطبة
صلاة الجنازة وان شاركتها في انها فرض كفاية بانحصارها وبامتيازها بوقت وجمع مخصوصين
ام لا فاجاب بقوله يعلم من قولي في شرح العباب ان الجمعة وخطبتاها فلا يستبيحهما معا
اذا تيمم لاحدهما كما اقتضاه كلام الشيخين وان قال البلقيني قول اصل الروضة لا يجمع بين خطبة
الجمعة وصلاتها لم يسبقه اليه احد والصواب القطع بالجواز لانه وجهه بما انتج وغيره
اخذا من ان فرض الكفاية كالنفل ثم ان تيمم للخطبة لم يستبح الجمعة لانها فرض كفاية كصلاة الجنازة
فلا يؤدي بالتيمم لها فرض عين او عكسه استباحها ويمكن توجيه كلام الشيخين بانهما راعيا
القول بانهما نائبتان عن ركعتين وان كان ضعيفا والضعيف قد يراعى كما لا يخفى وهذا
اولى من الفرق بين صلاة الجنازة والخطبة بانحصارها وامتيازها بوقت وجمع مخصوصين
لان هذا لا ينتج الحاقها بفرض العين الاصلي الا بتكلف وظاهر ما تقرر انه يصح لغير الخطيب التيمم
للجمعة قبل الخطبة لكن اخذ بعض المتأخرين من قولهم لا يتيمم لفرض قبل فعله ان ذلك لا يصح وقد
يدفع بما مر من عدم صحة تيمم المصلي على الميت قبل طهره والتيمم لتحية المسجد قبل دخوله
وللسنة البعدية قبل فعل الفرض وعليه فهل الامام كذلك او لا الاوجه الاول وقد علم التحية
بعضهم من انه لو تيمم للجمعة استباحها ممنوع من حيث ان التيمم للجمعة لا يصح قبل الخطبة وبذلك
يقوى ما مر على قضية كلام الشيخين انه ان تيمم للخطبة فهو اصح او للجمعة فلعدم دخول وقت
فعلها ولا يستبيح به شيئا ولها فهل يغلب الصحيح والمبطل الاوجه الاول قياسا على ما مر فيما لو
نوى الاستباحة فرضا انتهت عبارة الشرح المذكور وبها يتضح حكم المسألة وبيان صحة ما
للناسخين او فساده فتاملها وقوله اولا فلا يستبيحهما معا اذا تيمم لاحدهما لا ينافيه ما مر
من توقف صحة التيمم للجمعة على انقضاء الخطبة لان الاول جرى على ما اقتضاه الاطلاق

والثاني مبين لان ذكر الاطلاق غير مراد به عمومه فتامله وسئل نفع الله به عن قولهم ان
العطشان ياخذ الماء قهرا بقيمته من مالكه اذا امتنع من بذله بيعا اوغيره هل لابد من لفظ
في اخذه بالقيمة كما في نظايره من الشفيع والمعير والملتقط ام لا لان ذكرهم باب الاتلاف بالاذن
الشرعي بعوض وكذلك قولهم ايضا لا يوثر المالك على نفسه احدا عند حاجته الى الطهر لان الايثار
انما شرع في حظ النفس فيما يتعلق بالقرب ولانه يفضي الى تلف مهجته هل كذلك الساير والمصلي
ليس له ايثار غيره بتقديمه لانه ايثار يتعلق بالقرب اذ للوسايل حكم المقاصد ام لا وكذا مع سعة
الوقت دون ضيقه وكذلك الموثر بفتح الثاء اذا كان له فضيلة علم وصلاح فلا يمتنع فيه ويمتنع
في غيره او كان الموثر بكسر الثا الحو المصلي فاجاب بقوله ان الذي يتجه انه لا يحتاج في اخذ
ما اضطر اليه من نحو ما او طعام ووقاية حر او برد من مالكه الغير المضطر اليه الممتنع من بذله له و
لو بعوض مثله الى لفظ كما ارشد اليه تعبير بعضهم عن هذا الاخذ بالغصب المقتضي ان المطلوب
منه مجرد الاستيلا عليه ويويده قولهم كما صححه في المجموع انه يلزمه الاخذ قهرا حيث لا خوف عليه
فيه ولا يلزمه القتال عليه الا اذا كان للمالك فر الحاجته الاذ عي كما لا يجب دفع الصايل المسلم
بل اولى لان ايجاب الاخذ وجعله كدفع الصايل ظاهر ان في انه لا يلزمه لفظ ويهذين فارق نحو
اللفظ في الشفيع ونحوه لانه متملك حق الغير اختيارا منه فلزمه مقتضى التملك من لفظ يدل عليه
ولا كذلك المضطر لانه يكره شرعا على هذا الاتلاف فلم يناسبه وجوب لفظ عليه والقياس في مسئلة
الساير الى المصلي انه ان اتسع الوقت وامكن الموثر بكسر الثا الصلاة مع خفته جاز له الايثار
اذ ليس فيه حرج تفويت حق الله تعالى خلافه فيما اذا ضاق الوقت وتعذر عليه الصلاة في وقتها الا بعد
تفريغ نفسه فيما سبق اليه فانه لا يجوز له الايثار كما لا يؤثر بما الطهر بل اولى لان الموثر بما الطهر
يمكنه الصلاة بالتيمم بعد استعمال الموثر له وهنا لا يمكن الصلاة مع الايثار كما هو الفرض فان قلت
ما افهمه هذا التقرير من جواز الايثار مع سعة الوقت وان ادى الى حوق ضرر للموثر بالكسر مشكل
لان السبب في اضرار النفس لا يجوز قال تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقال صلى الله عليه وسلم ابدا
بنفسك قلت محل هذا اذا لم يكن له صبر على تحمل الضرر اما من له صبر على ذلك وقد راى غيره
اضطر الى ذلك المحل الان والاحقة ضرر فيندب له ايثاره ح بالاخلاق وحيث كان مسلما وان لم يكن فيه
فضيلة علم ولا صلاح اخذا بعموم قوله ويوثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة نعم قال
المتولي اولى يحصل منه نفع للدين وللمسلمين ان لا يوثر غيره بل وقع في الابانة والبحر انه يلزم
الموثر بالفتح في نظير مسئلتنا القبول لكن نظر فيه ابن الرفعة والنظر واضح جلي اذ كان الموثر ممن
يصبر ايضا فالوجه خلافه بل ينبغي بعدم القبول بقا المهجة الموثر كالكسر حيث اثر غيره عليها
اما اذا كان الموثر بالفتح لا يصبر فلا يبعد وجوب القبول اخذا من تحريمهم على انه يوثر غيره و
على هذا القسم يحمل كلام الابانة والبحر وبحث الزركشي ان محل جواز الايثار اذا ظن سلامة
نفسه ورد ته في شرح العباب بعد ذكر ذلك جميعه بانه غفلة عن نقل الامام الخلاف
في جواز الايثار وان خاف هلاك نفسه لان الحرمة شاملة للجميع وهو من شيم الصالحين

انتهى

بيان الاعم
انتهى ومراده بالجواز الجنس الاعم الصادق بالمندوب واشار الامام بما علل به الى ان هذا
ليس من باب الايثار بقربة حتى يكره او يكون خلاف الاولى لان المغلب هنا رعاية حظوظ
النفس والنظر اليها وكان الخروج عنها بايثار الغير مع الصبر عبادة في القربة ولم يكن من
الايثار بالقربة بخلاف نحو تقديم الغير بموضعه في صف فاضل من غير مقتض لذلك ومن
ثم قلت في شرح العباب لا ينافي قولهم يسن للمجرور مساعدة الجار له من الصف مخالفة
قولهم الايثار بالقرب مكروه او خلاف الاولى لانا نقول ليس هذا ايثار بقربة كما توهمه
بعضهم بل هو تحصيل فضيلة للغير مع بقا فضيلة لوجود خلف عنها هو فضيلة المعاونة
على البر والتقوى المعادلة لفضيلة ما فاته عليه من الصف وانما الايثار بالقربة مثل ان
يخرج من الصف قبل الصلاة ليدخل غيره موضعه ونحو ذلك من كل ما فيه تفويت فضيلة
على النفس الى البدل ويستثنى من ذلك اخذا مما مر تقديم من هو احق منه بتلك القربة كتقديم
الاقرا الافقه في الامامة وان كان الاقرا قد تقدم اليها على انه في ذلك من امتثال امر
الشارع ما يجبر فضيلة تقدمه والله اعلم وسئل نفع الله به عمن لزمه تيممات
فاكثر لجراحات باعضا هل يجب تعيين ما وقع التيمم لاجله من عضو او وجه او يد او
يكفي الاطلاق فاجاب بقوله الوجه فيمن عليه تيممات لجراحات اعضا انه لا يجب عليه
تعيين ما وقع التيمم لاجله كالجراحة في تيمم لان النية واحدة وهي الاستباحة وتم
كفت في نية التيمم للحدث والجنابة ولم يجب عند اجتماعهما تعيينهما بل يتصور هنا
تعيين لانه في كل تيمم يقصد الاباحة الصلاة مثلا وحينئذ يتعذر ان تقييد تلك الاستباحة
بظهر اليد او الوجه مثلا وبما تقرر يرد ذلك ما حررته في شرح العباب ان تفريق نية الوضوء
على اعضايه انما يتصور فيه لان رفع الحدث والطهارة عنه لان التجزي انما يظهر في هاتين
بخلاف نحو الوضوء فانه لا يمكن فيه التجزي فلم يمكن فيه التفريق واذا تقرر هذا اتضح عدم تصور
التفريق في تلك التيممات فتامله فانه واضح والله اعلم وسئل رضي الله عنه هل يستوي فيما
ذكروه في التيمم في الازدحام على البير المقيم والمسافر او ذلك خاص بالمسافر كما صوروه في العباب
فاجاب بقوله عبارة شرح العباب بعد ان بين قوله مسافرون خاص بمثله البير خلافا
لما يوهمه صنيعه ولا يبعد لانه عاجز في الحال وحسن عذره غير نادر حتى في الحضيرة اي
وهو قول المتن ومقام خلاف فالمنازع فيها وبه فارق العاجز الذي معه ما يحدث
بوضيه فانه يتيمم ويعيد لندرة عذره وقد يستشكل عدم القضا في مسئلة البير بانه
عكن بمحل يغلب فيه وجود الما وقد يجاب بان عدم تمكنه منها في الوقت صيرها كالعدم
وانما لم يوثر القدرة هنا بعده قياسا على العاجز عن القيام عن استعمال الما فيه مع غلبة ظن
قدرته عليهما بعده بخلاف الو يتخسر ثوبه وكان معه ما لو اشتغل بغسله خرج الوقت
عليهما بعده فانه يجب انتظاره كما مر لان البير والثوب والمكان هنا لبس وتحدمهما في قبضته
والا ثم في قبضته فينتظر كما لو كان معه ما يتوضا به او يغترفه من بير ولا مزاحم له

سبتا

وقد ضاق الوقت فانه ينتظر ولا يصلي بالتيمم وخرج بالمسافرين في الاولى المقيمون فلا يصلي
احد منهم بالتيمم في الوقت لما مر في قوله وان كان مقيما لزمه طلب الما الخ انتهت وعبارته
ثم وان كان فاقد الما مقيما لزمه طلب الما ان اي ما امر وان فات الوقت بطلبه ولا يجوز
له التيمم لندرة فقده ثم اي في محل الاقامة وهذا هو معنى تعليل الشيخين نقولهما لانه
لا بدل من القضا والتيمم مع القدرة على استعمال الما وندرة فقده ثم فلا يرد جواز التيمم مع
وجوب القضا وافهم التعليل ان الحكم منوط بمن هو بمحل يغلب فيه وجود الما ولو مسافرا
هو الذي يلزمه القضا كما ياتي موضحا فتعبير المصنف بالمسافر فيما مر وبالمقيم جرى على الغالب
ومما افهمه كلامه من ان المقيم يلزمه الطلب ان لم يتيقن عدم الما ولو فوق حد قرب هو
ما يصرح كلامهم وعبارة المجموع اذا تيقن وجود الما حواليه فله ثلاث مراتب احدها ان
يكون في حد القرب فيلزمه طلبه الثانية ان يكون بعيدا بحيث لو سعى اليه لفاته وقت الصلاة
فيتيمم الثالثة ان يكون بين المرتبتين فيزيد على حد القرب ولا يخرج الوقت قبل وصوله
فيتيمم ثم قال هذا كله في حق المسافر واما المقيم فذمته مشغولة بالقضا لو صلى بالتيمم و
ليس له ان يصلي به وان خاف فوت الوقت لو سعى الى الما انتهت ملخصه وسئل رضي الله عنه
عن قولهم لا قضا على من تيمم ثم ظهر بير خفية بقربه ما صورتها وهل لا فرق بين ان تكون خفاؤها
قديمة وهو الغالب وجود الما فيها او لا وبكون خفاؤها بجعلها كالعدم او ينزل منزلة الحائل
والمانع كالسبع وخوف الوقوع لو استقى راكب السفينة فاجاب بقوله صورتها
الشامل بان يكون بساط من الارض ولا علامة عليها والاوجه انه لا فرق بين القديمة والحادثة
وما الغالب وجود الما فيها وغيرها لان ملحظ عدم الاعادة عدم تقصيره واذا كانت خفية
كما ذكر لم يكن منه تقصير البتة فيكون كالمعدوم كرجل المضلول في رحاله وقد امعن في الطلب
بخلاف ما اذا لم يكن كذلك فان الغالب وجودها بالطلب فاذا لم توجد دل ذلك على تقصير في الطلب
فوجبت الاعادة وسئل رضي الله عنه عن الفقها ان المسافر اذا تيمم وكان الما بحد القرب
منه ولو سعى اليه خرج الوقت تيمم ولا قضا عليه وظاهر كلامهم انه سوا كان الما بمحل يغلب
فيه وجود الما ام لا فهل هو كذلك كما في راكب السفينة لو خاف الغرق لو استقى من البحر فانه
يتيمم ولا قضا عليه ام لا وذكروا انه متى تيمم بمحل يغلب فيه وجود الما انه يجب عليه القضا
فما المراد بالمحل المذكور اهو موضع القرب وما حوله مما بعد الما لو قدر وجوده جوزه به
استعماله من غير طلب ام هو مقدر بحد القرب فما دونه فان كان بحد القرب وقدرنا وجوده
وكان لو سعى اليه من محل القرب خرج الوقت هل يقال يجب القضا ح ام لا يجب كما لو كان موجودا
حقيقة او يجب في الصورتين معا فاجاب اعاد الله علينا من بركاته بان الذي
دل عليه كلامهم في مواضع من باب التيمم انه لا فرق في عدم القضا على من ذكر اول السوال
بين ان يكون في محل يغلب فيه وجود الما او لا ومن تلك المواضع قولهم ومن ازدحم على بير ولا يمكن
ان يستقي منها الا واحد وقد منا وبها جمع وعلم خروج الوقت ولو في بعض الصلاة قبل انتها

النوبة

النوبة اليه صلى بالتيمم ولا قضا عليه لانه عاجز في الحال وجنس عذره غير نادر وانما لم تؤثر القدرة
بعد الوقت كما في العاجز عن القيام وعن استعمال الما فيه مع علمه بظن قدرته عليها بعده وكذا لو ما
لو تنجس ثوبه وكان معه ما لو اشتغل بغسله يخرج الوقت فانه يجب انتظاره لان البير هنا
ليست في قبضته فينتظر كما لو كان معه ما يتوضا او يغترفه من بير ولا مزاحم له وقد ضاق
الوقت فانه ينتظر ولا يصلي بالتيمم وقولهم لو اضل رحله في رحاله وفيه الما وامعن في الطلب
او ادرج الما في رحله ولم يعلم به او لم يعلم ببير خفية هناك او ضل عن القافلة او الما او غصب رحله
وفيه الما لم يلزمه الاعادة لما صلاه بالتيمم وان وجد الما لعدم تقصيره بخلاف ما لو نسي الما في
حد القرب الذي يلزمه طلبه منه او اضله في رحله فانه يلزمه الاعادة وان امعن في الطلب لوجود
الما حقيقة او حكما ونسبته في اهماله حتى نسيه او اضله الى تقصيره وقولهم يحرم الطهر بالمسبل والمودع
والمرهون وللمغصوب بل يجب التيمم ولا قضا عليه وان تيمم بحضرة الما المذكور كما لو تيمم بحضرة
ما يحتاجه للعطش او غيره او حال بينه حائل كسبع وكما لو كان بسفينة وخاف من البحر او غيره
لان وجود الما المذكور كالعدم ويوخذ من هذه الفروع التي ذكروها ان قولهم من تيمم بمحل
يغلب فيه وجود الما لزمه القضا مقيد بما اذا غلب ثم وجود الما ولم يمنعه من استعماله مانع
حسي او شرعي ومن ثم قلت في شرح مختصر الروض وقد يستشكل عدم تمكنه منها في الوقت
صيرها كالعدم وقلت في مسئلة الما المسبل في الشرح المذكور ولا قضا اذا تيمم بحضرة الما
المسبل كما لو تيمم بحضرة ما يحتاج اليه للعطش ويوخذ من ذلك ان قولهم اذا تيمم بمحل
يغلب فيه وجود الما قضا يقيد بما يجوز استعماله والا فهو كعدمه انتهى والمراد بالمحل الذي
يغلب فيه وجود الما او فقده هو محل التيمم دون محل الصلاة كما جرينا عليه في الشرح المذكور
حيث قلت فيه في الاعذار الموجبة للقضا او تيمم لفقد ما بمحل يندر فيه فقده ولو مسافرا
لندرة فقده بخلاف محل لا يندر فيه ذلك بان غلب فيه او استوى وجوده وعدمه ولو
مقيما والاوجه ان العبرة في غلبة الفقد وعدمها بمحل التيمم دون محل الصلاة انتهى ولو تيمم
قولهم ولو ترى بالما في الوقت وتعد عنه بحيث لا يلزمه طلبه ثم تيمم لم يقض لفقده له عند
التيمم واذا قلنا باعتبار محل التيمم فالمراد فيما يظهر بمحل القرب ومحل يجب طلبه مما يجب
طلب الما منه مع التوهم وذلك المحل المنسوب اليه دون حد القرب لانهم قربوا المحل الذي يجب الطلب
منه مع التوهم بغلوة سهم وسموه حد الغوث وهو الذي يسمع الرفقة استغاثته منه مع
اشتغالهم وتفاوضهم في اقوالهم ويختلف ذلك باستوا الارض واختلافها صعودا او هبوطا
وهذا دون حد القرب بكثير لانهم حددوه بالمحل الذي يقصده الرفقة للاحتطاب والحشيش
وقالوا هذا فوق حد الغوث السابق قال محمد ابن يحيى صاحب الغزالي ولعله يقرب من نصف
فرسخ فان قلت قضية ما ذكرته في الشرح المذكور ان المعتبر حد القرب لا حد الغوث وعبارته
ولمحتاج الما وهبته بلا حاجة ولغير تيممه ما قدر على استرجاعه او بيعه والتطهير به لبقائه
على ملكه ووجوب استرداده وقيد ذلك في الارشاد بان يقدر عليه بحد القرب فيما اذا كان مسافرا

واقره عليه شارحوه وهو متجه ومثل ذلك ما لو عرضت عليه الهبة ومثلها نحوهما مما يجب قبوله فلا
يصح تيممه ما دام قادرا على قبوله ذلك والتطهر به وهو بحد القرب اذا كان مسافرا قلت
ليس قضية ذلك لانه هنا انما الغى ما ذكر بالنسبة لان الماء في على ملكه وقد تعدى بنحو بيعه مع احتياجه
له للتطهر به فلزمه بحيث كان بمحل القرب طلبه واستعماله لمن يتعلقه بمحل القرب والمانع من طلبه
له واما مسئلتنا فصورتها انه لم يتيقن فيهما ما بمحل غوث ولا قرب ولا لزمه طلبه والغا الكلام
فيها على اعتبار المحل الذي من شانه غلبة وجوده فيه او غلبته فقده بحيث يتيمم بمحل من شانه غلبة
الفقد فيه وفيما ينسب اليه الى حد الغوث فلا قضا عليه وبمحل من شانه غلبة الوجود او استوا الامرين
فيه وفيما ينسب اليه الى حد الغوث بما ذكر لزمه القضا فالاعتبار هنا بذلك المحل المذكور وانما هو
لاجل لزوم القضا وعدمه والاعتبار فيما مر بحد القرب انما هو لاجل لزوم الطلب بشرط التيقن وجوده
ثم فيه والغا التيمم وغيره مما مر فالملحظ في المسئلتين مختلف كما تقرر فلا يشكل عليك احدهما بالاخرى
ومما تقرر علم الجواب عن قول السائل نفع الله به فما المراد بالمحل المذكور الخ وعن قوله فان قدر بحد
القرب الخ اما الاول فواضح جوابه مما مر واما الثاني فلانك لما علمت انه ليس معتبرا بحد القرب بالنسبة
لوجوب القضا وعدمه بل بالنسبة لوجوب الطلب وعدمه وانه ليس المراد تقرر وجوده من
الاول بل اعتبار الغالب في ذلك المحل من غلبة الفقد والوجود وفي الثاني بل المراد فيه وجوده ولو
وهما في حد الغوث وحقيقته في حد القرب مع الامن على نحو مال ومن سعة الوقت والله سبحانه اعلم
وسئل رضي الله عنه عمن غسل الجنب الصحيح وتيمم عن الجريح ثم احدث حدثا اصغر وتوضأ ولم يحدث
دبر فهل يحل له المكث في المسجد والقراة بتطهره الغيبة ونحو غسل الجريح فاجاب نفع الله به بان الذي
صرحوا به ان حدث المتيمم للجنابة او الحيض ينقض طهره الاصغر دون الاكبر فيحرم عليه ما يحرم على المحدث
حدثا اصغر وسنن تيممه عن الحدث الاكبر حتى يطرا عليه ما يبطله قال النووي وغيره والمعروف
جنب يباح له القراة او المكث في المسجد دون الصلاة ومس المصحف الا هذا انتهى وبهذا يعلم ان
المتيمم المذكور ان احدث حدثا اصغر جاز له القراة والمكث في المسجد وان لم يتوضأ وان برئ لم يجز له ذلك
والفرق ان البرء يبطل التيمم بخلاف الحدث حدثا اصغر فانه لا يبطل التيمم عن الجنابة والله سبحانه اعلم
وسئل رضي الله عنه عن التراب المتناثر بعد ايصاله محل التيمم ان شرط الاستعمال فيه ان يعرض عنه
كما قاله الرافعي في العزيز وحذفه من الروضة قال في المهمات وحينئذ فلو انفصل فبادر الى اخذه من
الهوا وتيمم به صح انتهى قال بعض الائمة وهذا الذي فهمه الاسنوي من كلام الرافعي غير ظاهر وعلى
مقتضاه فلا يتقيد بالاخذ من الهوا ومن الارض فهذا بعيد بل الصواب انه اذا انفصل عن العضو وصار
في الهوا او على الارض او على باقي بدن المتيمم انه يحكم باستعماله كالماء المنفصل بلا فرق كما هو صريح كلام
الشيخين وغيرهما من الاصحاب وليس مراد الرافعي ما توهمه الاسنوي في المهمات انتهى فهل ذلك صحيح
ام لا فاجاب بقوله ما قاله الرافعي ضعيف وما ذكره في المستدرك عن بعض الائمة كلام سقيم اما
اولا فالذي فهمه الاسنوي من كلام الرافعي هو الصواب في الفهم واما ثانيا فقوله وعلى مقتضاه
الخ غير صحيح بل مقتضى تقييد الرافعي بما اذا انفصل بالكلية واعرض عنه اذا وصل الى الارض

والعرض

والعرض عنه امتنع الاخذ عند الرافعي واما ثالثا فقوله بل الصواب الخ فيه خلط طريقة بطريقة اذ
هذا التصويب انما يليق بطريقة النووي لا بطريقة الرافعي واما رابعا فقوله كما هو صريح كلام الشيخين
لما علمت من الفرق بين طريقتيهما واما خامسا فقوله وليس مراد الرافعي الخ غير صحيح ايضا لما تقرر
اولا ويتضح ذلك كله مع استفادة امور اخرى كلم بذكر سبق وعبارة شرح العباب مع متنه وهي الجوز
ايضا مستعمل وهو ما وصل لوجهه ويديه حالة التيمم وان تناثر بعد ذلك عن عضوه او انفصل
عنه بالكلية خلافا فالتقييد الرافعي للمتناثر بما اذا انفصل بالكلية واعرض عنه والا لم يكن مستعملا
وذلك قياسا على المتقاطر من الماء بجامع انه قد تادى بكل منهما فرض نعم قد يويد تقييده بذلك
جواز رفع اليد ووضعها الا في الحال ان يفرق بان ذلك يحتاج اليه ففي تكليفه الاحتراز عنه مشقة بخلاف
هذا وقيل المتناثر غير مستعمل مطلقا لان التراب لكثافته اذا علقت منه صفحة بالمحل منعت
التصاق غيرها به وما لا يلتصق به لا ينتاثر بخلاف الماء فانه لرقته يلاقي جميع البدن ورد بان الملتصق
والمتناثر تردد اي حالة المسح من محل الى اخر فسقط الفرض بالجميع واستشكل الزركشي كالاذرعي الخلاف
بانهما لم يتواردا على محل واحد اذ التعليل الراجح يقتضي التصوير بانه اصاب العضو وتعليل مقابله
يقتضي عكسه وقد يجاب بان محله ما اذا لم يتيقن اتصاله بالعضو ولا عدمه فالضعيف ينظر الى
الكثافة فيحكم بواسطتها على المتناثر بانه لم يتصل فلا يكون مستعملا والراجح ينظر الى ان المسح يقتضي التردد
والاتصال فيحكم عليه بالاستعمال بواسطة ذلك ومن ثم لو تيقن انه لم يمسه وانما تناثر بعد ان
لاقى ما لاصق به كان غير مستعمل باتفاق الضعيف ومقابله ومما تقرر علم ان المتصق بالمحل المستعمل
قطعا كما اشار اليه الشيخان لكن حكي فيه وجه وهو قياس ما مر في الماء من انه ما دام مترددا على العضو
لا يحكم باستعماله ومن ثم قال في الخادم المراد بالملتصق الملتصق بالعضو ثم ينفصل اما الملتصق حال
التصاقه فكالماء قبل الانفصال ليس مستعملا اذ لو اثر ذلك على ما لم يمسه على انه لا فائدة في الحكم
لعدم استعماله لتعذره لذلك الغرض وغيره الا بالانفصال اذ لا بد من نقله لو احدا انتهت عبارة الشرح
المذكور وقد اشتملت على فوائد يعز فهمها من تامل ما حق التامل وسئل نفع الله به عمن نذر
الوتر احدى عشرة والضحى ثمانيا فهل له ان يصلي كل الوتر او كل الضحى بتيمم واحد عند العجز عن استعمال
الماء مع التسليم من كل ركعتين اذ يقال انه لزمه بالنذر المذكور فريضة لا فرائض وبمجرد التسليم لا
تصير به الفريضة فرائض وان حصلها التعدد صورة ام لا وهل فرق بين الضحى والوتر فاجاب
بقوله ان الذي يتجه انه لا يلزمه تكرير التيمم بتكرير الفصول من نحو الوتر او الضحى لانه مع ذلك يسمى
صلاة واحدة منذورة ومما يستانس به لذلك قولهم ان نعل الجنب فرضا عينيا كالفاتحة يكفي فيه
تيمم واحد يستباح به التيمم لكل اية مع انفصالها عن غيرها نظرا الى ان الفاتحة بكمالها تسمى بالشبهة
لنعيمها فرضا واحدا فكذا الركعات للمنذور تسمى صلاة واحدة وان فصلت اجزاؤه ومما يستانس
به لذلك قولهم في شرح العباب والظاهر ان القراة كصلاة الجنازة فان فرض تعينها للخوف من نسيان
فهل يستبيح منها بتيمم لها ما نواه وان تعدد المجلس وما دام المجلس متحدا او ما لم يقطعها
فيه اوجه اقربها الاول لكن محتمل والذي يتجه الثالث ولا يقال ان قراة كل اية فرض فيحتاج الى تيمم اخر لها فيه

من المشقة التي لا تطاق انتهت

باب مسح الخفين

مسئل اعرب بعضهم قول المنهاج ساتر محل فرضه وما بعده احوالا من ضمير لبس هل يصح وتوهم بعضهم ان قوله بعد كمال الطهر كذلك هل هو صحيح ايضا فاجاب بان الاول صحيح والثاني يرد بانه ظرف ليلبس فلا يصلح ان يكون وصفا للخف فلم يصح جعله حالا من ضمير

باب الحيض

مسئلة وسئل نفع الله بعلومه فيما اذا رأت المراة الدم في باطن فرجها هل له حكم الحيض في طرده ولا يحكم بانقطاعه اذا بقي بعد طهوره في حد الباطن وانما الحكم لما وقع في حد الظاهر وما حد الباطن فان قلتم الحكم للظاهر فاكثر النسا او كلهن اذا رأين الدم في حد الظاهر فتروى في حد الباطن يحكم بانه كله حيض وربما يفتى بذلك ولا شك ان الدم فترات فتارة يكون في حد الظاهر وتارة في حد الباطن بينوا ذلك كله بيانا شافيا يرجى فيه عنان العبارة مستوفيا فيه لطايف الاشارة اثابكم الله الجنة بمنه وكرمه فاجاب رضي الله عنه بان قضية كلام شرح المهذب ان الدم في باطن الفرج له حكم الحيض وعبارته قال اصحابنا القولان في التلفيق هما فيما اذا كان النقا زايدا على الفترات المعتادة بين دفعات الحيض فاما الفترات فحيض بلا خلاف ثم ان الجمهور لم يضبطوا الفرق بين حقيقتي الفترات والنقا وهو من المهمات التي يتاكد الاعتنا بها ويتاكد الاحتياج اليها ويقع في الفتاوى كثيرا وقد رايت على من قال لا يكون الحيض اقل من ثلاثة ايام والشيخ ابو حامد الاسفرايني وصاحبه القاضي ابو الطيب الطبري وصاحبه الشيخ ابو اسحق مصنف الكتاب اي المهذب في تعاليقهم ان الفترة هي الحالة التي ينقطع فيها جريان الدم ويبقى لون بحيث لو ادخلت في فرجها قطنة لخرج عليها اثر الدم من حمرة او صفرة او كدرة فهي في مدة الحالة حيض قولا واحدا طال ذلك او قصر والنقا هو ان يصير فرجها بحيث لو ادخلت القطنة فيه لخرجت بيضا فهذا ما اضطر به الامام الشافعي رضي الله عنه والشيوخ الثلاثة وامر يدل عليه في وضوحه وصحة معناه من الوثوق بقايله انتهى المقصود منها وهي ظاهرة فيما ذكرته من ان الدم الذي في باطن الفرج وهو ما لا يظهر بالجلوس على القدمين حيض اذا وجد في وقت امكانه ونقل الزركشي في الخادم في الكلام على رطوبة الفرج عن بعضهم ما هو ظاهر في ذلك ايضا ولا نظر لكون ما يدل له ايضا لا من حيثية اخرى كما يعلم بتامله فان قلت قد بينا في ذلك قول شرح المهذب ايضا النجاسة المستقرة في الباطن لا حكم لها ما لم يتصل بها شيء من الظاهر مع ان حكم الظاهر عليه قلت لا منافاة لان ذلك من حيث الحكم على البدن بما اتصل بالنجاسة وعدمها وانما يكون ذلك في نجاسة ظاهرة او في حكمها بان اتصل بها ما ذكروا واما الحكم بحدث الحيض واحكامه المترتبة عليه فمداره على العلم بوجوده في الفرج ممكن كونه حيضا بحيث وجد فيه ذلك حكم الحيض وحيث لا فلا والفرق بين النجاسة والحيض ان النجاسة دايمة في الباطن فلو بنيت ... التنجس لتعذر تطهيرها وكان في ذلك من المشقة ما لا يخفى واما الحيض فهو قطرات تنزل بحيث وجد في الفرج حكمنا وان لم يخرج الظاهر وهو ما يظهر بالجلوس على القدمين اذ لا مشقة في الحكم حينئذ بانه حيض وتعليلهم حرمة وطي الحايض بتلويث الذكر بالدم ظاهر ايضا فيما تقرر من ثبوت احكام الحيض للدم

الموجود في الفرج مطلقا على ان لك ان تقول لا فرق بين المسئلتين فانه لا يعلم هنا وجود الدم الا بان يظهر على نحو قطنة او اصبع ونحو فقد اتصل به ظاهر فيكون كالنجاسة الباطنة اذا اتصل بها ظاهر فان قلت صرحوا بان المني لو نزل الى قصبة الذكر فحبسه حتى ارتد الى محله ولم يخرج منه لم يثبت له حكم فهلا كان الحيض كذلك قلت فرق ظاهر بينهما فان المني اذا ارتد ولم يخرج منه شي لم يظهر له اثر بالكلية واما الحيض فانه اذا وجد بباطن الفرج فعرفته بالخروج على نحو قطنة ظهر له اثر فلا يقاس هذا بذلك

مسئلة وسئل رضي الله عنه عن المراة اذا تحيرت في قدر الحيض او ا صامت وهي مع ذلك يوما طاهرا او يوما حايضا وبضد ذلك ولم تعرف ما كانت عليه وانرجوا لنا شرح الله صدوركم قولهم في المنهاج تصوم شهرا ان يصح لها من كل اربعة عشر يوما وتصوم ثمانية عشر يوما من الثالث الخ وما صورة ذلك فاجاب نفع الله بعلومه وبركته بان المتحيرة حيث اطلقت اريد بها الناسية لعادتها قدرا ووقتا سواء كانت ترى يوما نقيا ويوما حيضا او عكسه ام لا وحكمها انه يلزمها ما يلزم الطاهرة ويحرم عليه الوطي ونحوه كالحايض فيلزمها فعل الصلاة وقضاوها بالكيفية التي ذكرها الايمة ويلزمها صوم شهر رمضان فاذا صامته حصل لها منه اربعة عشر ان كمل وثلاثة عشر ان نقص لاحتمال ان حيضها خمسة عشر وانه تقل في يوم وينقطع في يوم فيفسد ستة عشر يوما ثم تصوم بعده ثلاثين يوما وهي فيحصل لها منها اربعة عشر يوما فيبقى عليها يومان ولها في كيفية قضايهما صور منها انها تصوم يوما وخامسه وعاشره وسابع عشره وحادي عشره ومنها انه تصوم يوما وثالثه وخامسه وسابع عشره وتاسع عشره او يوما ورابعه وسادسه وسابع عشره ويوم العشرين منه وتحصل ذلك بتضيق الورق عنه فان صامت على غير النحو المذكور لم تبرأ كان صامت الاول وثالثه وسابع عشره وتاسع عشره او الاول وثالثه وسابع عشره وتاسع عشره وحادي عشريه او صامت الايام الخمسة من خمسة عشر يوما او الاول وثانيه وثالثه وسابع عشره وثامن عشره او الاول وثالثه وخامسه وسابع عشره وثامن عشره وتوجيه ذلك مذكور في المطولات والله سبحانه اعلم

وسئل نفع الله بعلومه وبركته عن امراة عادتها حيضها ستة ايام فطهرها ثمانية عشر او تسعة عشر يوما فرات في دور حيضها المعتاد ثم طهرت احدى عشر يوما ثم رات الدم ثمانيا ولو انقطع ولا تمييز لها فما حكم الدم الذي راته بعد الاحدى عشر هل هو استحاضة حتى يبلغ اليوم الذي كانت تحيض فيه او تاخذ لها منه اربعة ايام تكملة الطهر والباقي حيض افتونا مع التوضيح فالضرورة داعية الى ذلك اثابكم الله الجنة بمنه وكرمه فاجاب بقوله الاصح فيها ان اربعة من الدم العايد طهر والباقي حيض اخذا مما في الروضة والمجموع كالعزيز وعبارة المجموع اما بيان قدر الطهر اذا تغيرت العادة ففيه صور منها اذا كان عادتها خمسة من اول الشهر فرات في شهر الخمسة الثانية فقد صار دورها المتقدم على هذه الخمسة خمسة وثلاثين منها خمسة حيض وثلاثون طهر فان تكرر هذا ثم استحاضت واطبق الدم المبهم ردت الى هذه ابدا اتفاقا فيكون لها خمسة حيض وثلاثون طهر وان لم يتكرر بان استمر الدم من اول الخمسة الثانية ففيه خلاف والاصح ان حيضها في الشهر خمسة من اول الدم المبتدئ وهي الخمسة الثانية

ثم ان اثبتنا العادة بمرة جعلنا دورها خمسة وثلاثين منها خمسة حيض والباقي طهر وكذا ابدا وان
لم نثبتها عادة فالصحيح ان طهرها خمسة وعشرون بعد الخمسة لان ذلك هو المتكرر من طهرها ثم
قال اما اذا كانت عادتها خمسة من اول الشهر فرات الدم في الخمسة الثانية او انقطع ثم عاد في اول
الشهر فقد صار دورها خمسة وعشرين فان تكرر ثم استحيضت ردت الى ذلك وجعل دورها
خمسة وعشرين ابدا وان لم يتكرر فالخمسة الاولى حيض اتفاقا واما الطهر فان اثبتنا العادة بمرة فهو
عشرون والا فهو خمسة وعشرون اما اذا حاضت خمستها المعهودة اول الطهر ثم طهرت عشرين
ثم عاد الدم في الخمسة الاخيرة من هذا الشهر فقد تقدم حيضها وصار دورها خمسة وعشرون
فان تكرر ثم استحيضت ردت اليها دورها خمسة وعشرين وان لم يتكرر الدم بان استمر الدم
من الخمسة الاخيرة قال الرافعي فحاصل ما خرج من طرق الاصحاب في هذه المسئلة ونظائرها اربعة
اوجه اصحها الحيض خمسة من اول الدم وتطهر عشرين وهكذا ابدا ثم قال ما لو كانت المسئلة بحالها
فحاضت خمستها وطهرت اربعة عشر يوما ثم عاد الدم واستمر فالمتخلل بين خمستها والدم ناقص عن اقل
الطهر ففيها اربعة اوجه اصحها ان يوما من اول الدم العائد استحاضة تكملة للطهر وخمسة بعده
حيض وخمسة عشر طهر صار دورها عشرين والثاني ان اليوم الاول من الدم العائد استحاضة ثم
العشرة الباقية من هذا الشهر مع خمسة من اول الذي يليه حيض ومجموعه خمسة عشر ثم تطهر
خمسة تمام الشهر وتحافظ على دورها القديم والثالث ان اليوم الاول من الدم العائد استحاضة
وبعده خمسة حيض وخمسة وعشرون طهر وكذا ابدا والرابع ان جميع العائد الى آخر الشهر استحاضة
وتفتتح دورها القديم من اول الشهر الثاني انتهت عبارته ملخصة والصورة الاخيرة المحكي
فيها هذه الاوجه الاربعة نظير الصورة المذكورة في السؤال فيجري في تلك ما ذكروه في هذه
مما تقرر كما اشرت الى ذلك بقولي الى والاصح فيها ان اربعة الخ وما عبرت عنه بالطهر عبر عن
نظيره في المجموع بالاستحاضة ولا تنافي لان ايام الاستحاضة ايام طهر كما هو جلي والله اعلم
مسئلة وسئل رضي الله عنه في امراة معتادة غير مميزة سبق لها حيض وطهر وهي تعلمهما
قدرا ووقتا وعادتها الحيض في اول كل شهر سبعة ايام ثم تطهر ثم جاوز حيضها خمسة عشر يوما
غير العادة شهرا ثم الثاني كذلك ثم الثالث كذلك فاذا استمر هكذا في كل شهر الى ما لا ينتهي هل ترد
الى عادتها الاولى قدرا ووقتا وهي سبعة ايام من كل شهر فاذا قلتم نعم تغتسل بعد السبع و
تصوم وتصلي مثلا او تصبر حتى تجاوز الخمسة عشر يوما ثم تغتسل وتصلي وتقضي ما عليها
من الصلوات الفائتة بعد السبعة الى خمسة عشر فما فائدة قولهم تثبت العادة بمرة والحال ان ذلك
ذلك عندها مرات عديدة وما الحكم ايضا فيما اذا اضطرب عليها الحيض مرة يجاوز خمسة عشر ومرة
لا يجاوزها فاجاب امدنا الله من مدده نعم ترد الى عادتها وهي السبعة المذكورة
فعقبها تغتسل ولها حكم الطاهرة في الصلوة والصوم والوطي ... او التمسك الى آخر الخمسة
عشر لانا علمنا بالشهر الاول وما بعده انها مستحاضة والاستحاضة ... فالظاهر دوامها
ومتى انقطع في دون الخمسة عشر او دونها تبين ان الكل حيض فتعيد الغسل وتقضي ما صامته

مع الدم لبطلانه ولا اثم بالصوم والصلاة والوطي الواقعة بعد العادة وان بان وقوعها في
الحيض بانها كانت جاهلة بان ذلك الزمن حيض لانه لم يتبين لها ذلك الا بالانقطاع قبل مجاوزة
الخمسة عشر بل وكانت مامورة بعد السبع بنحو الصلاة ظنا ان دمها يجاوز الخمسة عشر على سوال
ما سبعه فلما انقطع قبل مجاوزتها الزمناها حكم الطاهرات فيما بعد المرد وهي السبعة هنا
من غير ان نوثمها لعذرها كما تقرر والله سبحانه اعلم وسئل في امراة تحيض في نصف
كل شهر خمسة او ستة ايام يستمر ذلك معها برهة من الزمان ثم اختلفها فصار يطرقها في آخر كل شهر
يوم وليلة واستمر كذلك برهة من الزمان ثم اختلفها ايضا فصار يطرقها من اول كل شهر خمسة
ايام كالعادة ومرة يوم وليلة ومرة يجاوز خمسة عشر يوما ومرة يكون الطهر بين الدمين دون
خمسة عشر يوما وتحيرت بسبب ذلك فصارت لا تعرف ايام حيضها قدرا ولا وقتا فهل يكون حكمها
كالمتحيرة والمعتادة التي ترد الى عادتها الاولى وهي خمسة ايام في نصف كل شهر كما تقدم وكيف تعرف
انقضاء عدتها وصيام شهر رمضان ولم تصم من شهر رمضان ولم يبق عليها الا صوم لنا وبينوا
لنا بيانا شافيا اثابكم الله الجنة فاجاب لها حكم المتحيرة فتعمل اعمالها وتعتد بثلاثة اشهر
ما لم تحفظ مقدار دورها فان حفظته او قالت اعلم انه لا يزيد على سنة مثلا اعتدت بثلاثة ادوار
وتصوم شهر رمضان ويجب لها منه اربعة عشر يوما ان لم تحفظ والا فثلاثة عشر ان الاسوا ان يقدر
ابتداء الدم في يوم وانقطاعه في آخر مع فرض انه اكثر الحيض فيفسد عليها منه ستة عشر يوما والله اعلم
وسئل رضي الله عنه عن امراة تحيض وهي حافظة للقدر والوقت ويختلف عليها اوقاتها فمرة اول الشهر
ومرة في وسطه ومرة في آخره ومرة ينقص عن القدر المعتاد ولكنه اكثر من اقل الحيض ومرة يزيد
على العادة ولا يجاوز خمسة عشر فما حكمها في الطهارة والصلوة والصيام والوطي فكيف تعرف حيضها
من طهرها والحال انها ليست متحيرة فاجاب بقوله الحافظة المذكورة اذا وقع لها تمييز
وانقطاع مخالفا للعادة ولم يترتب عليه نقص عن اقل الحيض ولا زيادة على اكثره تعمل بذلك التمييز
او الانقطاع لان محل العمل بالعادة حيث لم يعارضها ما هو اقوى منها وكل من ذينك المذكورين
اقوى منها فقدم عليها فاذا انقطع دون قدر العادة لزمها ان تفعل ما تفعله الطاهر والا
يجب لها ان تنتظر قدر العادة ح واذا دعلى قدر العادة ولم يجاوز خمسة عشر لزمها ان تبقى
على احكام الحائض لما قررته انه عارض العادة ما هو اقوى منها فقدم عليها ومتى انقطع
وبان قبل خمسة عشر يوما بان ان العائد حيض فيجري على احكامه وان خالف ذلك عادتها والله اعلم
وسئل رضي الله عنه عن امراة كانت من عادتها انها اذا ولدت تقعد اربعين يوما لم يابها الطهر فلما ان
ولدت الولد الثاني لم تنظر بعد ثلاثة ايام شيئا من عادتها التي كانت عليها وهي الاربعين فهل تغتسل
وتصلي اذا لم تر الدم واذا انقطع عنها اياما ثم عاد اليها فما الحكم فيما صلته هل تقضيه ام لا وكيف
تصنع اذا كانت ... حيضها عن مرض واراد ان تتزوج وقد حاضت حيضة او
حيضتين افتونا فاجاب باتفاق والدم حيث انقطع دم الحائض والنفساء بان كانت بحيث لو ادخلت
القطنة الى فرجها خرجت بيضاء نقية وجب عليها ان تغتسل وتصلي وجاز للزوج ان يطاها سو

انقطع دمها قبل عادته ام لا فلو اعاد قبل الخمسة عشر يوما من اولها وحيضها تخمسة ايام الا انقطاع حيض او نفاس فلا تقضي صلوة تلك الايام ان كانت تمت وتركتها واما اذا عاد في مسئلة بعد الخمسة عشر يوما فهو حيض وزمن الانقطاع طهر فتقضي صلواته ان فاتتها وان عاد في مسئلة الحيض بعد الخمسة عشر يوما وان كان من حين انقطاعه الى حين عوده خمسة عشر يوما فهو حيض جديد ومدة الانقطاع طهر فتقضي صلواته ان تركتها وان كان دون خمسة عشر فهو دم فساد ومن انقطع حيضها لمرض لم يجز لها ان تتزوج اذ الزمتها عدة حتى يمضي عليها ثلاثة اقراء بان تشرع في الحيضة الثانية ان لزمتها العدة وهي طاهر او في الرابعة ان لزمتها وهي حايض هذا ان كانت من ذوات الاقراء فتصبر لذلك وان مضى عليها سنون كثيرة حتى تيأس الى ان تصل الى اثنين وستين سنة فحينئذ تعتد بثلاثة اشهر ويجوز لها ان تنكح والله اعلم

مطلب في العدة فيمن انقطع حيضها لمرض

وسئل رضي الله عنه عن المستحاضة التي تعتاد الانقطاع والعود ويسع زمن الانقطاع وضوءها والصلاة فهل وضوءها في زمن الانقطاع وضوء ضرورة حتى لا يكفيها نية رفع الحدث ام وضوء رفاهية فتكفيها نية رفع الحدث **فاجاب** بقوله ان وضوءها وضوء رفاهية كما صرحوا به مع زيادة حكم اخر وعبارتي في شرح الارشاد ويجب عليها انتظار انقطاع اعتادته اثناء الوقت بانقطاعه به بحيث تامن خروجه لاستغنائها حينئذ عن الصلاة بالحدث والنجس فان وجب انقطاعه فيه ولم تتوقفه فالتقديم افضل كما اقتضاه كلام الروضة وان رجح الزركشي وجوب التاخير والسلس كالمستحاضة في جميع ما مر **وسئل** ايضا عن ذا بال لا ينقطع بوله الا بعد خروج وقت المغرب وطلوع الشمس فهل له حكم دايم الحدث فعليه ان يعصب ويصلي او يصبر الى ان ينقطع ويصلي بعد خروج الوقت ويكون ذلك رخصة في اخراج الصلاة عن وقتها **فاجاب** بقوله انه يلزمه ان يتطهر طهر السلس بشروطه ويصلي في الوقت مع حدثه ولا اعادة عليه كما صرحوا به وضابط السلس الذي ذكروا فيه العصب والحشو والموالات وغيرها هو من لا يمضي عليه جزء من الوقت يسع الطهر والصلاة بلا حدث سواء كان تحدثه كذلك في الوقت الاخر وهكذا ام يختص ذلك ببعض الاوقات دون بعض والله اعلم **وسئل** عمن به رعاف ودام رعافه فهل يصلي معه او ينتظر انقطاعه وان فات الوقت **فاجاب** بقوله الظاهر من كلامهم انه كالسلس فحينئذ لو قدر ما يسع الصلاة من الوقت عن النجاسة وجب عليه ايقاع الصلاة فيه والا صبر الى ما يبقى من الوقت ما يسع الصلاة ولو طهره حا فيجب عليه حينئذ مع النجاسة لحرمة الوقت **وسئل** رضي الله عنه عن متحيرة علمنا وقتا وهو يومين فصاعدا مفرقة اول الشهر وخامسه وحادي عشره وسابع عشره والثاني والعشرون منه فهل تخرج عن العهدة بيقين مع انه لم يصدق على صومها ان كلا من الحرى ...ابع عشر نظير ولا خامس عشر ثانيه **فاجاب** بقوله نعم تخرج عن العهدة ... ... سابع عشر الاول وهو واضح وانه يجوز لها ان تؤخر نظير اليوم الثاني الى خامس عشر الحادي عشر فتصوم او تصوم يوما من الاربعة التي قبله وبعد العشرين بجواز التاخير لخامس عشر الثاني ليس بمعنى

لو

بمعنى انه ...

لانه يتعين صومه دون ما قبله وبعد العشرين لجواز التاخير لخامس عشر حتى يمتنع تاخير الصوم الى ما بعده فصومها الثاني والعشرين هنا صحيح لانه احد الاربعة التي قبل خامس عشر ثاني الخامس **وسئل** رضي الله عنه عن امراة عادتها ان تحيض ستا اول الشهر وتطهر باقيه اربعة وعشرين فحاضت ستها ثم طهرت الى ست وعشرين ورات الدم فيها الى يوم الحادي والثلاثين بليلته ثم نقت يوم الثاني اربعا ثم دميت ستا فهل حيضها الست الاول من اخر الشهر ولكونها بعد طهر صحيح ويوما منها او العادة او الست الاخيرة لتاخرها وقربها مع اتصال دمها واخر الدم الاول يوما ويوما اول الاخيرة وما بينهما من النقا لكونها ايام العادة فان قلتم الست الاخيرة فلو لم يكن اولها من ايام العادة بان رأته يوم يكون كذلك والاول لان يوما منه منها فان قلتم بهذا فكان من اول الاول الى اخر من ست بان رأته اثنين وعشرين الى الحادي كما ذكر فهل الحيض الست الاخيرة منها لكون منها يوم العادة او من الاخير لقربه او يوم العادة او الى الثلاثين فقط وحيث على يوم العادة مع غيره فلو لم يكن معه ليلة تعلقت لتمامه بغيره او يكون كالعدم فينظر الى الاقرب او المتوسط كما عرفت قاعدة ذلك فيوجد منه الحيض **فاجاب** بقوله اما الجواب عن هذه المسئلة فهو معلوم من قولهم لو كانت عادتها الخمسة الاولى من الشهر وباقيه طهر فحاضت عادتها ثم بعد طهرها عشرين حاضت الخمسة الاخيرة من الشهر صار دورها خمسة وعشرين لان حيضها تقدم عن وقته بخمسة فترد اليه اذا استحيضت سواء طهرت بعد الخمسة الاخيرة عشرين ايضا ثم استحيضت ام لم تطهر بعدها بل استمر الدم فتحيض على الاصح من اوجه اربعة خمسة من اول الدم المستمر وخمسة من اخر الشهر وهكذا ابدا انتهى ويشكل على هذا الفرع فرع اخرى وهو انها لو رات خمستها المعهودة ثم طهرت خمسة عشر ثم عاد الدم واستمر فهو دم فساد عند جماعة وعادتها باقية بحالها فلها الخمسة الاولى من كل شهر حيضا وباقيه طهر وقد اجبت عن هذا الاشكال في شرح العباب وكذا مع البسط فيه في ايجاب اهل الفطنة والرياضة بحل مشكلات احكام الحيض والنفاس والاستحاضة وحاصله ان يغتفر في التنقل القريب لو وقع كثيرا ما لا يغتفر في التنقل البعيد لندرته ويؤيده توهم لو تعارض زمان قدم اقربهما الى اول العادة ان ليس لمخالفة الاما ذكرت ان علمت ذلك علمت الجواب عن جميع الترديدات التي في السؤال بما حاصله انها اذا استمر بها التي هي اول الشهر رأت الدم يوم السادس والعشرين والثاني والعشرين مثلا فان انقطع قبل خمسة عشر فالكل حيض فان جاوزها واستمر فحيضها الست من اول الدم العايد كما تحيضها في المسئلة الاولى التي ذكرتها الخمسة الاخيرة من الشهر وترجيحه السادس نفع الله به لكون الحيض الست الاخيرة بقربها واتصال دمها غير موافق لكلامهم لان هذا انما يعتبر بالنسبة الى قد يطهرها الى اسبق فحيضة اخرى كما يعلم لسوق عبارة المجموع الدالة بما قلنا في الحيض والطهر وهو اذا انتقلت عادتها بتقدم او تاخر ثم استحيضت وتقطع دمها ففيه الخلاف السابق من ابي اسحق والاصحاب في مراعاة الاولية كما ذكرنا في حال اطباق الدم ويجيء الخلاف في ثبوت العادة بمرة مثال التقدم كانت عادتها خمسة من ثلاثين فرات في يوم الاول ليوم الثلاثين دما وما يليه نقاء ويقطع دمها كذا وجاوز خمسة عشر قال ابو اسحق

حيضها ايامها القديمة وما قبلها استحاضة وقال الجمهور وهو المذهب تنتقل العادة بمرة
فان سحبنا اى وهو الاصح فحيضتها خمسة متوالية او لها يوم الثلاثين ثم ذكر مثال التاخر
ثم قال هذا بيان حيضها اما وكر طهرها الى ستينا فحيضة اخرى وننتظر ان النقطع بحيث
ينقطع الدم على اول الدور فهو ابتداء الحيضة الاخرى وان لم ينطبق فابتداوها اقرب نوبا لدما
الى الدور فهو ابتداء الحيضة الاخرى وان لم ينطبق فابتداوها اقرب تقدمت وتاخرت فان
استويا تقدما وتاخرا فابتداء حيضها النوبة المتاخرة ثم قد ينطبق التقدم والتاخر في بعض
ادوار الاستحاضة دون بعض وطريق معرفة ذلك ان تاخذ نوبة دم ونوبة نقا وتطلب عددا صحيحا
يحصل من ضرب مجموع النوبتين فيه مقدار دورها فان وجدته فاعلم انطباق الدم على اول الدور
والا فاضربه في عدد يكون الحاصل منه اقرب الى دورها زائدا كان او ناقصا واجعل حيضها التاخر
اقرب الدما الى اول الدور فان استوى طرف الزيادة والنقص فالاعتبار بالزايد ثم ذكر مثل ذلك فتامل
ماذكره تعلم ان الكلام في مقامين الاول في حيضها عند ابتداء النقطع وقد علمت ان المذهب انه يعتبر
التقدم على ولمرة العادة فحينئذ هو في مسئلتنا الستة من يوم السادس والعشرين لو فرعه
في زمن الامكان والثاني في ابتداء حيضها الثاني اذا جاوز الخمسة عشر واستمر منقطعا وقد علمت ان
حكمه ان النقطع ان كان بحيث ينطبق الدم على اول مرة الدور فهو ابتداء الحيضة الاخرى وان لم
ينطبق فابتداوها اقرب الدما الى الدور تقدمت وتاخرت فعلم بذلك انه ندفع قول السائل
او الست الاخيرة وقوله او اخر الدم الاول الخ وقوله فان قلتم الست الاخيرة وما فرعه عليه وكذا
قوله كما عرفت عادة ذلك لما علمت ان قاعدة ذلك ليست في ابتداء النقطع وانما هي في الطهر الذي يعقبه
والحيضة التي تعقب هذه الطهر فاتضح بعون الله وتوفيقه جميع ما قلناه وحررناه فاعتمده ولا
تعول على ما سواه والله سبحانه اعلم **وسئل** رضي الله عنه عما افتى به البارزي رحمه الله
من ان ذات القرء اذا انقطع حيضها تتربص تسعة اشهر ثم تتزوج هل يجوز تقليده فيه للضرورة
خصوصا في هذه البلاد التي ليس لها بيت مال اولا **فاجاب** بقوله لا يجوز تقليد البارزي
في ذلك لان ما افتى به ضعيف عند اهل المذهب الذين هم اجل منه قدرا واوسع علما على انه غير
مجتهد وغير المجتهد لا يجوز تقليده مخالفهم فانهم مجتهدون فالصواب لمن الجأتها الضرورة ان
ترفع امرها الى اهل مذهب مجتهد كمالك او ابي حنيفة او احمد رضي الله عنهم وتقلد من ترى لها
فسحة عنده فالدين يسر وما جعل علينا في الدين من حرج لكن بشرط رعاية القواعد والتزام
ما قالوه من لو سائر القاعدة والله يجعل لنا من امرنا فرجا ومخرجا بمنه وكرمه امين
وسئل رضي الله عنه عما قاله المزجد في عبابه في الكلام على المتحيرة فان قلتم يمتنع
فقد صرحوا بقراءة السورة بل يلزم على ما قال عدم جواز النافلة وقد صرحوا بجوازها كلها
كما هو معلوم نعم رايت بعضهم نبه على ان ما في العباب مبني على ما بحثه الزركشي من امتناع
التثليث على المستحاضة ووجوب الاقتصار على مرة واحدة مبادرة للصلوة فليتامل **فاجاب**
بقوله يعلم من قولي في شرح العباب بعد قوله ويقتصر في افعال الكتني بها على اقل ولا يتبع فيه

غيره

غيره وكانه اخذه من بحث الزركشي وجوب الاقتصار على مرة في وضوء المستحاضة وقد علمت فيما
مر انه يخالف المنقول فالوجه عدم وجوب ما ذكره المتن هنا بل هو عجيب منه كيف وما
ذكره صريح في رده فانه اذا جاز لها التاخير لمصلحة الصلاة فاولى لها الاتيان بسنن الصلاة
المشتملة هي عليها بل مر انه يجوز لها قراءة السورة وهو واضح دليل على فساد هذا البحث انتهت
عبارة الشرح المذكور وهي نص فيما ذكره السائل نفع الله به **وسئل** نفع الله به عمن زنى بامراة
حائض هل يستحب له التصدق بالدينار اولا **فاجاب** بقوله لا يستحب ذلك كما صرح به كلامهم من
وجوه الاول انهم فصلوا في ندبها بين كون الوطء من عامد عالم بالتحريم مختار له فيندب
وبين من ليس كذلك فلا يندب له وهذا التفصيل انما يتاتى في الحليلة التي يتصور في وطيها
الحيض انه تارة يحرم فيندب وتارة لا يحرم فلا يندب واما المزني بها فلا يكون الا حراما ولو من
مكره ان الاصح ان الاكراه لا يبيح الزنى وان اسقط حده بالشبهة وجاهل الا ان لحد لا يجهل حرمة
الزنى الا النادر الذي لم يخالط المسلمين ولا يسمع باخبارهم الثاني انهم عللوا عدم وجوبها خلافا
للقول القديم الموجب لها بانه وطئ يحرم للاذى فلم يجب كفارة كاللواط فقولهم يحرم للاذى يخرج
للوطي زنا فانه محرم لذاته لا لعارض فلم يندب فيه ذلك لانه لم يطرا له ما يخرجه عن اصله بخلاف
وطي الحليل فانه حلال لذاته فان طرا ما يخرجه عن ذلك ناسب ان يكفر وان يكون بكفارة مندوبة
نظر الحله في الاصل لا واجبة وبذلك فارق وجوب كفارة الظهار لانه يحرم لذاته فان قلت
قضية القياس على اللواط وندب التصدق فيه **قلت** ليس قضية ذلك فانهم ما فرقته لان
القياس عليه انما هو رد للوجوب واما اثبات السنة فهو لما قررته ان وطي مباح اصالة ثم عرض
له تحريم لعارض هو الاذى يكفر ذلك ليرجع الى اصله من عدم المواخذة به الثالث قول بعضهم
الحكمة في الاختلاف وقدر الكفارة باول الدم واخره انه في اوله حديث عهد بالجماع فغلظ عليه
بالكفارة اذ لا عذر له بخلافه في اخره فانه بعيد عهد به فخفف عليه فيها للعذر فتامل
هذا فانه صريح في ان وطي الزنا ليس مرادا هنا اذ لا عذر بالنسبة اليه في كونه اول الدم واخره
بل ولا يسع الدهر بالكلية فان قلت هل يمكن ان لذلك الاختلاف حكمة اخرى تظهر **قلت** نعم
لان اوله النتن وشدة القذارة فكان التعدي فيه اصح فغلظ في كفارته بخلافه باخره فانه
خف الاذى فخفف في كفارته وللحق بهذا ما بعد انقطاعه الى الغسل وان زال الاذى
لانه والحسي لا الشرعي لبقاء قذارة الحدث الى الان فندبت فيه الكفارة ايضا الرابع ان وطي الزنا
فيه الحد يغني عن الكفارة اذ لا يجتمعان غالبا فان قلت لا يبعد اجتماعهما من جهة واحدة
ولا كذلك هنا فان الحد من حيث كونه وطي زنا والكفارة من حيث كونها وطيا في حيض **قلت**
انما يظهر ملاحظة هذه الحيثية لو طرا بها تحريم حلال كما في الحليلة اما في الاجنبية فلا يجب
مراعاتها فانها لم تقدر بحد تحريم يناط فيه طلب كفارة الخامس القياس على مسافر افطر في رمضان
بنية الترخص او لا بانه لا كفارة عليه فان لم ياثم لاجل الصوم وحده بل لاجل الزنا وحده
او مع عدم نية الترخص فلم يناسب مخاطبته بالكفارة المطلوبة لاجل الحيض والصوم فقد يقال

بيان الدور
بجوازه
انه يجوز
مطلب ان الاكراه لا يبيح الزنى
وطيها

هنا الزاني في الحيض لم ياثم لاجل الحيض وحده فلم يناسبه مخاطبته بالكفارة المطلوبة لاجل الحيض فتامل
هذا القياس فانه دليل واضح في مسئلتنا فان قلت هل الوطي بالشبهة كالحليل في ندب الكفارة
قلت القياس نعم لان الشبهة لما رفعت تحريم الوطي للزانية مع نفي تحريم الوطي العرضي لاجل الحيض
فناسب جبره بطلبه الكفارة بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على تواتر نعمايه وتوارد الايه والصلاة
والسلام على سيدنا محمد واله وشرف ومجد اعلم وفقني الله واياكم ان سيدنا وشيخنا الامام الذي
خضعت لرفيع منصبه منازل النيرين القمر والشمس والعالم الذي اعربت بداهته عما استعجم على
القوتين الفكر والحدس والفهامة الذي ازاحت سواطع فهمه عنا هب الظلمتين الشك والليس
والعلامة الذي كلف بالعلم حتى صار ملهج لسانه وروضة لجنانه ومتنزه جنانه ابا العباس
احمد شهاب الدين ابن حجر الشافعي الانصاري لا زالت ذاته كعبة يطوف بها كل عالم ويقف بابوابها
كل فاضل ولا برحت رحابه الزكية مناخ مطايا ارباب الفضايل ارسل له بعض علماء حضرموت
مولفا كتبه في الحيض جمع فيه مسائل كثيرة من شرح المهذب وغيره وضم اليها ابحاثا من عنده
واشكالات له ولغيره وطلب منه الكلام عليه بتقرير ما فيه او رد واصلاح خطابه وخطله لصعوبة
باب الحيض وكثرة الغلط الواقع فيه للاكابر من ائمة اصحابنا فضلا عن غيرهم وقال في ظهر كتابه المذكور
ما لفظه بقول ملخصه رحمه الله وعفا عنه كتبت هذه النسخة بحسب جهدي وارسلتها للفقيه العم
وفقيه الفقيه العالم العلامة الخايف الراجي ذي العقد السليم والنية الخالصة ابقاه الله تعالى الامام
احمد ابن حجر الهيتمي رضي الله عنه وارضاه واعانه وآواه وحفظه وعافاه ونفعنا والمسلمين به
وبعلومه لينظرها فيصلح فسادها ان كان ويتم ناقصها ويحل مشكلها كان الله له وجزاه عنا
خيرا فان بضاعتنا مزجاه وجمعتنا خالية عن امثاله نفع الله به الاسلام والمسلمين فلما عرضه لذلك علي
شيخنا رأى الكتاب عليه متعينا لصعوبة هذا الباب وكثرة التخليط والغلط الواقع فيه ولكون
هذا المولف صار لما ذكرته في حكم العنا وذكرته فيها هنا بجميع رمته ثم اذكر بعده ما كتبه شيخنا
نفع الله به عليه فانه بين ما فيه مع زيادات وتحقيقات وكشف غوامضات ومعضلات لا يهتدي
اليها الا الموفقون ولا يعقلها الا العالمون فجزاه الله خيرا وارضاه وجعل جنات المعارف متقلبه
ومثواه قال مولف ذلك الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين
واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم وعلى اله وصحبه
وساير النبيين والصالحين وبعد فهذه مسائل ملتقطة من كتاب شرح المهذب للامام
النووي رحمه الله منبه بها على امور قد تخفى على من ياخذ علم باب الحيض من مختصرات كتب المذهب
مقدم عليها قواعد الباب ليتنبه بها على وجه خفائها ومخالفتها لها فنقول وبالله
التوفيق اعلم ان الحيض هو الدم الخارج من بطن الرحم في وقته بحكم الجبلة لا العلة واقل سن
يمكن فيه تسع سنين تقريبا فكل دم لم يحكم فيه حيضا فهو استحاضة لا تمنع العبادة والوطي وهو دم
يخرج من عرق في ادنى الرحم يسمى العاذل بالذال المعجمة وضد الحيض الطهر واقل الحيض يوم وليلة
بمعنى ان يظهر الدم على الفرج اربعا وعشرين ساعة ولو متفرقة في خمسة عشر يوما فاقل واقل

الطهر

على هذا المولف المذكور بعض علماء حضرموت وسائل عقبه لكتابه عليه ابو العباس القاري الشهاب ... وتضمن حل بعض ما استشكله ... صاحب المولف وتزييف بعض كلامه

الطهر بين الحيضتين خمسة عشر يوما متصلة لا بين الحيض والنفاس فمن طهرت من الحيض
ولو يوما فاقل ثم ولدت فرات الدم فالدم الذي قبل الولادة حيض على الاصح بناء على ان الحامل
تحيض وما بعدها نفاس وما بينهما طهر قطعا وكذا لو نفست اكثر النفاس ثم طهرت دون
خمسة عشر ثم رات الدم فالنقا طهر وما بعده حيض على الاصح في شرح المهذب للمنقول في
مسئلة حكم طهر الحيض منه عن التتمة واقره ولكنه المتاخرون خلافا لما في الارشاد وشرحه
لمصنفه من انه استحاضة اخذه من تعليل في العزيز ثم من رات الدم لسنة حكمنا بانه حيض
فتجتنب الصلاة والصوم والوطي فان تجاوز خمسة عشر تبين انها مستحاضة ثم ان انقطع بعده
ثم رات الدم وجاوز المرد الاتي بيانه للمستحاضة حكمنا بانه طهر كالنقا فان انقطع دون خمسة عشر
تبين كونه حيضا فتعيد ما صامته فيه ان كان فرضا ولا اثم بما فعلته لجهلها وسواء
في كل ذلك المبتداة والمعتادة ثم المستحاضة تكون مبتداة وتكون معتادة وتكون متفقة
الدم ومختلفته فهما اربعة اقسام الاول مبتداة غير مميزة بان ترى دما مستويا فوق
خمسة عشر يوما فالاظهر ان حيضها يوم وليلة من اول الدم وطهرها تسعة وعشرون يوما ان استمر
الدم اليها فان زاد فيوم وليلة منه له حيض وتسعة وعشرون طهر وكذا ما لم ينقطع الدم ويتغير
صفته ومثلها من ترى الدم بصفتين فاكثر لكن فقدت شيئا من شروط التمييز الاتية في الثانية
فلو نسيت هذه ابتداء دمها ولم تعلمه كان زالت في جنون فافاقت وهو وهي تراها فهي متحيرة ياتي
حكمها الثانية مبتداة مميزة فترى دما قويا وضعيفا ويزيدان على خمسة عشر فالقوي هو الحيض
ان كان يوما وليلة الى خمسة عشر والضعيف خمسة عشر فاكثر متصلا او معه نقا يتمها كان ترى خمسة
ايام سود ثم خمسة عشر فاكثر احمر او اشقر او مع نقا متصل به وان طال زمنه فهو طهر ما لم يتغير الدم ان
اتصل باقوى منه ولو سنين كذا قاله الامام وهو المذهب كما قاله الشيخان وفيه خلاف ضعيف وصفات
القوة ثلاث اللون بالسواد ثم الحمرة ثم الشقرة ثم الصفرة ثم الكدرة والثخن والدم ونتن ريحه فما تحرد عن
الاخريين او وقعتا فيه فقوته باللون فقط وما اتفق لونه ووقع في شي احدها فهو اقوى من الاخر
كاحمر واسود ثخين او منتن دون خمسة عشر واخر لونه تغير ثخين وانتن ويزيد المجموع على الخمسة عشر
فالذي فيه الثخن او النتن اقوى فهو الحيض والاخر طهر سوى تقدم او تاخر وكذا ما اجتمع فيه من
الصفات اكثر هو الاقوى كاسود نتن ثخين مع اسود باحدها فقط وكاحمر منتن ثخين مع اسود مجرد
عنهما فالاحمر اقوى فان استوت المرتبتان فالاقوى هو السابق كما نقله الشيخان وغيرهما عن المتولي
واقروه وقال الرافعي هو موضع تامل وقد جزم به في التحقيق وتبعه حلو كثير من المتاخرين
ثم ان وجد في الخمسة عشر تلته دما وجاوزها الاخير فان كان هو اقوى وصلح للحيض فهو الحيض كخمسة
اشقر ثم خمسة احمر ثم عشرة اسود فالحيض الاسود وما قبله استحاضة وان كان الاول اقوى فهو حيض
فان كان الذي يليه اقوى من الثالث ولم يزد مجموعهما على خمسة عشر فهما حيض كخمسة سواد ثم خمسة
اشقر ثم عشرة حمرة فالحيض هو الاسود دون الاشقر على الاصح في التحقيق وغيره ومثله فيما سابل لو
رات سبعة سواد ثم سبعة حمرة ثم سبعة سواد فيكون حيضها الاسود الاول وما بعده طهر فقد

سوى بين المسئلتين في الروضة وشرح المهذب ولكنه نقل في شرح المهذب في هذه عن ابن سريج ان حيضها
الاسود الاول مع الحمرة واقره وهو مشكل بمسائل تاتي عنه وترجيح المحقق في الاولى قاض بمخالفة
ابن سريج في هذه لتساويهما وقد ذكر في باب المتحيرة في هذه وجهين وقال الاقوم ان الحيض في
السواد الاول فقط ومثل المسئلة ما لو رات ثمانية سوادا ثم سبعة احمر ثم نصف يوم اسود
فالحيض السواد الاول وقال ابن سريج مع الحمرة ولما ذكر في الروضة مسئلة ابن سريج قال وحكمها
يوخذ من شروط التمييز وهو يشير الى مخالفته فان الاسودين لا يمكن كونهما حيضا لتاصلهما و
الاحمر ضعيف بالنسبة اليهما فكيف يكون هو الحيض والقوي بعده طهر بل يكونان كدم متحد فرجع
السواد الاول لسبقه كما ذكرناه عن المتولي وياتي ما يؤيده فلو رات المبتداة ما يمكن كونه حيضا
وطهر الستة عشر دما احمر ثم بعده اسود دون خمسة عشر فالاسود حيض وظاهر اطلاقهم القطع بان
الاول كله طهر وهو المعتمد وقد صرح به ويمكن ان يجي فيهما ما في مسئلة من كانت عادتها يوما
وليلة من اول الشهر فرات اول الشهر ستة عشر احمر ثم اسود والمذهب فيها ان اول الشهر حيض بالعادة
وبقية الاحمر طهر لصلاحيته والاسود حيض لقوته وان يكونا كالمسئلة التي عقبتها وهي ان الاسود
لو جاوز خمسة عشر فقد فقد شرط التمييز فيوم وليلة من الاول حيض وخمسة عشر طهر كامل ثم هل يكمل بقية
الشهر من الاسود طهر اطلق الاصحاب كونها غير مميزة وهو يقتضي التكميل وبه صرح في المذهب في
شرحه وقال انه المذهب ونقل الشيخ في المهذب عن ابن سريج ان اول الاسود حيض جديد فهي مبتداة
فتكون منه يوما وليلة على الاصح في المبتداة وذكره النووي بحثا ثم قال وينبغي على قول ابن سريج
ان تكون معتادة فيكون حيضها اليوم والليلة من الاسود لكونها معتادة بالحكم الاول ثم تطهر خمسة
عشر يوما كالطهر الاول ونقول ابن سريج هذا جزم المزجد في عبابه وبكونها معتادة واظنه اخذ
بكلام في شرح المهذب فاخر نقل كلام ابن سريج اوهمه فيه انه صحيحه وليس كذا اوهم فقد صرح قبل بان
المذهب خلافه كما ذكرناه عنه الان وتصحيحه الاخير رجع لغير ذلك يعرفه من استوفى تدبره وان
كان هو قياس المعتادة المذكورة كما حققناه هنا على انه رجوع والفرق ان العادة اصل بني عليه
فلخذنا به حيث لا معارض ثم حدث القوي وقع بعد طهر كامل فانه دم وقع بعد نقاء يصلح طهرا
ولم ار من صرح بعين المسئلة اما لو كان الاسود بعد انقضاء الشهر فلا شك في كونه حيضا ان
صلح للحيض والا فغير مميزة فان اتصل باخر الشهر فحيضها اوله والا فمن اول الدم الكاين فيه مثاله — مبتداة م
رات شهرا احمر فقط او العشر الاول منه نقاء ثم طرا عليها اسود اول الثاني فلها اول الشهر الاول يوم
وليلة حيض وباقيه طهر ثم ان انقطع الاسود لدون خمسة عشر فكله حيض فان اتصل به دم اضعف
منه حتى جاوزها فهي مميزة فينتقل لحكم التمييز فلا نحكم بكونه حيضا ما لم ينقطع ثم ترى غيره او
متغيرا باقوى فان لم يحدث الاسود بعد النقاء الا بعد مضي اول الشهر وجاوز فله حكم الاول فقد
الحيض تكون به معتادة حيضها يوم وليلة من اوله وطهرها بقدر ما بين حيضتها في هذا والشهر
الاول الدم ان كان احمر وفيه خطوط اسود كالاسود الخالص المتصل بها فهمه الرافعي
من كلامهم واقره النووي وقال وصرح به الامام وكذا ما تخلل بين الاسودين من حمرة او نقاء اذا

جعلا

جعلا كالمتصل بها ذكروه خاتمة اذا فرعنا في المسئلة المنقولة عن ابن سريج فيمن رات سبعة
وسبعة سوادا بينهما حمرة يومين فاكثر او ثمانية اسود ثم سبعة احمر ثم نصف يوم اسود فما بعد
الحيض طهر الى اخر الشهر بلا اشكال الا ان يحدث سواد اقوى من الاولين بعده وبين الحيض خمسة عشر
فيكون حيضا اخر ان انقطع لخمسة عشر فاقل وكذا ما في بعد الشهر لانها صارت مميزة الا ان يقول
قايل انها في الاصل مبتداة غير مميزة حيضها يوم وليلة من السبع الاولى بمقتضى قول الروضة
انه يوخذ من شروط التمييز ولا ينظر الى ترجيح السبق فيكون حيضها في كل شهر يوما وليلة
من اوله وطهرها باقيه كما هو مقتضى قواعد المختصرات وكلام المجموع والروضة فيمن رات يوما
وليلة دما اسود ثم اربعة عشر ثم اسود انها غير مميزة كما ياتي قريبا وكذا حكم من رات ثمانية
وثمانية بينهما حمرة كما يلي في الابانة وكلام الرافعي في الكل يقتضي انها غير مميزة فتحيض يوما وليلة وتطهر
كما قلنا اخر الشهر ليس فيه تعرض لكون الاسود الاول حيضا وان كثر فلذلك اقتصر المتاخرون
على ذلك وانما ذكر كونه حيضا في المجموع نقلا عن الايمة وانه متفق عليه فلذلك قوي الاشكال
والله يوفق للصواب ولم ار من حل اشكالها تصريحا والله اعلم ثم نذكر ما يتعلق بالقسم المراد
لما ذكرنا عن المجموع مسئلة رات نصف اسود ثم اطبقت الحمرة فهي غير مميزة اذ لا يصلح الاسود
للحيض وحده وكذا لو رات الاسود ستة عشر ثم الاحمر كذلك او اقل قال وكذا لو رات يوما وليلة
اسود ثم اربعة عشر احمر ثم عاد الاسود وهو مشكل بمسئلة السبعات المذكورة وبالمسايل
الاتية فان مقتضاها حيث حكمنا بكون السواد الاول حيضا ان تكون مميزة حتى لو زاد السواد
الاول في هذه الصورة على يوم وليلة كان حيضا كله مسئلة رات ثمانية سوادا ثم ثمانية حمرة
ثم سوادا فحيضها السواد الاول بالاتفاق وكذا لو رات نصف يوم اسود ثم نصفه احمر ثم خمسة عشر
اسود فحيضها السواد الاخير بالاتفاق مسئلة رات ثلاثة ايام دما ثم اثني عشر نقاء ثم ثلاثة دما
وانقطع فالثلاثة الاول حيض والثانية دم فساد ولكونها تمام قدر الطهر وكذا لو رات اولا يوما
وليلة او اكثر ثم طهرت ورات دما قبل خمسة عشر من اول الطهر وانقطع بحيث لا يمكن كون الدمين في
خمسة عشر واحلا في شي من هذا وكذا لو رات يوما بلا ليلة دما ثم ثلاثة عشر نقاء ثم ثلاثة دما فحيضها
الثلاثة الاخيرة على الحاصل من شرح المذهب ذكر هذا النوع في فصل التلفيق اخر الحيض وفي
اوله اشار اليه مسئلة رات خمسة عشر حمرة ثم نصف يوم سوادا فحيضها الحمرة كذا ذكره وتبعه
المزجد في عبابه ومثله لو تقدم الاسود نصف يوم وهذا مشكل وفقدت شرط التمييز ولم
يذكر فيه خلافا مسئلة رات خمسة حمرة ثم خمسة سوادا ثم خمسة حمرة وانقطع فالكل حيض على
المذهب الذي قطعوا به وفي الحمرة السابقة وجه فلو رات خمسة حمرة ثم نصف يوم اسود ثم
اطبق الاحمر وجاوز الاكثر فهي غير مميزة ولو رات نصف يوم اسود ثم نصفه احمر ثم كررت حتى ثم
السادس سوادا ثم اطبقت الحمرة وجاوزت السادس وما قبله حيض والباقي طهر وكذا لو كل سوادين
حكم بهما حيضا فالنصف بينهما حيض على الاصح مسئلة رات يوما وليلة دما اسود ويوما وليلة
احمر وكذا الى اخر الشهر فهذه غير مميزة لان شرط القوي ان لا يجاوز خمسة عشر فحيضها يوم وليلة على

الراجح من اوله وكذا لو انقطع باكثر من يوم وليلة ما بلغ النوبتان خمسة عشر ذكره فيه فلو نقص عن
كل يوم وليلة وتماسقا فلا حيض لها على المذهب والكلام بناء فلو امكن تمييز كان تقطع في خمسة
عشر يوما اسود ويوما احمر ثم اطبق الاحمر من السادس عشر او قبله فالسواد كله وما تخلله حيض
وما بعده طهر مسئلة رات المبتداة دما احمر فتؤمر بترك الصلاة لان الظاهر كونه حيضا كما سر
فلو بلغ خمسة عشر ثم رات سوادا تبين كون الاول فسادا ان تركها اليه فلو استمر السواد حتى جاوز خمسة
عشر بان انها غير مميزة وان حيضها يوم وليلة من اول الشهرين تركها اليه فلو استمر السواد حتى
جاوز خمسة عشر فتترك الصلاة اول الثاني ثم تقضي صلاة ما زاد على يوم وليلة من الاول قال
الاسنوي وقياسه انها لو رات اولا خمسة عشر كدرة مجردة ثم صفرة كذلك ثم شقرة ثم سوادا ثم
رات كالامثلة لكنا بالانتقال كذلك مع انها تؤمر بترك الصلاة لتغير القوة كل على ما قبله
وقضيته انها تكلف بحكم التمييز وان سبق الاقوى زمن يصلح لمرد حيض المبتداة وطهرها وهو
وثلاثون يوما وفيه اشكال من وجوه الاول ان الدم الاول اذا امكن كونه حيضا من غير مانع
فلا سبيل الى الغاية وقد جعل الاصحاب حكم ما لم يدل عليه دليل على تغيير كل دور شهرا رد الغالب
فليكن حيضها سواء في مسئلة تعاقب الدما بعد الشهر يوما وليلة من اوله وباقيه طهر ثم
تجدد في الشهر الثاني لها حكم آخر حتى لو حدث الدم الثالث في آخر الشهر الاول وقد مضى ما يمكن كونه
طهرا وحيضا يكون الحكم لعدم التمييز ويتم الشهر طهرا لان حدوث الثاني قوي من الثاني بان ضعف
الثاني ثم في الشهر الثاني قطعا حكم عدم التمييز فتحيض يوما وليلة وتطهر باقيه لتبين كونها غير
مميزة فظاهر دوام الدما فلو انقطع دمها الثالث فنقا او دوام ضعف وقد بلغ اول الثالث يوما
وليلة فهو الحيض فان كان حدوث القوي في آخر الشهر الاول تبين ان الحيض وما قبله كله فساد وان
وسع حيضا وطهرا بناء على ما قلنا قيل انه مقتضى المذهب وصرح به فيمن رات ستة عشر حمرة ثم سوادا يصلح
حيضا وكذا فيما زاد على يوم وليلة من اول الاول لو اطبق السواد مثله او اكثر فلو قلنا بما قاله ابن سريج
فيها وجزم به في العباب ان ما زاد على اليوم والليلة من الحمرة طهر متجدد وتبين للاسود حكم جديد وجعل
ما قبله دورا كاملا يوما وليلة اوله حيضا وباقيه فقط طهرا جعلنا الثالث هنا حكما جديدا وما
قبله دورا كاملا يوما وليلة اوله حيضا وباقيه طهر وتكون به معتادة على ما بحثه النووي تلحق
به فيهما ما لم يكن به تمييز معتبر وان كان حدوث الثالث في الشهر الثاني فقد مضى اول الدور حيضا
وطهرا والحكم عدم التمييز ويدل على هذا انا نعلم انها لو رات شهرا دما احمر ثم حدث لها السواد بعد ان
لها في الاول حيضا وطهرا الحكم غير المميزة وفي هذا الثاني ينظر في دمها ان وجدت شروط التمييز مميزة والا
فكمن لم يتغير صفة دمها الثاني ان الشيخين نقلا عن الاصحاب انه لا يتصور امراة تؤمر بترك الصلاة احدى
وثلاثين يوما الا هذه فاقتضى ذلك ما قلناه اذ لو كان ما فهمه كلام الاسنوي من بنى الامر على ما قبله مطلقا
وان طالت المدة معتبرا لم يقولوا انه لم يتصور وهم الذين ذكروا صفات القوة وطولوا مثلها ايام لا يكاد
يقع حرصا على البيان الثالث ما ذكرنا او اعرض في حكم لها بالتمييز فلا تغير الا معتبرا اذ الضعيف كالنقا
في حقها وهي كمن خاضت بايام ثم رات النقاسة اما من لم يحكم لها بتمييز فحكمها مبني على صحة الطبيعة

وادومها

وادومها الصالح للحيض في وقته حيض وكذا لو رات خمسا حمرة ثم ستة عشر سوادا فاكثر جعلنا حيضها يوما
وليلة من اول الاحمر ولا يلتفت لما عقبه من السواد الذي لا يصلح للحيض وقد قلنا في مسئلة هذا ايضا
اعني مسئلة تعاقب الدما في الاشهر ان كل دم عقبه اقوى منه فكلاهما يصلح للحيض الحكم للاقوى ان
لم يعقبه اقوى منه ايضا والا فيكون بان كل دم مبهم والحيض في كل شهر يوم وليلة من اوله حتى يحصل لها
ما لا اشكال فيه من تمييز او صحة لعادة وحتى بدم واحد لا ينبغي ان يكون معتادة بيوم وليلة حيضا
وتسعة وعشرين طهرا كما سبق عن النووي فيمن رات ستة عشر دما احمر ثم استمر الاسود بناء على قول
ابن سريج ويكون تحيضها اليوم والليلة بحكم المعتادة ان مضى لها حيض كذلك بالحكم الشرعي لان سببه
اختلاف دمها ونسخ الاقوى لها حكم بدل طهرها باستواء الرابع ان هذه المسئلة في الحقيقة تؤخذ من
المسئلة في الحقيقة تؤخذ من المسئلة المنقولة ايضا فيمن رات ستة عشر احمر ثم استمر اسود كذلك او اكثر
فان الاصحاب اتفقوا على ان في الدمين حيضين وان الاول الاحمر حيض وحكموا في ما بعده ان لها طهرا
وحيضا حينئذ لم يصلح الاسود لكونه حيضا خالصا فقال ابن سريج ان اول الحيض الثاني اوله وبه جزم في
العباب كما سبق والجمهور انه اول الشهر الثاني ولم يذكر احد ان الشهر الاول الخلو عن حيض لو انقطع الاسود
باقوى منه لمخن اونتن ولتصريح ابن سريج باجتماع الحيضتين في الشهر دليل على اطباقهم على
مراعاة ثبوت الحيض في كل شهر بدم صالح له كغالب العادة لان الاصل السلامة من علة الاستحاضة
بيان ما يشكل في المسائل المذكورة فاعلم انها مختلفة الماخذ وجوه اختلافها على انماط ثلاثة اولها
مسئلتان من رات سبعة اسود ثم سبعة احمر ثم سبعة اسود ومن رات ثمانية اسود ثم سبعة احمر ثم
نصف يوم اسود حيث حكموا بان الحيض السواد الاول وحده او مع الاحمر على قول ابن سريج ومسئلة
ثمانية اسود ثم ثمانية احمر ثم ثمانية اسود فالثلاث مبنية على القول الصالح للحيض اذا سبق ثم لحقه مثله
بحيث لا يمكن جمعهما وبينهما ضعيف فالاول الحيض وهي مميزة بالسبق وان طال زمن الاخير هو الحيض فهذه
المسائل وجهها واحد واشكالها من فقد شرط التمييز فان من شروطه ان لا يزيد القوي على خمسة عشر
يوما بما تخلله ان حكم له بحكمه وجواب الحكم لما قلنا بانه حيض بالقوة بالسبق في الثلاث مع ان القوي الاول
بصلاحيته للحيض دون الاول لقلته في الاخير والتخلل غير ملحق به فهو طهر فيه اشكال آخر في الثلاث من
حيث ان القوة بالسبق قال عنه الرافعي وهو موضع تامل وفي هذه المسائل حكموا بالاتفاق على ان
السواد المذكور حيض وان كثر فليكن الاتفاق على هذه دليلا للقوة بالسبق وبقي في الثلاثة اولا بينما
اشكال لها في النمط الثاني ثانيها من رات الاسود ستة عشر ثم الاحمر كذلك ومن رات يوما وليلة اسود
ثم اربعة عشر احمر ثم عاد الاسود ودام ومن رات خمسة حمرة ثم نصف يوم اسود ثم اطبقت الحمرة حتى جاوزت
ومن رات يوما وليلة اسود ثم مثله احمر ثم كذلك اسود ثم مثله احمر وتكرر حتى جاوز ومن رات خمسة
عشر احمر ثم مثلها اسود ثلاثين ثم مثلها ثلاثين متناحيث قلنا في الكل الحيض يوما وليلة من اول الدما
ثم تطهر الى الدم [illegible] فعلة عدم التمييز واشكالها في مسئلة ستة عشر ثم قال ابن سريج في من رات ستة
عشر احمر ثم استمر الاسود مثلها او اكثر حكم لها من اول كل دم يوما وليلة حيضا فهلا كانت هذه عنده
كذلك اما على ما نقلناه عن مقتضى المذهب المصرح به فيه فلا اشكال وهذه الحيرة دليل له واشكال

مثلها ايام

مسألة يوم وليلة اسود ثم اربعة عشر احمر ثم اسود مستمرا بالمسائل الثلاث في النمط الاول فان الاسود الاول
صالح للحيض ولا يصلح جمعه مع الاخير فلتكن مميزة بالاول كما مثلنا حتى لو زاد على يوم وليلة كان كله حيضا
ومثل هذه من رات يوما وليلة اسود ثم مثلها احمر وتكرر حتى جاوز فان الدم الاول السابق صالح
للحيض وقياس المسائل الاول ان يكون هو الحيض وان زاد على يوم وليلة او يضم اليه كل سواد في الخمسة عشر
وما بينهما من حمرة لصلاحيتها جميعا له وانفصال ما بعدها عنه مع قوة الاول بالسبق لكن بين صورة
المسائل فرق وهو ان السواد هنا تكرر في الخمسة عشر بخلاف تلك فلعلهم لتكرره فيه جعلوه كالمنفصل
للحيض والحقوه بما بعدها لاتحاد صفة الدما مع ان عود الدم بصفة فتكرره يدل على كونها دما
واحدا فليحرر ومثلها من رات خمسة عشر حمرة ثم مثلها سوادا ثم اقوى منه بحمرة حيث حكم بانها غير
مميزة مع ان سوادها صالح للحيض لكنه لقوة ما عقبه صار ضعيفا بالحكم اذ لو قضي بكونه حيضا
في الشهر الاول والحكم بان ما بعده حيض في الثاني وان اتصال الحيضتان من غير طهر بينهما تقدم قلنا
في الشهر الثاني بتقرر ان عقبه اقوى منه وانقطع لخمسة عشر فاقل بنقا او ضعف فهو الحيض وما قبله
طهر وكذا لو عقبت الاول الضعف منه او نقا قبل مجاوزة الاكثر فالاول حيض هذا الشهر بالتمييز كما سبق
ولنرد النظر فيها واما مسألة من رات خمسا حمرة ثم نصف يوم اسود ثم استمر الحمرة حيث قلنا هي غير
مميزة فيكون حيضها يوما وليلة من اوله فاشكالها من حيث اعتبار القوة بالسبق حيث حصل في
الدمين ما يخالفهما لكنه هنا اقوى فلما لم يعتبر قوته جعل الدم احمر او نقا فكلاهما لا يعتبر معه
بالتهما من رات ثلاثة دما ثم اثني عشر نقا ثم ثلاثة دما وانقطع او يوما فاقل دما ثم اثني عشر نقا ثم
ثلاثة نقا وانقطع حيث حكموا بالاتفاق على ان الحيض في الاولى الدم الاول وفي الاخيرة الاخير على الاصح
والاشكال الحاصل حيث بناها على قاعدة من لم تميز فلتكن لها يوم وليلة من الاول حيضا وباقيه طهر
وان قال الاذرعي في شرح المنهاج كما نقله شيخنا ان لها حكم المستحاضة على اشهر الوجهين وهو يعطي
ما ذكرناه وظاهره ان الوجهين فيها مشهوران ولكن نفي الخلاف فيها في شرح المهذب وقلة ذكرها في
المصنفات بعينها لمخالفة وتحيضها الثلاث دليل القوة السبق كما في مسائل النمط الاول وكذا الغالي
الاول مع صلاحيته لاجتماعه ببعض الثلاث الاخيرة في المسألة الثانية ليكونا حيضا دليل على ان ما لا
يصلح للحيض لقلته يكون كالنقا وان الدم المتصل اولى ان يكون حكمه واحدا وكذا مسألة من رات خمسة
اسود ثم عشرة احمر ثم نصف يوم اسود حيث الحق الاخير بالاتفاق ومثلها مسألة من رات خمسة احمر
ثم يوما فقط اسود ثم خمسة احمر فلا حكم للسواد بلا شك كما سبق وتكون غير مميزة ومثلها من
رات خمسة عشر حمرة وبعدها او قبلها نصف يوم اسود حيث الحق وجعل الاحمر كله حيضا ولم يذكر
فيه خلاف وهو مشكل اذ اقل احواله ان يكون كدم احمر فتكون كمن رات خمسة عشر ونصف يوم دما
احمر فتكون غير مميزة كالاولى فتحيض يوما وليلة من اوله بعدم الخلاف فيها ومسألة اوله هذا
النمط لقوته لما في النمط الاول من كون اختلاف الدما وانفصالها اثر في عدم اعطا المتصل
حكما واحدا لما قلنا في الاولى بعدم التمييز لكن الاحمرين كالواحد وما بينهما كالعدم فهذا فارق
بينهما خاتمة قد يؤخذ بالتامل الجمع بين ما ذكر بان كل دم يتطرق دون يوم وليلة لا

يمكن

يمكن اجتماعه مع ما يتصل به لتغير صفته يكون النقا المحض كما في مسألة نصف يوم اسود ثم مثله
احمر ثم خمسة عشر اسود ومسألة خمسة عشر حمرة مع نصف يوم قبلها او بعدها اسود حيث
جعلوا ايا ان الخمسة عشر فيهما حيض وان ما توسط دمين دونه فهو مثلهما كمسألة خمسة عشر حمرة
ثم نصف يوم اسود ثم المطبق الاحمر حيث جعلوها غير مميزة وان الدما اذا تكررت في خمسة عشر
تكون غير مميزة ولا قوة للاول كمسألة يوم وليلة او ثلاث اسود ثم كذا احمر وهكذا حتى جاوز
حيث قال هي غير مميزة حيضها يوم وليلة من اوله ثم تطهر الى اخر الشهر وان لم يتكرر في الخمسة عشر حيث
يمكن اجتماعهما وفصل بين الدمين نقا او ضعيف فان صلح احدها للحيض دون الاخر فهو الحيض
كمسألة يوم بلا ليلة دما ثم اثني عشر نقا ثم ثلاث دما حيث جعلوا الحيض للاخير وان الدم المتصل والحين
لفظ بعضه بغير دون بعض كهذه المسألة الا ان يقتضيه عادتها في المعتادة وان صلحا للحيض فالاول
هو الحيض دون الباقي كمسألة من رات ثلاثا دما ثم اثني عشر نقا ثم ثلاث دما حيث قالوا الحيض الاول ومسألة
سبع وسبع وسبع وثمان سواد بينهما سبع حمرة حيث جعلوا السواد الاول كله حيضا وزاد ابن سريج الحمرة
المتخللة معه على ما سبق الثالثة المعتادة المميزة بان تكون لها عادة في الحيض والطهر ثم تجد تعليها
في بعض الاحوال دمان او دما مختلفة بالقوة والضعف كما في المبتداة كما لو كانت في العادة تحيض خمسا من
كل شهر فرات في شهر اوله خمسا احمر ثم خمسة عشر اسود ورات اوله ثلاث اسود ثم باقيه احمر وفيها وجهان احدها
ترد الى عادتها قدرا ووقتا كما سياتي في غير المميزة فحيضها خمس من اول الشهر في المسألتين والثاني هو الاصح
عند اصحابنا الا النادر اعتبارا للتمييز فهي كالمبتداة في كل ما سبق فحيضها في المسألتين السواد وكذا لو طهر
القوي في غير وقتها كان رات اول الشهر حمرة ثم نصفه الاخر اسود ثم احمر مستمرا فحيضها على الاصح الاسود
على الاول خمس من اول الشهر وباقي الشهر طهر فلو رات الحمرة الاول وباقيه طهر على الوجهين الرابعة المعتادة
غير المميزة بان سبق لها حيض وطهر وتذكر لها وهي ذاكرة وقتها وقدرها فترد اليها قدرا ووقتا وتعي
لم يتكرر لها ذلك كما سبق في التي قبلها اذ لم يختلف الدم انحيضها الحمرة الاولى حتى لو رات المبتداة حيضا وطهرا
بحكم التمييز صارت عادة لها تعمل لها فيما بعد كان رات شهرا اوله احمر ثم خامسه اسود الى ستة ايام ثم
استمر احمر الى اخره ثم رات اسود مستمرا فحيضها ستة وبعدها عشرون طهر وتصير دورها ستا وعشرين فلو
رات مبتداة اول الشهر خمسا احمر ثم عشرين نقا ثم دما مستمرا باي صفة فحيضها خمس من اوله وكذا لو كان
بعد الخمس الاول ستة الى عشرين ثم احمر مستمرا ويكون طهرها فيها عشرين فلو رات اول الشهر سبعا احمر ثم ثمانية
اسود ثم خمسة عشر اشقر ثم استمر احمر فحيضها ثمانية السواد وطهرها الشقرة ثم تاخذ من الاحمر الثاني ثمانية
عادة الحيض بالتمييز ثم خمسة عشر طهرا عادتها به ثم تحيض وتطهر كذلك ان استمر ما لم يقطعه نقا او قوى
منه فلو اختلفت عادتها مع انتظام كان ترى حيضا ثلاثا وحيضا خمسا وحيضا سبعا وتطهر باقي الشهر
ثم الحيض ثلاثا ثم خمسا ثم سبعا كذلك ثم استحيضت ردت الى ذلك فتحكم لها في كل شهر كما مضى بترتيبه ان
تكرر ذلك ولو مرتين حيضا وطهرا كما مثلنا وان اختلفت ولم تتكرر او تكررت ولم تنتظم ردت الى اخرها
كان حاضت ثلاثا ثم خمسا ثم سبعا ثم استحيضت وثلاثا ثم خمسا ثم ستا ثم ثلاثا ثم يومين ثم خمسا ثم سبعا
ثم استحيضت ردت الى السبع وكذا في الطهر ان استمر بعادة عمل بها ولو اختلفا ان انتظمت وتكررت

والاردت الى آخره وبجالو كانت تحيض خمسا اول الشهر وتطهر آخره فحاضت في شهر آخره خمسا وانقطع
فطهرها خمسا وعشرون ثم طهرت ثلاثين ثم استحيضت فيكون حيضها خمسا عادتها من اول الدم وطهرها
ثلاثين فالعادة المعتبرة به ثم انه قد تتغير العادة في الحيض والطهر معا بلا انتظام فتعمل بالاخيرة كما قلنا
فيهما كما لو كانت تحيض خمسا من اول الشهر فحاضت في شهر الخمس الثانية ثم طهرت ثلاثين ثم استحيضت كلها
فحيضها خمس من اول الدم وهي الخمس الثانية من شهر الاستحاضة وطهرها بعده ثلاثون فالتغير قد
يكون في الوقت دون القدر في الحيض كهذه المسألة وقد يكون في القدر دون الوقت كان رأت
الخمس ايام عادتها وزادت يومين ثم استحاضت في الشهر الثاني فيكون حيضها ايام عادتها سبعا وطهرها
كالاول فلو رأت فكان الخمس ثلاثا نقص حيضها يومين وهي في الطهر بعادتها وقد يتغيران معا
كان ترى ذات الخمس منها ولكل شهر اوالثاني نقا الى عشرة ثم تحيض الى عشرين ثم تطهر سبعا وعشرين ثم تستحاض
فاصل عادتها خمس اول الشهر وطهرها خمس وعشرون آخره فتغيرت الاخير بعشر حيضا في عشر وقت الاولى
وهي العشر الوسطى وصار الطهر بينهما خمسا وثلاثين ثم صار طهرها بعد العشر سبعا وعشرين فتعمل بالاخير
الاخير ويكون حيضها من اول دم الاستحاضة عشرا وطهرها سبعة وعشرين والحكم كذلك فيما لو
تكرر لها حيض وطهر بحكم التمييز كان يكون كل طهر في مسايلنا دما ضعيفا وحيضه دما ضعيفا
ثم تستحاض فتعمل بعادتها على صفة التمييز فان انتظم لها عادات وتكررت عملت بها كما عملت بها
كما قلنا في النقا ومن مسائل النقل ان من عادتها خمس من اول كل شهر وباقيه طهر فرأت في كل شهر
الاخير واستمر الدم ففيها وجهان مشهوران احدهما قاله ابو العباس ابن سريج حيضها خمس من اول
الدم ويصير طهرها عشرين لانه دم يصلح للحيض بعد طهر كامل فتحيض منه واما الاستحاضة كذلك حيضها
وطهرها عشرين والثاني وهو ظاهر المذهب حيضها الخمس الاولى من الشهر الثاني مراعاة لوقت عادتها
اذ يثبت مناط الحكم فلا يعتبر الا بما سبق وما قبلها في آخر الاول دم فساد وقد سبق ان الدم الثاني
لو انقطع لخمس كان هو الحيض ويصير دورها خمسا وعشرين خمس حيض وعشرين طهر فلو رأت الدم مستمر
بعد عشرين نقا اخذنا الها من ولها خمسا حيضا وعشرين طهرا وهكذا ابدا دام الاستحاضة فتغير الزمان
انما يظهر اذا تكرر واستمر الدم عليه كما سبق التمثيل به من غير نظر الى اول شهر ولا آخره وكذا لو كانت
تعتاد الخمس الاول ثم رأتها في شهر نقا ورأت الدم في الخمس الثانية يكون حيضها الخمس منه ان استمر
حتى جاوز الاكثر وذلك كله فيمن تنتحب دمها وينقطع في وقت الحكم بالطهر بما لا ينقطع طهرها كان تحيض
خمسة العادة ثم تطهر عشرا ثم ترى الدم مستمرا فانما يكون بعد مضي قدر الطهر المعتاد واما من تتكرر حيضها
بقطع دمها نقا متكرر بين الدما ويستمر ذلك كلها على اوله وآخره فلها حكم يطول شانه وسيأتي ثم الحكم
لثبوت العادة بمرة وهو الاصح ومراعاة الاخير عند اختلاف العادة ينبني عليه كما ينبني عليه المسائل
المذكورة ولنا وجه باشتراط تكررها مرتين ووجه ثم ثلاثا ولنا وجه بمراعاة الاولية في بعض
المسائل اعني ولو تنقل عادة الحيض كما سبق عن ابن سريج ينافي كلامهما على وجه وان كان قد سبق
ذكر شيء منه ثم نذكر المشكل قال النووي رحمه الله في روضته وكذا في شرح المهذب تبعا للامام
الرافعي بلفظه فيه غالبا في من تحيض من كل شهر خمسا ولدا حاضت خمسها المعهودة اول الشهر ثم طهرت

عشرين

عشرين ثم رأت الدم خمسا ثم طهرت عشرين وهكذا مرات او مرتين ثم استحيضت ردت الى ذلك وجعل دورها ابدا
خمسة وعشرين وان لم يتكرر بان استمر الدم من الخمس الاخير يعني بعد ان رأت دور الخمس والعشرين دما ونقا مرة
واحدة فقال الرافعي فحاصل ما تحصل ما اخرج من طرق الاصحاب فيها وفي نظائرها اربعة اوجه
اصحها الحيض خمسا من اول الدم وتطهر عشرين ابدا والثاني تحيض خمسا وتطهر خمسة وعشرين والثالث
تحيض عشرة من هذا الدم وتطهر خمسة وعشرين ثم تحافظ على دورها القديم والرابع ان الخمس الاخير وهي
اول الدم استحاضة وتحيض بعدها خمسا اول الشهر الثاني ثم طهرت خمسة وعشرين اما لو كانت المسألة بحالها
فحاضت خمستها وطهرت اربعة عشر يوما ثم عاد الدم واستمر فالمتخلل بين خمستها والدم ناقص عن اقل الطهر
ففيها اربعة اوجه اصحها ان ثلاثة اول العائد استحاضة تكميلا للطهر وخمسة بعده حيض ثم خمسة عشر طهر وصار يوما
دورها عشرين ثم تحافظ على دورها القديم من اول الشهر الثاني والله اعلم انتهى وقد تبعه على ذلك مختصر الروضة
وصاحب جامع المختصرات وشارح روض ابن المقري الشيخ زكريا بل قرره بما يزيد الاشكال المتقي الآتي ومثله
المرجد في عبابه وقد استشكل في المسألة الاخيرة بانه خلاف القواعد المقررة فانه لم يسبق لها دور هو
عشرون في هذا النقص بر فترجع اليه وقد قرر في المجموع عقبه كذا انها لو طهرت بعد خمس العادة عشرا ثم تحيض
بحكم بغير دليل وقياسها في المسألة المصورة عن الرافعي ان تكون كالتي قبلها الا كانت مسبوقة بها فتطهر بين
اول الدم ثم تحيض خمسا فدورها خمس وعشرين على الاصح كما مر فيها ويختلف فيهما فان لهذه عادة قد تكررت
مرتين وان لم تكن مسبوقة بها بل كانت تحيض في كل شهر اوله خمسا فرأتها في شهر ثم طهرت اربعة عشر ثم
استحيضت كما وقع التصويب به للمتأخرين ممن وافق واستشكل فقياس ما سبق وقاعدته ان تكون
حيضها على الاصح خمسا اول الشهر الثاني وما قبله استحاضة وتحافظ على دورها كما هو الوجه الرابع
فيما ذكره ولم ينبه احد من المصنفين على هذه المخالفة بل تنبه له شيوخنا رحمهم الله في اخر الرحي
ذلك الحصا كتقنية القواعد وظهر لها من كلام الشيخين رحمهما الله ان فيها كلاما سقط اوله كما تقتضيه
ترتيبه في تنقل العادة في الطهر فانه قال قد تتغير قدر الطهر دون الحيض وذكر صورة من دورها
ثلاثون كما ذكرنا وطهرها منه خمسة وعشرون ثم رأت الدم بعد عشرين منه فنقص منه خمس ثم طهرت عشرين
ثم استحيضت فصار دورها خمسا وعشرين بالصفة الاخيرة فلو لم يتكرر بل استحيضت بعد العشرين الطهر من
اول مرة ردت اليه لانه الاخير بناء على ثبوت العادة بمرة ثم ذكر المسألة المذكورة ولم يذكر فيها انقطاعا بل
فقياسا ان يقول اما لو كانت المسألة بحالها فحاضت خمستها ثم طهرت خمسة عشر ثم رأت الدم خمسا ثم
انقطع فطهرت اربعة عشر ثم رأته ففيها اربعة اوجه ويذكر ذلك على ما صورته وهذا عندي لا شك
فيه من حيث النظر واظن هذا الاختلاف سببها عا فيه الوجهين رعة من الروضة فيمن صلى بصلاة
الامام على مرتفع وهو لا يحاذيه حيث وقع فيها وفي غيرها انه لا تصح صلاة المأموم في غير المسجد ان
ذكر مبنيا على طريق الخراسانيين في اشتراط قوة الاتصال والقرب وهي مرجحة عند النووي بما فهمه
الاسنوي وغيره مما نقله في الروضة من النص والجمهور في من قال فعلت كذا ان الحصد فقه انه يلزمه
ان فعله للتصدق في محل ما ماله انه مبني على وجوب الوفاء بما يسمى في نذر اللجاج وادعى كل منهما انه مما
ذكره يؤخذ من كلام النووي وتبعهما غيرهما من المتأخرين ولعل ما ظنناه سقط من نسخة العزيز التي

اختصر منها الروضة فقد ذكروا انها سقيمة وتبعه على ما فيها من غير تامل المسقط في الروضة وشرح المهذب
ومدا ثبته في النسخ المعتمدة كما ذكروا ان الرافعي في العزيز نقل عن الجديد ان من زوج عبده بامته لا يستحب له ان
يستمي وروى عن القديم انه ليس له ذلك وعكسه في الروضة فقال ليس في الجديد دون القديم قالوا
ونسبته سقم نسخته من العزيز نبه على ذلك الشاشي واطبق عليه من خلفه وانشا غير ذلك فيها والله اعلم ولنبين
ما ينبني عليه الوجوه في المسئلتين لتعرف صحة ما قدرناه ففي الاولى وهي من رات الدم خمسا ثم طهرت عشرين ثم
رائته واستغرقت من اول وهلة وجه الاصح لثبوت العادة بمرة وان من اختلف ادوارها تاخذ بالاخير ووجه
الثاني خمسة اولها لتكررها ثم تطهر خمسة وعشرين كعادتها القديمة اذ لم يتكرر الطهر الاخير بناء على اشتراط تكررها
ووجه الثاني لحيض عشرة اعتبارا باول الدم في خمس ومحافظة على وقت الاولى لتكررها مرارا ووجه الرابع ان
حيضها من اول الشهر وما قبله استحاضة مراعاة لتكرر العادة في الطهر والحيض مرارا فترجع للقديمة وهي اما
في المسئلة الثانية بناء على ما قدرناه فيمن لها خمس حيض اول الشهر وباقيه طهر ثم رات في شهر بعد حيضها خمسة
عشر نقاء ثم رات الدم خمسا ثم طهرت اربعة عشر ثم رائته وجه الاصح ان يوما من اول دمها استحاضة وبعده خمس حيض
ثم خمسة عشر طهر لثبوت العادة بمرة فيهما واعتماد الاخيرة كما في المسئلة الاولى ووجه الثالث ان الحيض خمسة كذلك
لان الحيض تكرر بها وتطهر خمسا وعشرين كعادتها القديمة اذ لم تتكرر الصحة الاخيرة بناء على انها لا تثبت بها
وهو كالثاني في الاولى ووجه الثاني هنا ان الحيض خمسة عشر من اول الدم مراعاة لاوليته وخمس من اول
الشهر مراعاة لوقت عادتها القديمة لتكررها فيه وهو على نمط الوجه الثالث في الاولى والوجه الرابع هنا
يراعي العادة القديمة فيحذف فيها حيضا وطهرا لتكررها مرارا كما في المسئلة الاولى والله اعلم اقول وهذا
مما من الله به وله الحمد فحل اشكال هذه المسئلة بعد طول البحث والفكر فيها مع عدم من نظر فيه لذلك بعد وجوده ولما
ظهر ذلك بعد ذمن الله تعالى بعد الالتجاء اليه فيه فالهمني ما سقط من تصويرها في كلام الشيخين وبه لكذا يرد للسابق
في محله ينتظم اوله واخره كما قدرناه قال شيخنا الامام عبد الله بن عبد الرحمن ابو الفضل ولم ار من تنبه
لهذا الاشكال الا زكريا في شرح البهجة ولم يحله انتهى ثم اعلم ان المعتادة اذا عرفت عادة ثم طرا عليها ما
يوجب التمييز عملت به على الاصح كما سبق ففي من كانت تحيض اول كل شهر خمسا لو رات قبل خمسها خمسا دما اقوى من
دم خمسها فحيضها القوي بناء على ذلك ويصير دورها خمسا وعشرين وكذا لو رات القوي بعد خمسها فينتقل اليه
ويصير دورها خمسة وثلاثين فلو رات الخمس المعتادة ثم نقاء خمسة عشر ثم رات دما اقوى منه منها خمسا او اكثر
الى خمسة عشر ثم ضعف واستمر فقال الفوراني والبغوي وصاحب العدة الخمسة الاولى من الدم حيض بالعادة ثم
النقاء طهر ثم يكون القوي حيضا لصلاحيته كما ذكر وهو الصحيح في الروضة فلو رات خمسها احمر ثم اطبق اسود
الى اخر الشهر قال في شرح المهذب فالمذهب ان السواد يرفع حكم الاحمر وان كان معتاد الحيضها هنا خمسة
من اول السواد فاعرف هذه الاخيرة فقد يخفى على المتفقه فيجب ان المعتبر للحيض خمس العادة في وقتها لعدم
صلاحية الاسود لكونه كله حيضا ويصير دورها في الاول مع الخمس عشرين وفي هذه خمسة وثلاثين ان لم يحصل تمييزا
معتبرا وانقطاع هذا كله حكم من لم ينقطع دم استحاضتها وانقطع وانصب الدم على ايام عادتها فاما ذات
التقطع فاعلم ان النقاء الواقع بين الدمين المحكوم بكونهما حيضا وهذا حكمهما كالدم في كونه حيضا على الاظهر
كنقاء من لم يجاوز دمها خمسة عشر والذي يرى من تجاوزها في ما حكم بهما حيضا لتمييز او عادة على ما سبق

كان

كان رات دما متقطعا فيها سواد يبلغ مجموعه في خمسة عشر يوما وليلة ثم انقطع احمر فقط فالسواد
وما تخلله من دم او نقاء حيض والباقي طهر حتى يتغير باقوى يصلح حيضا اخر واما من تقطع دمها
بصفة حتى جاوز خمسة عشر فكله استحاضة ليوخذ منه المراد السابق سوا كان الخامس عشر او ما يليه
دما او نقاء فان كانت مميزة اخذت بالتمييز او غير مميزة فان كانت مبتداة فيوم وليلة من اول الدم ان
اتى به ان لم يبلغها الا ولم تحيض وباقي الشهر استحاضة اعني تسعا وعشرين بعد الحيض فلو تقطع الدم
باقل من يوم وليلة كله كيوم دم وليلة نقاء فلا حيض لها على الاصح ومثلها من عادتها يوم وليلة
وان كانت معتادة في غير ذلك وانطبق الدم على ايام العادة فهي الحيض وان لم يقع في شيء منها بل سبقها
دم وتاخر عنها دم واخذنا قدر عادتها من اول اقرب الدمين الى اول العادة فان كانت تحيض ستا اول
الشهر فرايتها ثم رات ستا اخره ونقاء اول الثاني ثم دما ثمان منه فان حيضها الست السابقة لانها اقرب
الى اول العادة بيوم فان اتفقتا في القرب فحيضها من اول المتاخرة كما لو رات في مثالنا السبع من الشهر
الثاني لحيضها الاخيرة فلو كان حيضها اول الشهر فراته في شهر اخر يوم الثلاثين واستمر سبعا وتقطع
بنقاء في خلالها فحيضها ايام عادتها واليوم الاول استحاضة على الاصح كما سبق وان استمر ستا فقط وهي
بنقاء في وسطها فحيضها ستا من اول الدم على الاصح وكذا لو تاخر الدم عن اول العادة فانا نتم العادة
مما بعده وكذا ان لم تر الدم هذه الا العشر في الشهر الثاني فانا ناخذ لها ستا منه حيضا بما تخللها ونزيد
طهرها تسعا فيثبت عادة على ما تقدم ان اتصل وحيث حكم لها بابتدا الحيض من دم ولم يمكن استيفا العادة
الا بنقاء قبله او بعده نقص حيضها كان تكون عادتها خمسا اول الشهر فراته اوله يومين ثم يوم نقاء ثم يوما دما ثم
يوما دما وهكذا فحيضها الاربع الاولى دون النقاء الاخير لانه لم يحتوشه دما حيض اذ لو حيضناها السادس
لزمنا على قدر العادة وكذا لو لم تره الا ثانية ويقطع يوما دما فيومين نقاء فحيضها الثاني وثلاث بعده لا
الاول اذ لم يسبقه دم ولا بعد هذا لما سبق فلو رات الدم في الدور الثاني اول الثلاثين حيضناها من اوله ولا يصير لنقاء
ولها مع التقطع عادة وهكذا ما دام التقطع فناخذ ما انطبق على ايام العادة فان لم يقع شيء منه فاول حيضها
اقرب اول الدمين الى اولها فان استويا فالاخيرة كما سبق فلو كان حيضها اول الشهر خمسا كما ذكر فراته اربعا ثم
ثلاثين نقاء واستمر كذا فحيضها الاربع من يوم تسع وعشرين لان يوم ست وثلاثين لان الاول اقرب لاول دم العادة
في الدور الثاني من اول الثلاثين الثانية لانها ايام عادتها اصلا وكذا تدور مراعاتها على ما ذكرنا ما دامت كذلك
فلو رات هذه يومين ويومين فانتقا ولها يوم تسع وعشرين ويوم الثالث والثلاثين حيضناها من الثاني
لاستوى قربها وتاخره فهو اولى والله اعلم واما من نسيت عادتها قدرا ووقتا فهي المتحيرة وفيها قولان
احدهما كالمبتداة لا تمييز لها فترد الى يوم وليلة من اول الهلال حيضا فان لم تعرف اوله فمن اول الشهر الهلالي على
الاصح وتسعة وعشرين طهرا ابدا والاظهر وجوب الاحتياط فيحرم الوطء عليها ومس المصحف والقراءة في غير الصلاة
والصلاة الفرض ابدا وكذا النفل في الاصح وتقرا فيها الفاتحة والسورة ومثلها فرضا ونفلا الصوم والطواف
وتدخل المسجد وكذا الجماعة كما ذكره بعضهم وتغتسل لكل فرض وصلاة نفل بعد خروج وقتها اغتسلت له
نفسه ان ذكرت وقت انقطاع دمها الوقت الطاهر تغتسل الا ذلك الوقت كل يوم وتصوم رمضانا ثم تقضيه
مرة اخرى لاحتمال وقوع بعضه في الحيض فتحتاط وهل يلزمها قضاء الصلاة ظاهر نص الشافعي ونقله جمع

عن جمهور اصحابنا وصحح جمع وجوبه اي قضا صلاة مبهمة لكل ستة عشر يوما وصححاه في اصل الروضة
قال الرافعي وهو الصحيح عند الجمهور لاحتمال انقطاع الدم بين الغسل وفراغ الصلاة والله اعلم و
لقضايها صفة طويلة مذكورة في كتب الفقه واما من نسيت قدر عادتها دون وقتها ولدمها
فتحيض يوما وليلة ثم تحتاط كالمتحيرة الى خمسة عشر وبعدها هي طاهرة الى عم اول العادة ومن
عرفت قدرها وجهلت وقتها بالكلية فان لم تدر انها تحيض في كل شهر او مدة معروفة مكثت من
اول الدم قدر العادة تصلي كل فرض بوضوء في وقته ثم بعد ذلك تفعل ما تفعل المتحيرة ابدا وان
عرفته في زمن معروف وطويل الشهر ولم تعرف عينه منه اي لو اوله آخره صلت بالوضوء ولذلك
الزمن حتى يمضي قدر الحيض ثم تحتاط الى ولد مثله وتغتسل للاحتياط كالمتحيرة لاحتمال انقطاع
الدم عادة فتقتصر على الوضوء وحيث عرفت وقت الانقطاع عن ليل او نهار فتقتصر على الغسل عنده وكذلك
كل امثلة هذا اصلها ومن لها عادة مختلفة غير منتظمة ولم تعلم اخراها ردت في الاستحاضة لاولها
في الحيض ثم تغتسل وتصلي وتفعل ما تفعل المتحيرة الى ان يمضي قدر اكثر عادتها ثم هي طاهرة الى مثل
وقت حيضها ثم هكذا ولا يخفى قياس من اختلفت عادة طهرها كذلك والله اعلم خاتمة قد عرفت انه
يحرم على الحايض ما يحرم على المحدث والجنب وتزيد بتحريم الصلاة والصوم وقراة القرآن وعبور المسجد ان
خافت تلويثه ويحرم وطيها وكذا الاستمتاع بها ما بين السرة والركبة وقيل لا يحرم واختاره النووي
في شرح المهذب وغيره ويجوز نظر عورتها قال بعض المتاخرين ويحرم عليها ان تستمتع بما بين سرة زوجها
وركبته وفيه نظر نعم يحتمل ظاهر كلام الايمة خلافه وتقضي الصوم دون الصلاة وللمستحاضة فيه حكم الصحيحة
على الاصح الا المتحيرة فحيث حكم بطهرها فلها حكم الطاهرات مطلقا فللزوج وطيها لكنها في اول امرها فاذا
زاد الدم على عادتها قبل ان يحصل خمسة عشر يبقى على حكم الحيض رجا انقطاعه فيها فيكون كله حيضا فاذا
جاوزها تبين ان ما زاد على عادتها طهر فتقضي صلاته في الدور الثاني اذا مضت عادة حيضها وبها الدم
تغتسل ويحكم بطهرها فان انقطع لخمسة عشر فاقل تبين كونه كله حيضا هذا ان كان متصلا وكذا ان كان
منفصلا تبعا لا ان لا يكون طهر مستقلا على ما رجحه الرافعي وعليه جمع من المتاخرين وصححوا ان من تقطع دمها
فلها حكم المبتداة تفعل ما تفعل الحايض ان رات الدم والطاهرة منه اذا انقطع وتغتسل وذلك في كل دور
حتى يبلغ خمسة عشر وان كثرت الادوار كذلك ورجحه النووي وغيره والله اعلم فصل المستحاضة
حدث امرها بالصلاة بلا غسل او بل توضيا كسلس البول في وقت الصلاة بعد ان تغسل فرجها ثم تحشوه بنحو
قطن طاهر ثم ان لم يمنع الدم كله عصبت عليه بعصابة ان لم يوذها الدم فان كانت صايمة كفت العصابة عن الحشو
ويبادر ان بالصلاة فان انتظر جماعة او اخر لنحو ستر واذان لم يضر وينوي باستباحة الصلاة مع ذكرهم
في الفريضة عند اول الوجه ولا يكفي نية رفع الحدث وينبغي ضمها للاول لخروجها من خلاف من اوجبها ويعيد
التعصيب والوضوء لكل فرض وينبغي كل وقته لا بعده على الاصح والله اعلم فصل في النفاس
وما يتعلق به هو دم الولادة واقله مجة وغالبه اربعون واكثره ستون قال الرافعي في اول وقته اوجه
الاول عند الطلق والثاني عند الولادة والثالث وهو الاصح من انفصال الولد وحكى الامام وجهان
ان من ولدت ولم تر دما دون اقل الطهر ثم راته فابتداوها يحسب من خروج الدم لا من الولادة وهذا وجه

نقل فحم

رابع

وهذا النظم

رابع انتهى اصل الروضة ولعله في اصل المجموع عن الرافعي في اول النفاس على سقم في نسخته واقره
ثم قال في بيانا النفاس لو ولدت ولم تر دما اياما ثم راته فهل يكون ابتداء مدة النفاس من
رويته او من الولادة وجهان حكاهما الامام اصحهما من رويته وكذا صحح في التحقيق انه من
رويته وقد يوهم تناقض بين كلاميهما وكلام الروضة كما ذكره بعض ايمة المتاخرين والظاهر
انه لا تناقض بينهما بل كلام الرافعي في تصحيحه انه من الولادة اي وقت ابتداء الستين وان النفاس
الدم الخارج بعدها فان تاخر فما بينهما من النقا طهر كما ذكرنا ان الاصح في المجموع والتحقيق ان
اول النفاس من خروج الدم لا من الولادة اي فلا يتعلق في المراة احكامه من تحريم الصلاة والوطي
ونحوه الا بعد خروج الدم ولها قبله حكم الطاهرات وبهذا صرح البلقيني وليس ببعيد كما قلنا
اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر ومرادنا بالاول قدر زمن الدم وان يفرق وبالثاني
مطلق الزمن حتى يكون ما بعده غير حيض وان لم تر قبل الا قدر يوم وليلة مفرقا سيما عند
من ترى تلفيق الدما المتفرقة ويكون ما بينهما طهر ويدل على ان الرافعي اراد هنا حكاية الوجه
الرابع عن الامام انها اذا رات الدم بعد الولادة بايام فابتداء المدة منه وضعفه وكذا اقره النووي
وصحح ان النفاس من الدم وقد اتفقوا على تفسيره بالدم فالمقصود بتصحيح كونه من انفصال الولد
ابتداء المدة مقابلا للوجهين اللذين قبله انه من الطلق ومقارن الولادة لا كونها نفاسا بعدها وان
لم تر الدم الا بعد ايام دون خمسة عشر بل الملحوظ من كلامهما اتفاقهما على انها طاهرة ما لم تره الا عند من
اعتبر دم الطلق ومقارن الولادة ان وجد فان النفاس عنده يستمر حينئذ اما على الاصح من عدم
اعتبارهما فاما النفاس بعد رويته الدم بعد الولادة وابتداء الستين بعد من الولادة وان تاخر الدم
عنها حتى يجي فيما ترى بعد الستين منها حكم ما جاوز الاكثر كما ساتي على الوجه الذي حكاه الامام
ان ابتدا المدة من خروج الدم لا من الولادة انتهى فلنفرع على ذلك فنقول لو ولدت ولم تر دما فلا نفاس
لها اصلا فاذا اغتسلت فلها حكم الطاهرات في كل شي فان راته قبل مضي خمسة عشر ولم يجاوز الستين فهو
نفاس باي صفة كان وكذلك ما تخلله من نقا على الاظهر فان جاوز الدم الستين من غير انفصال لها فان رات
النقا بعدها خمسة عشر يوما ثم ظهر الدم فهو حيض ان بلغ يوم وليلة على ما سبق وكذا ان راته قبل
مضي الخمسة عشر على الاصح السابق بيانه اول الحيض واذا اتصل الدم باخر الستين فهي مستحاضة حكمها
كهي في الحيض وتفصيلها انها تكون مميزة وغيرها مبتداة ومعتادة الاولى المبتداة المميزة بان ترى قويا
وضعيفا فالقوي هو النفاس ان لم يجاوز الستين والا فهي غير مميزة والضعيف طهر قل او كثر ان كان
متاخرا عنه لتعيم ان سبق الدمين نقا خمسة عشر فاكثر فالقوي حيض كما سبق فلو رات عقب الولادة
دما احمر خمسة عشر او نقا دون خمسة عشر ثم دما احمر بينهما ثم اسود دون الستين من الولادة ثم استمر احمر او
اشقر فقياس كون الضعيف طهرا ان يكون الاسود حيضا لتقدم مدة الطهر عليه وينبغي ان يكون
الدمان الاولان نفاسا لوجود الولادة وصلاحيتهما له وانقلاب الدم بعد الستين دلالة على كونه
دم استحاضة وهذا الامر ينبغي ما لو كان الاول اضعف من الاخير الذي بعد الستين كان ترى اولا
عشرين يوما دما اشقر ثم اربعين اسود ثم دما احمر فيكون الاول نفاسا دون الاخير وكذلك لو رات الاخير

قبل الستين وجاوزها متصلا فهو طهر من اوله وهذا ظاهر على الوجه الذي يقول ابتدا حكم النفاس من
الولادة وان لم ترد ما اذا رات قبل خمسة عشر بعمومه وكيف يكون الضعيف كالنقا وهي لو رات النقا ثم حدث
الدم قبل خمسة عشر فهو محسوب من مدة النفاس بل ظاهر اطلاقهم ان من رات عقب الولادة متصلا
او بعده فرات دما ضعيفا ورات بعده قبل خمسة عشر يوما وجاوز الاكثر ان يكون الضعيف طهرا وهو
بعيد والمسئلة في الصورة الاولى ينبغي ان يحكم بان لا نفاس لها او يكون القوي حيضا او يكون هو وما
قبله وان كان في غاية الضعف نفاسا فيكون ذلك فيما اذا رات القوي قبل خمسة عشر اولى وهذا عندي
اقرب فيهما لا اطلاقهم ان الدم اذا وقع في مدة النفاس بما سبقه نقا خمسة عشر وهذا ما رآه بعض افاضل
اهل العصر ايضا اخذا من كلامهم فلو رات قويا ثم ضعيفا ثم اضعف منه كاسود ثم احمر ثم اصفر وجاوز الستين
فهو طهر والاقوى ان نفاس كما يعرف من مسئلة في الحيض وكذا لو رات اسود ثم احمر ثم اسود فيها ثم اشقر وجاوز
فهو طهر والحمر مع الاسود نفاس وان زاد على خمسة عشر لان مدة النفاس تزيد عليها وقد وقع بين
اسودين يصلحان نفاسا وكذا لو كان المتخلل صفرة او كدرة فلو زاد الاسود الثاني حتى جاوز الستين
فهي مثل من رات في الحيض سبعة اسود ثم سبعة احمر ثم سبعة اسود فمن قال السواد الاول مع الحمرة
حيض قال وفي احمر هنا انه نفاس والا فالسواد الاول مع الحمرة فقط وهو الاصح ومسئلة تخلل الحمرة بين
السوادين الصالحين حيث قلنا انها نفاس مع ما بعدها من الولادة التي هي سببه ليعرف كان الحمرة قبل
السواد مع قربها من الولادة اولى كما رايناه آنفا ولنزيد النظر في تفصيل المسئلة فاني لم ار من بلغ بها حقها
حتى في المطولات بل يحيلونها على استحاضة الحائض الثانية المبتداة غير المميزة وهي من كانت دمها بصفة
واحدة او بصفتين وتاخر القوي حتى جاوز الستين والاظهر ردها الى اقل النفاس من وللدم وهو مجة و
طهرها بعده تسع وعشرون ثم الحيض حيض المبتداة يوما وليلة على الاظهر ثم تطهر تسعا وعشرين كما مر في الحيض
هذا ان لم تكن قد حاضت قبل الصلا فان كانت قد حاضت كما هو الاغلب طهرت بعد المجة الى تسع وعشرين طهرها
ثم قدر ما حاضت حيضا بنا على عادة الحيض عشرة وهو الاصح وكذا لو كانت عادتها في الحيض عشرا وطهرها
منه عشرين ثم ابتداها نفاس ورات الدم عشرين ثم طهرت منه شهرين ثم استحيضت الحيض عشرا عادتها ثم تطهر
شهرين بنا على ثبوت العادة بالمرة الاخيرة كما سبق ولو ولدت ولم ترد ما ثم رايته بعد ايام دون قدر الطهر
وجاوز اخذت قدر المجة من اول الدم نفاسا وفي النقا قبله وجهان الاصح انه طهر الثالثة المعتادة
غير المميزة وترد الى عادتها نفاسا وطهرا ثم الحيض على عادتها ان كانت قد حاضت والا فهي مبتداة في الحيض
فلو اعتادت ايام فرات النقا المذكور ثم الدم اخذت منها عادتها كلها وما قبلها طهر على الاصح كما سبق لكن
لا يثبت به عادة في الطهر لانه دون اقله فلو كانت قد ولدت مرارا ولم ترد ما ثم ولدت فهي الآن مبتداة ولا
يصير عدم النفاس عادة ولو اختلف نفاسها ولم ينتظم بعادة متكررة ردت الى قدر الاخير منه وان
انتظم بعادة متكررة كان ترى الدم بولد اربعين وبولد ستين وتكرر مرتين فالاكثر فظاهر كلامهم الرجوع
الى ذلك وكذا لو اختلف بالذكر والانثى وتكرر ومن هنا نشا مسئلة لم ار من ذكرها لكنها نوع من علة
الباب وهي انهم قالوا المرجع في الطهر الى آخر العادات والغالب ان النسا في مدة حملهن لا يحضن فلو ان امراة عا
دتها في الحيض خمس وطهرها عشرون منذ ثم حملت فاستمر بها الطهر لاجله كما هو الظاهر الحمل تسعة اشهر ثم ولدت

ثبوت م

ونفست

ونفست وجاوز دمها الستين فظاهر اطلاقهم انها بعد مرد النفاس تطهر تسعة اشهر وعشرين يوما اذ هي اقرب اطهارها
ثم تحيض قدر عادة الحيض وهو كالمستبعد في الذهن ويتخيل انها ترد الى طهرها الغالب بين الحيض وما قبله
اي في خمسة عشر وهو فيها عشرون لان الظاهر انقطاع الدم للحمل كما هو الغالب لكن الجاري على القاعدة هو الاول
ان لم ترد نقل بخلافه كما مر انعن ابتدا الهادم قوي يصلح للحيض ثم استمر بعد ضعيف سنة الى اكثر لم يجعلوا لها
حيضا الا الاول القوي قال الامام وهو كالمستبعد ولكنه القياس وبه اخذ الايمة ثم لو حاضت بعد طهر صحيح
وطهرت كذلك ثبت لها بذلك عادة تزيد الطهر بها خلل الحمل لا غير بنا على الاخذ بالعادة المختلفة اذا انتظمت وتكررت
والله اعلم الرابعة المعتادة المميزة بان ترى الدم بصفة المبتداة المميزة وعادتها تخالف التمييز كما كانت ترى
النفاس عادة اربعين فرات في هذه ولادة عشرين اسود ثم استمر احمر وجاوز الستين فهل ترد الى العادة وهي اربعون
او الى التمييز وهو العشرون الاسود فيه وجهان كالحيض الاصح الرد الى التمييز وكذا لو كانت عادتها ثلاثين متصلة
بالولادة فرات بعد ولادة عشرة ايام دما احمر ثم اتصل اسود وانقطع لدون الستين ثم احمر وجاوزها فالاصح ان
نفاسها مدة الاسود وما قبله والذي بعده طهر كما سبق في المبتداة والله اعلم انتهى ما اردنا ذكره ملتقطا من شرح
المهذب مفرقا بالمعنى ومن غيره كما يعرف منه وينبغي ان يذاكر به من عنده تاهل العلم والنظر فيه ليبين مشكله ويصلح خطاه
ان كان ماجورا على ذلك من عوضه ومن عوض عليه وفقنا الله واياهم للصواب وجعل ذلك موجبا لرضاه امين وصلى الله على
سيدنا محمد واله وصحبه وسلم ابدا والحمد لله رب العالمين هذا تمام مولف الامام عبد الله ابن محمد ابن حكم ابي قشير الحضرمي
وهاكما كتبه عليه شيخنا مفتي عالم الذهن معتنيا بتفهيمه والاحاطة بما نبه عليه فيه مما لم تجده الا في هذا الكتاب وترجى
الارشاد والعاب له نفع الله به وبهما امين قال عفي الله عنه وللمسلمين بعلومه بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله على مزيد انعامه واشكره على مزايا الهامه واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة ابتوي بها مقاعد
الصدق في اكرامه واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ابان لوارثيه عند قواعد الحق واحكامه صلى الله
عليه وعلى اله واصحابه الذين بذلوا انفسهم في تقرير الدين واحكامه صلاة وسلاما دايمين بدوام لمين اما بعد
فانه ورد علي اواخر شهر شوال سنة ثلاث وخمسين وتسعماية بمكة المشرفة كتاب في احكام الحيض والنفاس والاستحاضة لخصه
مولفه الامام العلامة الورع الصالح الفهامة عبد الله ابن محمد ابي قشير الحضرمي نفع الله بعلومه ومدده من شرح المهذب
وغيره معظم الاشكالات اليه لنفسه وغيره ثم ارسله الى طالبا مني النظر فيه بتتميم ناقصه وحل مشكله واصلاح ما
ينبغي اصلاحه فاجبته الى ذلك بالكلام على مشكلات مسايله وبيان ما فيها مع تقرير وجه الصواب بدلايله راجيا
دعاه الصالح ونفع المسلمين ومومّلا ان الله ينفعني به لكرمه انه اكرم الاكرمين وارحم الراحمين لا اله الا هو عليه توكلت وهو
رب العرش العظيم وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب ولنقدم على الكلام عليه مقدمة قال في شرح المهذب
ما حاصله اعلم ان باب الحيض من عويص الابواب ومما غلط فيه كثيرون من الكبار لدقة مسايله واعتنى به المحققون
وافردوه بالتصنيف في كتب مستقلة وافرد ابو الفرج الدارمي من ايمة اصحابنا العراقيين مسئلة المتحيرة في مجلد ضخم
ليس فيه غيرها وما يتعلق بها واتى فيه بنفايس لم يسبق اليها وحقق اشيا من احكامها وجمع امام الحرمين في النهاية
في كتاب الحيض نحو نصف مجلد وقال بعض مسايل الصفرة والكدرة لا ينبغي للناظر في احكام الاستحاضة ان يضجر من تكرير
الصور واعادتها في الابواب وبسط اصحابنا رحمهم الله مسايل الحيض ابلغ بسط واحكموه اوضح ايضاح واعتنوا بتفاريعه
اشد اعتنا وبالغوا في تقرير مسايله بتكثير الامثلة وتكرير الاحكام وقد كنت جمعت في الحيض في شرح المهذب مجلدا كبيرا

مولف بسم الله الرحمن الرحيم هذا اول
ما كتبه العلامة ابن حجر على ما الف
الشيخ عبد الله بن محمد الحضرمي

شتملا على نفايس ثم رايت الآن اختصاره والاتيان بمقاصده ومقصودي بما نبهت عليه ان لا ينبغي مطالعه باطالته فاني اعرض
انشاء الله تعالى على انه لا اطيله الا بمهمات وقواعد وفوايد مطلوبات وما ينشرح قلب مثله طالب مليء وقصد صحيح والالتفات
الى كره هذه ذوي المهانة والبطالة فان مسايل الحيض يكثر الاحتياج اليها ووقوعها وقد رايتها لا يحصى من المراة من سائل
من الرجال والنسا المسايل الدقيقة وقعت فيها فيها الاهتدى الى الجواب الصحيح فيها الا افراد من الحذاق المعتنين بباب الحيض
ومعلوم ان الحيض من الامور العامة المتكررة ويترتب عليه ما لا يحصى من الاحكام كالطهارة والصلاة والقراة والصوم و
الاعتكاف والحج والبلوغ والوطي والطلاق والخلع والايلاء وكفارة الظهار وغيرها والعدة والاستبرا وغير ذلك من الاحكام
فيجب الاعتنا بما هذه حاله وقد قال الدارمي في كتاب المتحيرة الحيض كتاب ضايع لم يصنف فيه تصنيف يقوم بحقه ويشفي
القلب وانا ارجو من فضل الله تعالى انما اجمع في هذا الشرح يقوم بحقه الحل قيام وانه لا يقع مسئلة الا ويوجد فيه
نصا او استنباطا لكن قد يخفى موضعها على من لا يكمل مطالعته وبالله التوفيق انتهى جميع ما ذكره حق واقع فيه سيما وهي
مسايله ولقد وقعت بين فضلاء اليمن مباحث في بعض عويصات تحوج بعضهم بحثها او سايلا عنها فالهمت فيها تاليفا
نفيسا فقلت الحسد على بعض من لا توفيق عنده فتمزق ذلك التاليف قبل كتابة نسخة اخرى منه لكن يسر الله تعالى وله الحمد
والمنة في شرح العباب في تلك العويصة وغيرها من مسايل هذا الباب ما تقر به العيون وتعول عليه المحصلون كما سياتي
بعض ذلك في مواضع من هذا التاليف وقد استوفيت في هذا الشرح مسايل شرح المهذب وغيرها فعليكم به فانك لا تجد
في هذا الباب الجمع لرؤس المسايل منه تقبله الله بمنه وكرمه ويسر اتمامه في عافية بلا محنة انه اكرم كريم وارحم رحيم قوله
في تعريف الحيض هو الدم الخارج من بطن الرحم في وقت بحكم الجبلة لا العلة تبع في قوله وفي وقته ما في المجموع من اهل اللغة
وفيه دور اذ الضمير في قوله وقته يرجع الى الحيض المعروف وكانه قال الحيض هو الدم الخارج في وقت الحيض فلا يمكن معرفة الاول
حتى يعرف الثاني وعكسه فتوقفت معرفة الشي على نفسه وهو حقيقة الدور الثاني ولا يصح الجواب برعاية الاختلاف ولو
الحيض لان الضمير ان اعاد على الحيض اللغوي افسد التعريف من جهة اخرى لان الحيض بالمعنى اللغوي يشمل النفاس وغيره
فلم يكن هذا التعريف مانعا الا اولى تعريفه ما جريت عليه تبعا لهم في شرح العباب بقولي هو لغة السيلان ثم قلت وشرعا
دم جبلة اي تقتضيه الطبع السليم يخرج من اقصى رحم المراة في اوقات الصحة ثم بينت ان قولهم في اوقات الصحة احتراز عن
الابتدا والايضاح لانه استفيد من التعريف بالجبلة اذ هي كما في المجموع الخلقة اي الدم المعتاد الذي يخرج في حال السلامة
قلت يصح في رجوع الضمير الى الدم والمراد باوقات الدم اوقات الصحة بعد تسع سنين قالت العبارة ان الى نحو هذه
قلت ذلك يمكن لكن يخفى معه ما فيه من البعد عن مقصد التعريف الذي ذمنا ها على الايضاح ما امكن لان القصد كشف
الماهية وهو لا يتم الا بتجنب المجاز والاشتراك وخفي الدلالة ونحو ذلك مما يخل بالفهم على ان الاعتراض على المولف اظهر منه على
المجموع لان المجموع قدم قبل ذلك التعريف قول الازهري في تعريفه دم يرخيه رحم المراة بعد بلوغها في اوقات معتادة فهذا
هذا ابين للضمير في التعريف الذي ذكره عقبه فيجي كلامه قرينة على ان المراد واما المولف فلم يقدر ما بين مراده والامر
في ذلك كله سهل وانما القصد تشحيذ الاذهان بمثل ذلك قوله تسع سنين اي قمرية قوله بكل دم لا يحكم بانه حيض فهو استحاضة
عبارة قلقة اذ المتقدر لم يحكم به في حال كونه حيضا وهذا ليس هو المراد لفساده وانما المراد لم يحكم بكونه حيضا فتامله قوله
فهو استحاضة فيه نظر وصوابه فهو استحاضة او نفاس فالاولى قولنا في شرح العباب كل دم خرج من فرج غيرها هو الحيض
والنفاس استحاضة وان لم يبلغ سن الحيض ولم يتصل به كما في المجموع قوله كالمجموع بالذال المعجمة اي في الاشهر والمعتمد حتى
ابن سيده اهمالها والجوهري منع اعجامها بدال الام راه قوله واقل الحيض يوم وليلة يعني ان يظهر الدم على الفرج اربع
وعشرين ساعة ولو متفرقة في خمسة عشر يوما ظاهره انه لا يحكم بكون الدم حيضا الا اذا ظهر خارج الفرج واستمر كذلك اربع

وعشرين

وعشرين ساعة وليس مرادا بل اذا وصل الى المحل الذي يجب غسله وهو ما يظهر عند الجلوس على قدميها كان له حكم الخارج
عن الفرج نعم لا يمكن العلم بكونه دما الا اذا خرج منه شي الى خارج الفرج وحينئذ يحكم بكونه حيضا وان كان معلقا
باقصى الرحم لخروج بعضه الى ظاهر الفرج اذ ذلك كان في الحكم على صاحبته بكونها حايضا ما دامت القطنة تخرج ملوثة
وان يسيل منه شي الى ما يظهر من فرجها عند جلوسها على قدميها وعبارة الشيخين وغيرهما وتثبت احكام الحيض
بظهور الدم وان لم يبلغ يوما وليلة وهي موافقة لما ذكرته فالدم الذي قبل الولادة حيض على الاصح بنا على ان
الحامل تحيض وما بعدها نفاس وما بينهما طهر قطعا مراده بما بينهما ما بين قبل الولادة وبعدها وهو ما يخرج مع
الولادة وقوله انها طهر قطعا غير صحيح بل فيه خلاف مشهور وصواب العبارة وما بعدها نفاس قطعا ومعها فيه
ثلاثة اوجه اصحها ليس بنفاس بل له حكم الحامل الدم قبلها وقد قاربها وحكمه عند جمهور الاصحاب في الطرق كلها
انه ليس بنفاس بل له حكم دم الحامل وقال صاحب الحاوي ان انفصل عما بعد الولادة فليس بنفاس بلا خلاف
وان اتصل به فقيل نفاس وقيل لا وقد اوضح الرافعي المسئلة فقال لو رات الحامل الدم على عادتها واتصلت
الولادة باخره ولم يتخلل طهر اصلا فوجهان اصحهما انه حيض والثاني دم فساد وليس بنفاس اتفاقا اذ لم يسبق للولادة
ولهذا قطع الجمهور بان ما بيد او عند الطلق ليس بنفاس وقيل هو نفاس لانه من اثار الولادة وعلى الاول هو غير
حيض على الاصح عند الجمهور فيستثنى هذه من قولنا الحامل تحيض على الاصح ولا فرق في جريان الخلاف في كونها تحيض
بين ان ترى الدم في زمن عادتها وغيره ولا بين ان تتصل بالولادة او لا على الصحيح كما تقرر انتهى حاصل كلام المجموع و
دلالته على ما قلناه ظاهرة جلية وعلم منها ايضا ان قول المولف وما بينهما طهر على اطلاقه بل المتصل منه كما لحيضها ليس
المتقدم حيض فمحل كون الدم الخارج مع الولد او حال الطلق طهرا ما لم يتصل بحيض متقدم قوله المنقول في مسئلة حد
طهر الحيض منه عن التتمة كلام لا معول له وصوابه المنقول في غير ما اذا قلنا دم الحامل حيض على انه لو اقتصر على قوله
المنقول عن التتمة وحذف في العزيز عقبه ما يصرح بموافقته لكلام المجموع ويرد على ما توهمه ابن المقري صنه و
في شرح الارشاد مما استدل به على ذلك قوله ثم ان انقطع بعد ثم رات الدم وجاوز المرد الآتي بيانه فكمستحاضة
حكما به طهر الخ النقا فان انقطع لدون خمسة عشر تبين كونه حيضا الخ هذه عبارة قلقة او فاسدة اذ مؤداها
لا يوافق مرادا وقابلها الموافق لكلامهم وتعرف ذلك من تقرير حاصل كلامهم المبسوط في ذلك وهو ان المراد بسائر
اقسامها الآتية بحيث ان لها احكام الحيض بمجرد روية الدم ثم ان انقطع لدون اقله بان ان لا حيض وتقضي
اقله ودون خمسة عشر مجاوزة اكثره فالكل حيض وان كان قويا وضعيفا تقدم الضعيف او تاخر وان جاوز اكثره
رده للتمييز ان وجدها للحيضة المبتداه يوم وليلة والمعتادة عادتها وقضت كل منهما في الزمن الذي
يردها من صلاة وصوم في الدور الثاني وما بعدها بعد المرد طاهر بان مستحاضتان نعم متى
شفيت في دور قبل مجاوزة خمسة عشر بان انه كله حيض فتعيد غسلها وتقضي ما صامته والاثم نحو
صلاة وصوم ووطي تغلته بعد المرد لعذرها قوله ويكون متفقة الدم او مختلفة ظاهره ان هذين
قسمان مغايران للاولين وليس مرادا اذ وصف الاتفاق وعدمه لازم لكل منهما فلو قال بتعالهم وكل
منهما اما متفقة الدم واما مختلفة لسلم من ذلك الايهام قوله ترى الخ اولى منه قول غيره بان ترى الخ
لان هذا صريح في ان هذا بيان لها بخلاف الاول قوله ان استمر الدم بها فان زاد فيوم وليلة الخ
لا يحتاج اليه هذا الشرط لان الكلام فيمن جاوز دمها خمسة عشر واستمر والا لم تكن مستحاضة بل هو موهم
لان ظاهره انه اذا استمر بها ثم انقطع وشفيت يحكم بان حيضها في هذا الدور الذي شفيت فيه يوم
وليلة وطهرها تسع وعشرون وكلامهم يابى ذلك لانهم انما جعلوا ذلك للمستحاضة وبانقطاعه في هذا الدور

قوله مالم ينقطع الدم صحيح وليلته عشر
بان ابها غير مستحاضة فيكون حيضها خمسة عشر وما بعدها طهر
به في الاول ايضاً وترك قوله فيه ان استمر الموهم ما مر وزاد الايهام مغايرة الاسلوبين بقوله في الكل
ان استمر وفي هذا مالم ينقطع الدم وبين العبارتين فرق ظاهر كما يعلم مما قررته فتامله قوله او تغير
صفة اي تغيراً يقتضي التمييز لا مطلقاً اذ لا يلزم من التغير التمييز قوله ومثلها من يرى الدم
بصفتين فاكثر الخ ظاهره انه فقدت شرط تمييز لانها تسمى غير مميزة ايضاً كما في الروضة وغيرها قوله
ويزيد انه على خمسة عشر الخ اخذه من قول المجموع اذا تقدم قوى استمر بعده ضعيف ولحد بان رات
خمسة سواد دائم واطبقة الحمرة فالحيض هو السواد سواء انقطعت الحمرة بعد مجاوزة الخمسة عشر يوم
او شهراً او اكثر وان طال زمنها طول الكثير او قوله او معه نقا تتمها ثم قال او مع نقا متصل به لا يكفي
مجرد الاتصال بل لا بد من احتوائه ثم حيض النقا كما يعلم ذلك مع فوايد اخرى من قول المجموع وغيره
من انه لو جاوز النقطع خمسة عشر وهي مميزة كان ترى يوم وليلة اسود ثم مثلها نقا ثم نقا كذلك
ثانيا وثالثا ويجاوز خمسة عشر منقطعا كذلك او متصلا بدم الحمرة فيحكم لها بالتمييز وح فالعاشر وما بعده
طهر ودم التسعة ونقاؤها حيض واما لم يدخل معها العاشر لان النقا انما يكون حيضاً اذا كان بين دمي
حيض والحلل الضعيف كالنقا فيما يذكر بانه حيض بشرطه فلو رات يوم وليلة اسود ثم مثلها احمر
اصفر او اكدر خلا فالمفرق بينهما وبين الاحمر بانه اقرب للاسود منهما وهكذا الى اخر السادس عشر ثم اتصل
الاحمر او تخلله نقا فهي مميزة ايضاً وحيضها الخمسة عشر والحاصل ان الدم الضعيف المتخلل من الدما القوية
كالنقا بشرط ان يستمر الضعيف بعد الخمسة عشر وحده وضابطه ان حيضها الدما القوية الخمسة عشر مع تخللها
من النقا او الدم الضعيف ولو لم يتصل الاحمر بل استمر النقطع يوم وليلة اسود ومثلها احمر وهكذا
الى اخر الشهر كانت فاقدة شرط تمييز لان دمها القوى جاوز خمسة عشر قوله مالم يتغير الدم ان اتصل
بالقوى منه ولو ستين فايدة لقوله ان اتصل بالقوى ولو بين لانه هو فرض المسئلة على انه يوهم
الاكتفا بكل تغير وليس كذلك فالصواب حذف قوله ان اتصل بسير قوله بالقوى ومتعلق بتغير ولو سكتنا
غاية لقوله فهو طهر قوله ثم الكدرة لا حاجة لذكره لانه اخر المراتب وذكره ثم يوهم ان بعده مرتبة اخرى
قوله فالخروج عن الخيرتين او وقع فيه فقوته باللون مراده ان الدما المتحرده عن الثخن والنتن و
الصفة كلها القوى منها ما هو ذو اللون الاقوى قوله ووقع في شي الاولى بل الصواب ووقع في بعضه
قوله وكذا ما اجتمع فيه الخ يوهم انما قبل موضح كذا لم يجتمع فيه ذلك وليس كذلك وقد استشكل ما قاله
المتولي وذكرت في شرح العباب الجواب عنه وعن قول الشيخين فيه هو موضع التامل قوله فقد سوى
بين المسئلتين في الروضة وشرح المهذب ولكنه الخ فيه مواخذات اذ قوله فقد سوى بينها التفريع لا يصح
لان في الروضة محتمل بل من معنى النظر فيها عبارتها كاصلها فهم منها انهما انما سوى بينهما في
حيضها السواد مع الحمرة الذي يقول به ابن سريج ويويد ذلك انه لما نقل كلامه في المجموع قال عقبه ان
المذهب وقوله لكنه الخ فيه نظر لانه بنافي قوله سوى بينهما في الروضة والمجموع لانه اذا قرر ابن سريج
على ما ذكره وخالفه في الروضة على ما زعمه بعضهم وتبعه عليه المص على ما ياتي فكيف يقول سوى
بينهما في الروضة وشرح المهذب الا ان يكون مراده سوى بينهما فيهما وان اختلف الحكم الذي وقعت

فحكم

التسوية

بينهما فيهما الحكم الذي فيه في الكتابين وقوله واقره كان الاولى ان يعبر بدله بقوله ورجحه لانه لما نقله فيه قال
عقبه انه المذهب نعم جريت في شرح العباب على مخالفته فقلت وعلى كل فالاوجه ما قاله الروياني
مخالفاً فيه ابن سريج ان حيضها السواد فقط لان الصفرة اي ومثلها الشقرة في كلام المولف حارت بين ان
تلحق بالقوى قبلها وبالضعيف بعدها والاحتياط هو الثاني فيصار اليه وكذا يقال في الحمرة بين السوادين
وان كان كل منهما قوى انتهى ومن ثم الصحيح في التحقيق ومشى عليه شراح الحاوي وفرعه قوله وترجيح
التحقيق في الاولى الخ المنقول عن التحقيق انه صرح في مسئلة ابن سريج بمخالفته وان الحيض هو السواد فقط
وح فلا يحتاج لقول المولف وترجيح التحقيق الخ لما علمت ان التحقيق مصرح بذلك لانه مقتضى كلامه
قوله وهو يشير الى مخالفته تبع فيه بعض المتاخرين وليس بقويم كما اشرت اليه في شرح العباب وغيره
وبيان ذلك يعلم بسوق عبارة الروضة ثم الكلام عليها وعبارتها ما اذا تقدم بعد القوى ضعيف
الضعيفين فرات سواد ثم صفرة ثم حمرة فانه تبنى على ما اذا توسطت الحمرة فان الحقناها بما بعده وقلنا
ان الحيض هو السواد وحده فهنا اولى وان الحقناها بالسواد فحكمها كما اذا رات سواد ثم حمرة ثم عاد السواد
يعلم مما ذكرناه في شروط التمييز انتهت والذي قدمه في توسط الحمرة بان ترى خمسة سواد ثم خمسة حمرة
ثم صفرة طريقان احدهما القطع ان القوى مع الضعيف الاول حيض والثاني وجهان احدهما هذا والثاني
حيضها القوى وحده والغالب في فصل هذا ان الراجح منه احد الوجهين الموافق للطريقة القاطعة فيكون
الارجح ان حيضها السواد والحمرة وتمت ثم قال في المجموع اصحهما الحاق الحمرة بالسواد فيكونان حيضاً والصفرة
طهر لانهما قويان بالنسبة الى الصفرة وهي اقرب من الامكان وقيل السواد فقط فعلى هذا الضعيف يكون
الحكم في مسئلة تخلل الصفرة ان السواد هو الحيض فقط بالاولى لان الاحمر في مسئلة توسط الحمرة اذا الحق
بالاصفر مع انه اعني الاحمر اقرب الى الاسود ومن الاصفر بنا الاولى ان الاصفر المتوسط يلحق بالاحمر المتاخر
ولهذا يظهر وجه قول الروضة فهنا اولى على الصحيح وهو الحاق الاحمر بالاسود يكون الحكم في تلك ايضا اعني
مسئلة تخلل الصفرة كتخلل الحمرة بينا بجامع ان المتوسط ضعيف بالنسبة لما قبله وافتراق المسئلتين في انه
قوى بالنسبة لما بعده بخلافه هنا لا يوثر لان النظر انما هو الى ان الاول الاقوى من حيث اللون ومن حيث
السبق هل يستتبع ما بعده فعلى كلام ابن سريج نعم لامكانه اذ الفرض انهما دون الاكثر وعلى كلام غيره لا لان السبق
اما قبله وما بعده في القوة فلا بد في الحاقه باحدهما من مرجح وهو الاحتياط للعبادة لان الاصل حطابها
بها فلا تسقط عنها الا بيقين وهو لا يوجد الا في السواد الاول فقط فكان هو الحيض وحده ويويد ذلك ما
صرحوا به في تعليلهم جعل حيض المبتداة غير المميزة يوم وليلة وطهرها تسع وعشرون ولم يجعلوا حيضها
غالب الحيض ستا او سبعا ويكون مدركه هذا الظهر كما بان مما قررته جزم به في التحقيق ويكون الاول
هو الذي مر عن ابن سريج هو الاوفق لما ذكره في شروط التمييز من انه حيث وجدت الشروط الثلاثة في دم
وجب الحكم عليه بانه حيض الا لعارض قال في المجموع انه المذهب فتامل سبب اختلاف نظر النووي و
حكمه لعقاده في التحقيق مقابل كلام ابن سريج وفي المجموع كلام ابن سريج وبتامل ما قررته به كلام ابن
سريج يعلم به انه قول الروضة وذلك يعلم مما ذكرناه في شروط التمييز ظاهر في كلام ابن سريج لما علمت انه وجد
ما قاله ابن سريج ما ذكره في شروط التمييز من انها حيث وجدت فيه حكم بانه حيض وقد وجد الشرطان

الاول انتهيهما لحنها قاله ابن سريج واما الثالث فمحل اشتراطه كما باتي ان استمر الدم لان انقطع كما هو الفرض هنا فوجب الحكم بالحيض
على السواد والحمرة معا ولا يعكر على هذا تخصيصهم الحكم بالقوي في قولهم ان لا يزيد القوي على خمسة عشر ولا ينقص عن يوم
وليلة لان ابن سريج جعل الحمرة هنا تابعة للقوي ومندرجة فيه ومن ثم لم يقصد الضعيف لم يكن حيضا فشملها
كلامهم على ما ادعاه فظهر ولله الحمد بما قررت به كلام الروضة ما لم ار من تعرض له لشيء منه ملحظ كلام التحقيق والمجموع
ورد قول من قال ان قول الروضة واصلها وحكمها يؤخذ من شروط التمييز مشيرا الى ضعف كلام ابن سريج كيف وهو
ظاهر في تقويته واعتماده كما علم مما قررته فيه الرد لقول المؤلف فان الاسود بن لا يمكن كونها حيضا الخ ووجه رده ان ابن
سريج لم يقبل اما الاسود بن يحيض وكون الاحمر ضعيف بالنسبة اليها اجاب عنه على طريقة ابن سريج بان تبعيته للاول
اقتضا الحكم عليه بحكمه لامكانه بخلاف القوي الثاني لعدم امكانه فاندفع قول المؤلف فكيف هو الحيض الخ قوله فلو رات
المبتداة ما يمكن كونه حيضا وطهر الخ قوله ولم ار من صرح بغير المسئلة فيه امور احدها الاولى ولو رات الخ لانه لا يتقدم
له ما يتفرع عليه هذه ثانيها ما ذكرته المعتمد ظاهر لانها مبتداة مميزة اذ الضعيف لم ينقص عن اقل الطهر وان
زاد عليه والقوي لم يجاوز اكثر الحيض ولا نقص عن قله وحيث وجدت هذه الثلاثة فحيضها القوي وان انحرفات
قلت لا نسلم ان ظاهر كلامهم ما ذكره وانه المعتمد ان الفرض كما يصرح به كلام المؤلف ان الاسود الثاني انقطع لدون
خمسة عشر ولم يخلفه اضعف منه كما صرح به المؤلف في قوله وان يكون كالمسئلة التي عقبها وهي ان الاسود لو جاوز
خمسة عشر الخ وان كان الفرض كذلك بان بانقطاع الاسود بدون خمسة عشر انها ليست مستحاضة حتى ينظر اهل لها تمييز
اولا وانما وجد لها دمان وطهران كل منهما يمكن ان يكون حيضا وطهرا فوجب العمل به وان الدور الاول اوله يوم وليلة حيض
وخمسة عشر طهر والدور الثاني اسود حيض ونقاء وتطهر قلت بل ظاهر كلامهم او صريحه ما ذكرناه يعرف بتدبر ما ذكره
الموافق لما عرف من كلامهم انه حيث وجدت شروط التمييز وجب الحكم بالحيض للقوي وبالطهر للضعيف تقدم الضعيف
او تاخر زاد على خمسة عشر يوما او ساواها الدم كله قبل مضي ثلاثين يوما من ابتداء الدم او استمر ونقص عن الثلاثين
لا يبين انها غير مستحاضة كما يصرح به قولهم حيث جاوز الدم خمسة عشر فهي مستحاضة الشامل لما اذا استمر الدم او
انقطع قبل الخمسة عشر الثانية واذا ثبت انها مستحاضة وانها مميزة لم يوجد لها الا طهر واحد وهو الضعيف
وحيض واحد وهو القوي اما لو لم ينقطع الاسود وانما استمر على لونه فهي مسئلة المجموع الآتية مما لو انقطع قبل
خمسة عشر ولكن عقبه ما هو اضعف منه وهي مميزة ايضا حيضها القوي بهما دون ما قبله من الاحمر اما بحث لم
في المعتمد الذي قدمه وبان لك بما قررته انه صريح كلامهم بقوله ويمكن ان يجيء فيها الخ فبعيد اذ كيف تقاس من لم
يعرف لها الى الآن حيض ولا طهر وهي التي لا منافية بها على ما عرف واستقر لها ذلك وهي التي تقاس عليها على انه
سببه وعلى الفرق بينهما وبقوله ان يكون كالمسئلة التي عقبها الخ فهو ابعد لان هذه لا تمييز لها كما سنذكره من
المجموع وغيره والتي في مسئلتنا مميزة كما قدمناه فكيف تقاس مميزة على غير مميزة وقوله التي عقبها كان مراده تكون
عقبها انه ذكرها عقبها وقوله ثم قال وينبغي على قول ابن سريج لم يقل النووي على قول ابن سريج حذف قول المؤلف
على قول ابن سريج حتى يوافق كلام النووي وقوله واظنه الخ هو كما ظنه جزاه الله خيرا ومن ثم قلت في شرح
العباب بعد ان شرحت كلامه تنبيه هذا الذي ذكره النووي انما هو بناء على طريقة ابن سريج لا على المذهب
لانه ذكر قبل ذلك ما يخالفه حيث قال في شرح قول المهذب انه لا تمييز لها فيكون حيضها يوما وليلة من اول
الدم الحمرة في احد القولين ثم ذكر نحو ما تفرع عن ابن سريج هذه المسئلة معدودة من مشكلات المهذب ولا
اراها مشكلة فاما ما هو المذهب وانه لا تمييز لها وان حيضها من اول الاحمر يوم وليلة اي على الاصح اوست

اوسبع

اوسبع اي على مقابله وباقي الشهر طهر فلا اشكال فيه واما قول ابي العباس ثم قدر مقالة ابن سريج المذكورة في المتن ثم جعل
بينهما ما مر وخرج المص كلام ابن سريج ثم نقله عن النووي بما مر لابهامه ان الاول المنقول المذهب وانبحث النووي
المذكور في مقابل المنقول وليس كذلك وانما النووي قرر المذهب والوجه انها غير مميزة اي ان فوتها وهو السواد زاد
على خمسة عشر فلانها ترد الى مرد المبتداة غير المميزة وهو على الاصح يوم وليلة اي حيضا وتسعة وعشرون طهرا ثم ذكر مقالة
ابن سريج المخالفة للمنقول والمبنية على رايه من المسارعة الى تصحيح الحيض ما امكن ولو بتعسف وتقدير بعيد
كما يعلم من نظر تخريجاته المحكية عنه وفي هذا الباب ولما ذكر النووي مقالته اي ابن سريج بسط الكلام فيها بانه
انها محتملة لوجهين ثم ذكر عن احدهما انه الظاهر الموافق لكلامه ثم ذكر عن هذا ايضا انه الصحيح وكل ذلك بناء على طريقته
ثم نعقبه بناء على طريقته بما مر فظن المص انه رجحه من حيث المذهب فجزم به وذكر التعقيب بعده ولو نظر لما قبله
من قوله عما صححه آخرا انه الظاهر الموافق لكلام الاصحاب اي ابن سريج ومن قوله اولا فاما ما هو المذهب وانه لا تمييز لها
وان حيضها من اول الاحمر يوم وليلة وباقي الشهر طهر فلا اشكال فيه واما قول ابي العباس الخ لما وقع في ذلك لكن
السهو والنسيان مما جبل عليه الانسان ومما يتعجب منه تفريعه ما ذكره على قوله فلا تمييز مع علمه بانه حيث
لم يكن لها تمييز كان طهرها تسعا وعشرين والقول بانه خمسة عشر في غاية الضعف كما في المجموع وقال الامام انه ابتداع
لفظ واعراض عن المعنى فكيف صح ذلك ترتيب هذا الوجه الضعيف الموافق لما قاله ابن سريج على قوله فلا تمييز ويعرض
عن المذهب وهو ان طهرها تسع وعشرون فتامل ذلك كله فانه مهم انتهى ما في شرح العباب وقوله ولم ار من صرح
بعين المسئلة بناقض قوله اولا وقد صرح به قوله اما لو كان الاسود بعد انقضاء الشهر فلا شك في كونه حيضا ان صلح اوله
والا فمن اول الدم الكائن فيه مثاله رات شهر احمر فقط الخ لا يخفى ما في هذا التعبير سيما عند تامل المثال الذي ذكره
وذلك لان قوله فمبتداة غير مميزة موهم لانه ان اراد انها في الشهر الثاني مبتداة غير مميزة لم يصح وانما الصواب ان يقول
فحكمها من اول الدور الثاني حكم المبتداة غير المميزة وان حيضها يوم وليلة وطهرها تسع وعشرون وانها في الشهر الاول
كذلك فهي كذلك صلح ذلك للحيض وقوله فان اتصل باخر الشهر فحيضها انه غير صحيح لان المراد باخر الشهر الذي
ابتداها فيه الدم وحيضها اول هذا الشهر وهو يوم وليلة اتصل باخره سواد ام لا وظاهر كلامه ان هذا
السواد المتصل باخره لا يكون حيضا مطلقا وليس مرادا كما يصرح مثاله وقوله والا فمن اول الدم الكائن غير صحيح ايضا
لانه والا معناه وان لا يتصل الاسود باخر الشهر وح فيصير مشترطا في كون الاسود حيضا ان لا يتصل باخر الشهر وليس
مرادا ايضا وصواب العبارة اما لو وجد الاسود بعد تمام الشهر الاول فان صلح للحيض فهو حيض وابتداء دورها
منه وان لم يصلح استمر عليها حكم المبتداة غير المميزة فهذا هو المراد من تلك العبارة مع طولها وما اشتملت عليه
مما اشرت اليه ولعله ما ذكره في المثال وقوله فلا يحكم الخ ليس كذلك بل لمجاورة الضعيف الذي عقب القوي المنقطع
قبل الخمسة عشر للخمسة عشر بين ان القوي هو الحيض كما يصرح به قوله فلا يحكم الخ بحيضا وفي المجموع عن كثير لو رات المراة دما
احمر واستمر شهرا ثم رات في الشهر الثاني خمسة سوداء ثم باقيه حمرة ثم رات في الثالث دما مبهما واطبق في الشهر الاول
هي مبتداة لا تمييز لها وفي مردها القولان اي واصحهما يوم وليلة وطهرها تسع وعشرون وانها في الشهر الثاني مميزة ترد الى
التمييز وفي الثالث اذ قلنا تثبت العادة بمرة اي وهو الاصح حيضها خمسة ايام ولو رات المبتداة خمسة سوداء ثم باقي الشهر
حمرة ثم اطبق الدم المبهم في الثالث ردت الى الخمسة على الاصح لان العادة تثبت بمرة انتهى ملخصا وفيه ايضا لو رات خمسة عشر حمرة
ثم مثلها سوداء ثم استمر فهي فاقدة للتمييز فحيضها يوم وليلة من اول الاحمر وتمسكنا عنه لكنا نعلم احتمال الانقطاع
قبل خمسة عشر فاذا انقلب الدم الى السواد امرت بالامساك ايضا لاحتمال الانقطاع قبل مجاوزة خمسة عشر فيكون الاسود

وتبتدى الى ان تحيضا بو
هو الحيض فاذا جاوز الاسود الخمسة عشر علمنا انها فائدة للتمييز لكن دورها قد انقضى فتبتدى الى ان تحيضا بو
وليلة انتهى ملخصا ايضا ويتامل هذا والذي قبله يعلم ما في كلام المولف هذا الكنه سيذكر بعد ما يشفى بو
مراده **قوله** الا ان يقول قايل الخ فيه نظر لان الذي مر في نحو الحيض هذه ان الرويانى يقول الحيض السواد
فقط وجرى عليه في التحقيق وابن سريج يقول الحيض السواد مع الحمرة واعتمده في المجموع فما تفاقهما انها مميزة
مميزة فكيف يسوغ لقايل ان يقول انها في الاصل مستداة غير مميزة وترتب عليه ما ذكره المولف وقول الروضة
ما ذكر لا يوئد هذا القول بل يرده ويشهد لما ذكره ابن سريج كما بسطته فيما سبق **قوله** وكلام الروضة
والمجموع فيمن رات الخ اخره فيه نظر ايضا لان هذه فقد فيها شرط تمييز فكيف يستدل بها على مسئلتنا الموجود
جميع شروط التمييز **قوله** وكلام الرافعي في الكل الخ يرد عليه اقتضاه له ذلك وانما الذي يقتضيه كلام الروضة
عند بعضهم تحيضها السواد وعند اخرين تحيضها السواد مع الحمرة وبا تفاقهما هي مميزة **قوله** فلذلك فهم
المتاخرون نظير ذلك كرميه فلا قد وخفا المراد **قوله** وانما ذكر كونه حيضا الخ لم يذكر ذلك في المجموع الا فيما لو رات
غايته ايام سود ثم غايته ايام حمر ثم غايته سود وكون السواد الاول فقط هو الحيض اتفاقا في هذه واضح جدا
اذ لا يمكن ضم غيره اليه فهى مميزة ايضا فاندفع قول المولف فلذلك قوى الاشكال واى اشكال في ذلك اذ غايته الامر
ان هذه كمسئلتنا في ان كل مميزة وانما افترقا في ابن سريج يقول في تلك ان الحمر حيض مع الاسود لامكان ضمه
اليه بخلافه هنا وهذا ظاهر لا غبار عليه وقوله ولم ار من حل اشكالها تصريحا يقال عليه قد اتضح مما قررناه انه ليس
هنا اشكال ضعيف فضلا عن قوى حتى يتعرض لحد الى حله ولعل هذا المولف اراد غير ما دلت عليه عبارته
ثم ظهر لي انه اشكال صحيحا ببادى الراى وهي ان مسئلة ابن سريج ونحوها كمسئلة الثمانيات المذكورة لعل
فيها احد شروط التمييز وهو ان لا ينقص الضعيف عن اقل الطهر وفي هذه ونحوها نقص الضعيف عن اقل الطهر
فتكون غير مميزة فتحيض اقله وتطهر بقية الشهر فكيف قال ابن سريج حيضها السواد والحمرة وقال غيره حيضها
السواد فقط وكيف اتفقوا في مسئلة الثمانيات على ان الثمانية الاولى حيض وما الفرق بين هذه ومن رات يوما
وليلة اسود ثم اربعة عشر احمر ثم اسود انها غير مميزة فتحيض يوم وليلة وتطهر بقية الشهر فلم لم يقل في هذه مسئلة م
ان حيضها الاسود والاحمر على طريقة ابن سريج او الاسود فقط على مقابله وقد تعرضت في شرح العباب
لحل هذا الاشكال حيث قلت عقب مسئلة ابن سريج فان قلت قضية ما مر من اشتراط ان لا ينقص الضعيف
عن اقل الطهر انها غير مميزة في مسئلة ابن سريج ونحوها قلت يتعين تصويرها بما اذا انقطع بعد السبعة
الثالثة لما مر عن المتولي ان محل اشتراط ذلك اذا استمر الدم والا عملت بتمييزها وان نقص الضعيف عن اقل الطهر
انتهى والذي مر فيه عن المتولي هو قولي عقب ذكر شروط التمييز الثلاثة ومحل اشتراط الثالث كما قاله المتولي ان
استمر الدم والا فلو رات عشرة سوادا ثم عشرة حمرة او نحوها وانقطع الدم فانها تعمل بتمييزها مع نقص الضعيف
عن اقل الطهر انتهى وحينئذ فتبين مسئلة ابن سريج وامثالها المذكورة في متن العباب بنحو الى عقب كل وانقطع
لما مر عن المتولي فاتضح ان الاشكال وان منشا الاشكال الغفلة عن كلام المتولي الملاحظ في كل من التمييز الموهمة
احتلال الشرط الثالث منها وقد نبه في المجموع عن كلام المتولي في بعض الصور فقال لو رات خمسة عشر احمر وخمسة
اسود وانقطع فحيضها الاسود ولم ينقطع لم تكن غيره فحيضها من ابتداء الدم يوم وليلة فتفصيله بين الانقطاع
والاستمرار هو عين مقالة المتولي **قوله** او اقل او اكثر **قوله** ثم عاد الاسود اى واستمر لما تقرر وبدل على ذلك
انهم لم يذكروا عند عود الاسود هنا عددا معينا فدل على استمراره بخلافه في مسئلة السبعات والثمانيات فانهم

ذكروا

ذكروا عند عود الاسود هنا عددا معينا فدل على انه لم يوجد منه الا ذلك العدد وبهذا علمت ان صنيعهم صريح
فيما مر عن المتولي وان هذا الاشكال بمسئلة السبعات ولا غيرها وان قول المولف وهو مشكل بمسئلة السبعات
الاتية بسببه الغفلة عما مر عن المتولي **قوله** ثم سوادا اى ثم غايته سوادا وانقطع لما مر **قوله** ثم خمسة عشر
سوادا اى وانقطع **قوله** فالثلاثة الاولى حيض اى لانه في زمن الامكان **قوله** ثم طهرت ورات في الاول منه ثم رات
النقا تمام خمسة عشر ثم رات يوما وليلة فالاكثر دما فالاول حيض والاخر فساد **قوله** وهذا مشكل الخ قد علمت من
نظير ما قدمته عن المتولي جرى عليه في المجموع في بعض الصور ان محل كونها غير مميزة عند فقد الشرط الاول
ايضا ان لا ينقطع الدم بعد الخمسة عشر والا فالحيض ما يمكن جعله حيضا وهو الخمسة عشر الاحمر سوا تقدم النصف اليوم
الاسود ام تاخر لان عدم صلاحيته مع انقطاعه صيره كالعدم ويوضح هذا اعنى التعبير بالانقطاع ما مر انفا
عن المجموع فيمن رات خمسة عشر دما احمر ثم خمسة عشر اسود من الفرق بين الانقطاع وعدمه وعبارة شرح العباب او
خمسة عشر احمر ثم نصف يوم اسود او عكسه وانقطع ايضا اخذا من نظير ما مر عن المتولي فحيضها الاحمر لانه الذي
يصلح للحيض دون الاخر فكان كالعدم فلا يقال انها فاقدة شرط تمييز فتامله انتهت ويوخذ ذلك في المجموع لو رات
نصف يوم اسود ثم نصفه احمر ثم خمسة عشر اسود فالسواد الثاني هو الحيض بعد بالاتفاق انتهى واتضح الحكم
فضلا عن الاتفاق وعكسه الا ما قلناه من ان الفرض انه انقطع بعد الخمسة عشر فحينئذ انما امكن جعله حيضا جعل وهو
الخمسة عشر السواد وما قبلها وهو اليوم الاول الذي نصفه سواد ثم نصفه حمرة **قوله** وكذا الحكم لو اذا ين الخ اى
كما لو رات يومين او يوما وليلة اسود ثم اثنى عشر احمر ثم يوما وليلة اسود ثم حمرة مستمرة فالسواد بقسميه حيض
وكذا ما تخلل بينهما من الحمرة وما بعد السواد الثاني طهر **قوله** ويوما وليلة احمر اى واصفر او كدر خلافا لمن فرق
بينها وبين الاحمر بانه اقرب للاسود منها **قوله** غير مميزة اى اتفاقا **قوله** ما لم تبلغ النوب الخمسة عشر ذكره فيه
نظر اذ لم يذكره فيه لكن سيتامع هذا الابهام الذي وقع للمولف وتعرفه لك حاصل عبارته وهو اذا انقطع دمها
فرات يوما وليلة دما ومثلها نقا او يومين ويومين او خمسة وخمسة او ستة وستة او سبعة وسبعة ويوما
او يوما وليلة دما وثلاثة عشر نقا او يوما وليلة دما او غير ذلك فحكم ذلك كله سوا وهو انه اذا لم يجاوز خمسة عشر فايام
الدما حيض بلا خلاف وكذا النقا على الاظهر فان جاوزها لم يلتقط لها ايام الحيض من جميع الشهر اتفاقا وان كان مجموع
الملتقط دون خمسة عشر ولكنها مستحاضة اختلط حيضها بالاستحاضة وهي ذات تقطع فان كانت مردودة الى التمييز فهي
يوم وليلة اسود ثم مثلها نقا ثم مثلها اسود ثم مثلها نقا وهكذا حتى جاوز خمسة عشر متقطعا كذلك او متصلا احمره
حيضها النسعة الايام الاولى والعاشر وما بعده طهر لان النقا انما يكون حيضا على قول السحب الصحيح اذا كان بين دمي
حيض فان فقدت احد شروط التمييز كان رات يوما وليلة اسود ثم مثلها احمر وهكذا الى اخر الشهر فهذه وان كانت
مميزة في الصورة ليست مميزة في الحكم اتفاقا لمجاوزة دمها القوي خمسة عشر يوما ثم شرطها التقطع بالكثر من يوم
وليلة لا في القطع يوما وليلة وليس كذلك الحكم يتبين من كلامه ان النوبة اذا بلغت خمسة عشر ما حكمها وقد علمت ما
ذكرته لك عن المجموع حكم ذلك بتفصيله **قوله** فلو نقص كل الخ فيه نظر ايضا لايهامه ان نقص كل عن يوم وليلة ويصير
الجميع دم فساد وان بلغ مجموع الدما اقل الحيض وليس مرادا والذي في المجموع وغيره لو رات نصف يوم دما ونصفه ونصفه م
نقا وهكذا الى اخر الخمسة عشر فقضية قول السحب واللفظ كما اذا بلغ كل يوم دما وليلة فعلى الصحيح حيضها اربعة عشر يوم
لان النصف الاخير لم يتخلل بين دمي حيض هذه محله اذا بلغ مجموع الدما اقل الحيض والا كا ساعة ساعة نقا وهكذا
دما ودم

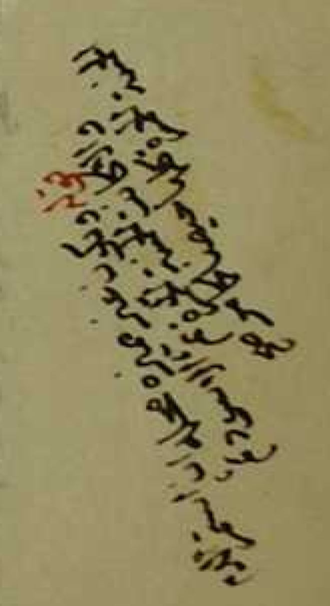
بلغ

قوله فلو امكن تمييز الخ يوضحه ويبين
ولم يبلغ المجموع يوما وليلة لم يكن لها حيض على الاصح لان الدم لم يمكن ان يكون حيضا
ما فيه من الابهام قول المجموع لو رات يوما وليلة اسود ثم مثلها احمر وهكذا الى ان رات الخامس عشر اسود والسادس
عشر احمر ثم اتصلت الحمرة وحدها او مع تخلل النقا بينها فهي ايضا مميزة فالخمسة عشر كلها حيض والمقصود ان الدم الضعيف
المتخلل بين الدماء القوية كالنقا بشرط ان يستمر الضعيف بعد خمسة عشر وحده فعلى السحب الاصح حيضها الدماء القوية
في الخمسة عشر مع ما تخللها من النقا او الدم الضعيف قوله دما احمر سيأتي ما يعلم منه انه ليس بقيد وان المدار على
ان ترى ضعيفا خمسة عشر يوما ثم قويا قوله تترك الصلاة اي والصوم والوطء ونحوها قوله كون الاول فسادا اي
والثاني حيضا قوله من اول الشهر بنصوانه من اول كل شهر كما عبر وابه قوله تترك الخ المراد وقد تركت الصلاة فيما
اذا لم يجاوز الثاني الثلاثين ثلاثين يوما وفيما اذا جاوزها احدى وثلاثين فتقضي على ما زاد على يوم وليلة من
كل من الشهرين قوله قال الاسنوي الخ فيه اختصار وبسطه ان النووي قال في الروضة والمجموع عن المتولي والاصحاب
انه لا يمكن ترك مستحاضة للصلاة احدا وثلاثين يوما الا هذه واعترضه الاسنوي ومن تبعه اخذا من كلام البارزي
والسبكي والقونوي بانه يمكن امرها بتركها ثلاثة اشهر ونصف بل اربعة اشهر ونصف واكثر بان ترى كدرة رقيقة
خمسة عشر ثم ثخينة كذلك ثم منتنة كذلك ثم صفرة كذلك ثم باقسامها ثم شقرة كذلك ثم حمرة كذلك ثم سوادا كذلك لوجود العلة
المذكورة في الثلاثين وهي قوة المتاخر على المتقدم مع رجاء انقطاعه ورد بانهم انما اقتصروا على المدة المذكورة لان
الخمسة عشر الاولى ثبت لها حكم الحيض بالظهور والثانية بالاجتهاد لقوة ما قبلها فلو نسخناها بقوي يجيء بعدها لزم
نقض الاجتهاد بالاجتهاد ولان دور المرأة غالبا شهر والخمسة عشر الاولى ثبت لها حكم الحيض بالظهور فاذا جاء
بعدها ما ينسخها للقوة بيننا الحكم عليه فلما جاوز خمسة عشر علمنا انها غير مميزة كما يعلم لذلك تتمات ذكرتها في
شرح العباب قوله وفيه اشكال من وجوه يقال عليه قد بان لما قررناه رد كلام الاسنوي ومن وافقه فلا حاجة
لاستشكاله اذ لا عمل بقضيته المذكورة بل هي غير مميزة من حين مجاورة الدم الثاني الخمسة عشر فيتعين نعليها في
الشهر الاول صلوات ما زاد على يوم وليلة وكذا في الشهر الثاني وهكذا وان كانت تنتقل في الدماء من ضعيف الى القوي
ومن قوي الى اقوى على ان الاسنوي ومن تبعه ان تردوا اما ما استشكل به المص عليهم اخذا مما اشرت اليه من
الاعتراضات والرد عليهم بان يقال قولكم من غير مانع في محل المنع بل هو عين المسئلة المتنازع فيه وكفى بنسخ الاقوى
للضعيف مانعا وجعل الاصحاب ما ذكرته لا دليل فيه عليهم لانه محله حيث لا دليل وهم قد قرروا الدليل قوله
بعد الشهر طرف لقوله تعاقب لا لحيضها للتناقض قوله وان وسع اي ما قبله قوله فيمن رات متعلقا بقلنا قوله
كذا الخ لا معنى لهذا الكلام فيرجع وكذا ما زاد عليهما اذا استمر السواد قوله بقلنا الثالث هذا الخ لا يحتاج الى هذا كله
هنا لانه معلوم مما مر في مسئلة ابن سريج السابقة وحاصله عنده انها لو رات ستة عشر احمر ثم اسود مستمرا فلا تمييز
لها فتحيض يوما وليلة من اول الاحمر وباقيه وهو خمسة عشر طهر ثم تحيض يوما وليلة من اول الاسود وباقيه استحاضة
وقال النووي وغيره بل هي بعد الدور الاول معتادة لان العادة تثبت بمرة وقد مضى لها دور ستة عشر فليكن
دورها من السواد ستة عشر يوم وليلة حيض وخمسة عشر طهر ثم يوم وليلة حيض وخمسة عشر طهر وهكذا فتامل ذلك
يظهر لك ما في كلام المؤلف قوله الثاني الخ للاسنوي ان يقول لم لحترع ذلك عليهم لما ذكرته فيقتضي عليه فكانه مرجو
به قوله الثالث الخ لا يشكل هذا على ما مر عن الاسنوي فايراد المص له في حيز الاشكالات عليه فيه استدراج قوله
ونسخ الاقوى ملحكم به ظهرا باستدامه هذا يرجع فيه الى مراد قايله اذ لا معنى له قوله هذا ما ظهر الخ بان يبني

زايد على ما يفهم من كلام النووي وابن سريج في مسئلتهما السابقة غير مرة كما يعلم مما قررته فيهما سيما ما مر قريبا
فلا يحتاج الى قوله وان في المسئلة نص صريحا وطاعة لان ما ذكره فيه هو عين ما ذكره في بعض الثالث لان الصورة
التي ذكرها في الرابع هو صورة ابن سريج التي تكلم عليها في الثالث قوله ولم يذكر احد الخ هذه لا تشبه مسئلة الاسنوي
بعد تبين لها هذا الحكم الا ان بان لها تمييز صحيح بعد ذلك واما في مسئلة الاسنوي فهي بانتقالها عن الخمسة عشر الخمسة
لم يثبت لها عدم التمييز فرجحان السواد هو لحيض فامسكت عما تمسك عنه الحائض فلا جامع بين المسئلتين حتى يرد ذلك
على الاسنوي وح يندفع قول المص ولم يذكر احد الخ لما ظهر من وضوح الفرق بينهما قوله وان طال زمن العبور الخ غير
صحيح لما قدمته عن المتولي والمجموع من ان شرط ذلك ان يقطع والا كانت غير مميزة ولعل المص هنا الذي مرح به بني على
الاشكالات فيما مر وقد رددتها ثم بهذا فاستحضر ليظهر لك رد قول المص واشكالها من فقد شرط التمييز قوله فان من
شروط الخ عجيب فان هذا الذي ذكره لم يفقد وانما المفقود ان لا ينقص الضعيف عن اقل الطهر وقد مر الجواب عنه بان
محله اذا لم ينقطع والحكم بالتمييز وان كان الضعيف دون اقل الطهر قوله وجوابه الخ ليس الجواب مطابقا للاشكال
المبني على فهم غير المراد فتامله قوله قال فيه الرافعي الخ مر ما فيه مبسوطا وانه لا اشكال فيه قوله حكوا الاتفاق
مراده في صحة المسئلة الاولى اتفاق ابن سريج ومخالفه فانهما اتفقا على ان السواد حيض وانما اختلفا في الحمرة فابن
سريج يلحقها بالاولى وغيره يلحقها بالثانية كما مر قوله دليلا للقوة بالسبق قصد به الرد على ما مر عن الاسنوي ومتابعيه
وامر دينه لان الاسود هنا لم يات ما ينسخه فلا جامع بين المسئلتين قوله فهل لا كانت هذه عنده الخ الفرق بينهما
على طريقته واضح لانه انما قال في تلك ما مر لانها غير مميزة عنده ايضا لكنه بنا بر على تصحيح الدور على طريقته ما امكن
ان يجعلها حيضا وطهرا فجعلها كذلك ثم لما انتقلت الى الاسود حصل لها نوع تمييز بانتقالها الى الاقوى فجعل اوله
حيضا رعاية لقوته واما هذه فان الاسود الاقوى قد تقدم فيها فاذا جاوز الخمسة عشر صارت غير مميزة ثم ردها
من غير المميزة من يوم وليلة او ست او سبع اول الاسود لا نظر الى الحمرة لضعفه وتاخره عن القوي صار بمنزلة الطهر
فلا مقتضي لكونه يجعل اوله حيضا نظير ما فعل بالاسود لما علمت ان مقتضيا هو تاخر القوي وان الانتقال اليه
غير عن الضعيف معهود وليس هنا نظير ذلك اذ لم يعهد الانتقال من القوي الى الضعيف والاعراض عنه قوله اما على ما
نقلناه اي من خلاف ما قاله ابن سريج من ان حيضها يوم وليلة من اول الاحمر قوله واشكال مسئلة يوم وليلة الخ لا اشكال
هذه المسئلة بالثلاث السابقة لانها فيما اذا استمر الاسود كما عبر به المص سابقا وهو فيما اذا انقطع كما قدمت ذلك مرارا
هذا ظاهر لا غبار عليه ولقد كرر المص هذا الاشكال مرات متعددة على انواع مختلفة وكلها غفلة عما قدمته عن المتولي
والمجموع قوله فقياس الثلاث الاول مبني على ما ذكر وجوابه ما تقرر من ان تلك الثلاث فيما اذا انقطع ومسئلة يوم وليلة
اسود ومثلها احمر وهكذا الى ان جاوز خمسة عشر فيما اذا استمر النقطع كذلك وبهذا اندفع فرقه بين المسئلتين بما استند فيه
الى ترجيح ما لا يوافق قواعدهم اذ بجرد التكرر لم يعولوا عليه بترجيح ولا تلويح بخلاف ما اجبنا به فانهم عولوا عليه تصريحا
ونلويحا قوله فليحرر وقد عرفت تحرير هذا المقام لكن بغير ما فرق به المص وعول عليه قوله ومثلها مسئلة من رات الخ ما ذكر في
هذا الكلام يرجع في فهم المراد منه اليه فان هذه المسئلة اصل هذا البحث الذي ذكر فيه ما مر فيه عن الاسنوي والمجيب واستشكله
بتلك الاشكالات التي مر الكلام عليها ثم اعادها وتكلم عليها بهذا الكلام الذي لا حاصل له الا ما ذكره بعد قوله نعم وقد قلنا
لعل وكانه لا استشعاره ذكر قال ولتزد النظر فيها قوله فاشكالها من حيث اعتبار القوة بالسبق الخ ليس هذا من مظان اعتبار
القوة بالسبق لانه انما يعتبر حيث اتحدا الصفات كاحمر ثخين واسود رقيق ووجدت شروط التمييز في كل وهنا ليس كذلك
فلا اشكال حتى يحتاج الى تكلف الجواب عنه بما ليس في محله على ان قوله لكنه هنا اقوى فلما لم تعتبر قوته فيه تناف قوله
ثالثها من رات الخ بسط ذلك في المجموع بما حاصله رات ثلاثة دماء اثني عشر نقاء ثم ثلاثة دماء ثم انقطع من الثلاثة الاول

حيض لانه زمن الامكان والثلاثة الاخيرة دم فساد لحيضها مع الاولى لمجاوزته خمسة عشر ولا منفردا الا انه لم يتقدمه
اقل الطهر وهكذا المرات يوما وليلة دما او يومين او ثلاثة او اربعة او خمسة او ستة او غير ذلك ثم رات النقا تمام
خمسة عشر ثم رات يوما وليلة فالاكثر دما فالاول حيض والاخير دم فساد ولا خلاف في شيء من هذا ولو رات دما
دون يوم وليلة ثم نقا تمام خمسة عشر دما يوما وليلة او ثلاثة ايام او خمسة ونحو ذلك فالاول دم فساد والثاني
حيض لوقوعه في زمن الامكان ولو رات نصف يوم دما ثم تمام خمسة عشر نقا ثم نصف يوم دما فالدمان جميعا
دم فساد ولا حيض لها اتفاقا لعدم امكان ضم احدهما الى الاخر لمجاوزته خمسة عشر ولو رات يوما بلا ليلة دما
ثم ثلاثة عشر نقا ثم ثلاثة ايام دما فقد رات في الخمسة عشر يومين دما في اولها يوما وفي اخرها يوما فان
قلنا لا تلفيق فحيضها الدم الثاني كله والاول دم فساد وان لفقنا من العبادة فكذلك لان المبتدأة ترد الى
يوم وليلة حيضناها اليوم الاول ومن الخامس عشر مقدار ليلة ليتم لها يوم وليلة انتهى قوله والاشكال في
الاولى الخ هذا مبني على الاشكالات السابقة المبنية كلها على توهم انه لا فرق بين المنقطع والمستمر ولو تامل
قوله كالمجموع ثم ثلاثة دما وانقطع لزال عنه هذا الاشكال وبقية الاشكالات السابقة واعلم ان هذا رد له
لاشكاله ومصرح بما قدمته مرارا عن المتولي من انه حيث انقطع عمل بالتمييز وان نقص الضعيف عن اقل الطهر
وان غير المميزة باقي لها ذلك حيث استمر عليها الدم قوله فليكن الخ اذ ليس في محله لما تقرر سيما وقد علمت ان
المجموع مصرح بانه لا خلاف فيه وكذا صرح به في مسايل اخرى سبقت بنفي الخلاف ووقع للمهم استشكالها بما ذكر ومر
رده جميعها بما ذكرته هنا وتصريح المراغي نظر فيه فان صوره بالانقطاع كما صوره المجموع فهو وهم منه وان
لم يصرح بذلك فهو محمول على ما اذا استمر الدم فاندفع قول المهم وظاهره الخ قوله ولحيضها الثلاث الاخيرة
بان الحكم على الثلاثة الاول بالحيض ليس من حيث السبق بل لوقوعه في زمن الامكان وحده دون الاخيرة كما في
المجموع قوله وكذا لو كان اليوم الاول الخ قد علم مما ذكرته انفا عن المجموع ان صلاحية الاول للاجتماع ببعض الثلاثة
الاخيرة انما بناه على الضعيف الذي مر اخر عبارة المجموع السابقة عنه فلا دليل فيه لما ذكره المؤلف من اولويته بل
لا دليل فيه ايضا وان قلنا بهذا الضعيف لان صلاحيته للاجتماع انما هو لعدم معارض له اقوى بخلاف مسئلة النووي
الاسنوي الذي يريد المهم استشكالها فانه عارض الدم الاول ما هو اقوى منه كما مر وما احسن قول المجموع لو رات
خمسة حمرة ثم نصف يوم سوادا ثم اطبقت الحمرة فلا تمييز لها قوله وهو مشكل قد مر لذلك نظيره مرارا ومر الجواب عنه
كذلك وكان المراد في تنكير ردك لقوة هذه الاشكالات عنده قوله فتكون مثل الخ لا يخفى ان هذا شيئا لان هذه الصورة
ان انقطع الدم فيها فهي مثل الاولى في التمييز والا فهي مثلها في عدمه فيزال ما حاوله وحينئذ فلا تقوية فيه لما في
النمط الاول خلافا لما حاوله ايضا قوله وانما قلنا في الاولى بعد التمييز مراده بها من رات خمسة حمرة ثم يوما اسود
ثم خمسة احمر وقدمت فيها انفا شرط عدم التمييز الذي صرح به المهم نفسه فيما ياتي قريبا وبه مع ما مر يظهر ما فيه
يرد فرق المهم قوله الا ان تقتضيه عادة سيأتي الكلام عليه في الثانية للمعتادة قوله ثم خمسة عشر اسود ثم اطبق الاحمر
قوله وجهان اي بل ثلاثة اصحها تقديم التمييز مطلقا وافق العادة او زاد او نقص وثانيها تقديم العادة مطلقا
وثالثها ان امكن الجمع بينهما عمل بهما والا سقطا او كانت كمبتدأة لا تمييز لها فمن اعتادت خمسة اول الشهر لو رات
اوله خمسة سوادا ثم اطبقت الحمرة حيضها السواد باتفاقهم او عشرة سوادا ثم اطبقت الحمرة فحيضها السواد كله على
الاول والثالث وخمسة من اوله على الثاني او خمسة حمرة ثم خمسة سوادا ثم اطبقت الحمرة فهو السواد على الاول وخمسة
الحمرة على الثاني والعشرة على الثالث والسواد يوما الى خمسة عشر ثم اطبقت الحمرة فهو السواد مطلقا على الثاني والاكثر

من



من اول التمييز والعادة على الثالث قوله وكذا لو طهر القوي في غيره فتبها هذا عين ما قبله لان معنى قوله خمسا من كل شهر
اي من اوله بدليل قوله على الضعيف المقدم للعادة فحيضها خمس من اول الشهر قوله فلو رات اي من عادتها الخمس الاول من كل
شهر او في اخره شيئا اسود الخ قد بينا فيه حاصل قول المجموع في هذه لمعتادة خمسة من اول كل شهر لو رات عشرين حمرة ثم خمسة
سوادا ثم اطبقت الحمرة كانت الخمسة الاولى حيضا ولا الحمرة حيضا لعادتها وايام السواد حيض اخر لان بينهما طهرا كاملا قال العجلي و
هذا متفق عليه ونقل الرافعي فيه خلافا انتهى فقضية ذلك ان هذه لو رات من اول الشهر خمسة اسود ثم خمسة عشر احمر ثم خمسة
اسود ثم اطبق الحمرة ان يكون الاسود الثاني حيضا لانه تخلل بين السوادين اقل طهر نظير ما قالوه في تلك قلت يفرق
بينهما بانه تعارض ثم عادة وتمييز فجمع بينهما لامكانه واتسع بذلك عادتها في الطهر واما هاهنا فوافقت العادة التمييز
فكانت عادتها الطهر وانه خمسة وعشرون باقية بحالها فاذا جاءها الاسود ثم عقبه الاحمر المستمر بان انه استحاضة لوقوعه في
زمن الطهر فتامله قوله كما سبق كالتي قبلها لم يسبق ذلك صريحا بل اقتضاه فقط قوله اذ لم يختلف الدم تحيضها
الخمس الاول لهذا يرجع فيه الى مراد قايله اذ لا معنى له صحيح وحاصل ما في المجموع هنا ان المعتادة دون خمسة عشر
تجاوز عادتها الحكم بها اتفاقا وان جرى وجه شاذ في المبتدأة لان الاصل استمرار الحيض هنا ان تمسك بما تمسك
عنه الحايض لاحتمال الانقطاع قبل خمسة عشر فيكون الجميع حيضا ثم ان انقطع لخمسة عشر فاقل فالكل حيض وان جاوزها
فمستحاضة فيلزمها الغسل ثم ان كانت غير مميزة ردت لعادتها فحيضها ايام عادتها قدرا ووقتا وما عداه طهر
تقضي صلاته وسوا في ذلك كون عادتها اقل الحيض والطهر وغالبهما واكثر الحيض واقل الطهر وغير ذلك وان
طال زمن الطهر فلو كانت تحيض خمسة وتطهر خمسة عشر فدورها عشرون او خمسة عشر وخمسة عشر فدورها ثلاثون
او خمسة عشر فاقل وتطهر تمام عشر سنين خلافا لكم فقد جعلوا غايته تسعين الحيض ما يتفق والباقي طهر لا نهاية له
وتبعيض الحكم بالطهر اكثر من ذلك مع جريان الدم ثم الاصح باتفاقهم من وجه اربعة ان العادة تثبت بمرة واحدة
مطلقا مبتدأة كانت وغيرها فلو رات مبتدأة اول الشهر عشرة دما وباقيه طهرا وفي ثان خمسة وثالث اربعة ثم
استحيضت في الرابع ردت للاربعة بلا خلاف او اربعة ثم خمسة ثم استحيضت ردت للخمس على الاصح وتثبت العادة بالتمييز
على الاصح بل الصواب كما تثبت بانقطاع الدم وان زاد على ثلاثين يوما خلافا للجم فلو رات بعد شهر التمييز دما مبهما
اغتسلت بعد مضي قدر ايام التمييز وتعلمت ما تفعله الطاهرة المستحاضة لغيرها ان انقطع الدم في بعض الشهر
قبل مجاوزته خمسة كان جميع ما راته في هذا الشهر حيضا فعلم انها لو اعتادت خمسة سوادا وباقي الشهر حمرة وتكرر
ذلك مرارا ثم رات في دور عشرة سوادا ثم باقيه حمرة ثم ما يليه اطبق السواد او دم مبهم فحيضها من كل شهر عشرة واستكمله
الرافعي من حيث الخلاف لا الحكم ولو رات مبتدأة دما احمر شهرا وفي شهر ثان خمسة سوادا ثم باقيه حمرة ثم رات في الثالث
دما مبهما واطبق ففي الاول هي مبتدأة لا تمييز لها ترد ليوم وليلة وفي الثاني ترد للتمييز وفي الثالث للخمسة بناء على
ثبوت العادة بمرة ويجوز ان تنتقل العادة فيتقدم ويتاخر ويزيد وينقص وحينئذ فترد الى اخر ما رات ان صح ذلك
لانه اقرب الى شهر الاستحاضة فمن اعتادت الخمسة الثانية من الشهر لو رات في شهر وصار عشرين بعد ان كان خمسة وعشرين
او الثالثة او الرابعة او الخامسة او السادسة فحيضها بحاله ولكن زاد طهرها او الثانية مع الثالثة زاد حيضها وتاخرت
عادتها او الاولى والثانية زاد حيضها وتقدمت عادتها او الاولى والثانية والثالثة زاد حيضها اذا صار خمسة عشر
ونقدمت عادتها وتاخرت او اربعة ايام فاقل من خمستها المعتادة نقص حيضها ولم تنتقل عادتها او من الخمسة الاولى نقص
حيضها وتقدمت عادتها او من الخمسة الثالثة او ما بعدها نقص حيضها وتاخرت عادتها ثم في جميع هذه الصور المتفق عليها

اذا استحيضت فاطبق دمها بعد عادة من هذه العادات رُدّت اليها وان لم يتكرر ومتى مثل قدر الطهر اذا تغيرت العادة ما لو رأت
معتادة خمسة اول الشهر الخمسة الثانية فقد صار دورها المتقدم على هذه الخمسة خمسة وثلاثين منها الخمسة حيض وثلاثون طهر
بان تكرر هذا بان رأت بعد هذه الخمسة ثلاثين طهرا ثم عاد في الخمسة الثالثة من الشهر الاخير وهكذا ثم استحيضت واطبق الدم
المبتهم رُدّت اليه هذا اذ الخمسة حيض وثلاثون طهر اتفاقا وان لم يتكرر بان استمر الدم من اول الخمسة الثانية فعلى الـ
حيضها في هذا الشهر خمسة من اول الدم المبتدئ وهي الخمسة الثانية ويكون دورها خمسة وثلاثين خمسة حيض
وثلاثون طهر ولو اعتادت خمسة اول الشهر فرأته الخمسة الثانية وانقطع ثم عاد اول الشهر الثاني وانقطع صار
دورها خمسة وعشرين فان تكرر فالاصح انها ترد اليه وكذا ان لم يتكرر بان عاد في الخمسة الاولى واستمر فهذه الخمسة
حيض اتفاقا والطهر عشرون على الصحيح ان العادة تثبت بمرة ولو حاضت خمستها المعهودة اول الشهر ثم طهرت عشرين
ثم عاد الدم في الخمسة الاخيرة فتحيض خمسة من اول الدم وتطهر عشرين وهكذا ولو لم تطهر الا اربعة عشر ثم عاد الدم
واستمر كان يوم من اول الدم العائد استحاضة تكميلا للطهر وخمسة بعده حيض وخمسة عشر طهر وصار دورها
عشرين ولو كانت عادتها الخمسة الثانية فرأت الدم من اول الشهر واتصل فالصحيح عند صاحب المهذب وشيخه
القاضي ابي الطيب وصاحب البيان وغيرهم ان حيضها الخمسة المعتادة لان العادة فيها فلا تغير الا بحيض ...
فعليه تبقى دورها كما كان فقال ابو العباس حيضها الخمسة الاولى من اول الشهر فينتقص طهرها خمسة ولو
طهرت هذه دون الخمسة عشر ثم رأت الدم واتصل بقيت على عادتها اتفاقا ولو اعتادت الخمسة الاولى فرأتها
طهرت خمسة عشر ثم اطبق الدم واستمر فالمذهب عند صاحب المهذب وشيخه المذكور وغيرهما ان حيضها خمسة اول
كل الشهر وباقيه طهر ولا اثر للدم الموجود فيه قبل الخمسة الاولى من الدم الثاني حيض فيصير دورها عشرين ولو
رأت الخمسة المعتادة وطهرت عشرا ثم رأت دما متصلا ردت لخمستها المعتادة من اول كل شهر اتفاقا ولو رأت ...
خمسة اول الشهر خمسة حمرة اول الشهر ثم اطبق السواد الى آخره فعلى المذهب ان الاسود يرفع الحكم الحمرة حيضها
خمسة من اول الاسود وقد انتقلت عادتها فان لم ينطبق السواد بل رأته بعد خمسة الحمرة خمسة ثم اطبقت الحمرة حيضها
الخمسة الثانية على خلاف فيه مذكور في المبتدأة هذا كله في العادة الواحدة فان كان لها عادات فقد ينتظم وقد
وسيأتي وانما اطلت ذلك لان المص من عادته في هذا الكتاب انه يحيل القواعد فلا يتكلم عليها وانما يتكلم على مسائل
متفرعة على تلك الاصول لا يمكن الاحاطة بها كما ينبغي الا بعد الاحاطة باصولها وموادها فدعت الحاجة الى
بيان ذلك باصول مأخذه وان كان اكثره سيأتي في كلامه وكلامنا قوله ستة من اوله اي الاسود لان حيضها الخمس
التمييز الواقع في الشهر الاول اي من الخامس الى آخر العاشر وهو حيضها في الشهر الاول قوله ثم يأخذ من الحمرة الثاني
من اوله قوله حيضا ثلاثا الخ اي في ثلاثة شهور متوالية قوله وكذا في الطهر الخ وقد مر في كلام المجموع بسط ذلك
بامثلة باوضح مما ذكره المص قوله ونظر آخره اي الحمرة قوله ثم طهرت ثلاثين الخ يرجع فيه الى مراد قائله لقبله
بما قبله قوله ذات الخمس من اول كل شهر لا حاجة الى قوله بكل بل هو موهم اذ العادة فيما تثبت كما مر وباقي
اول الثاني اي اليوم الثاني قوله وحيضت وما ضعيفا صوابه دما قويا والا فلا تمييز قوله وتكررت ليس
كما علمت مما مر عن المجموع قوله ففيها وجهان الخ غير صحيح من حيث حكاية الخلاف ومن حيث قوله في الثاني انه ظاهر
المذهب وعبارة المجموع كما مر حاصلها اما اذا حاضت خمستها المعهودة اول الشهر ثم طهرت عشرين ثم عاد الدم
في الخمسة الاخيرة من هذا الشهر فقد تقدم حيضها وصار دورها خمسة وعشرين فان تكرر ذلك بان رأت الخ

الاخيرة

٥٧

الاخيرة دما وانقطع ثم طهرت عشرين ثم رأت الدم خمسة ثم طهرت عشرين وهكذا مرات او مرتين ثم استحيضت ردت
الى ذلك وجعل دورها ابدا خمسة وعشرين وان لم يتكرر بان استمر الدم من الخمسة الاخيرة قال الرافعي فحاصل ما
يخرج من طرق الاصحاب في هذه المسألة ونظائرها اربعة اوجه اصحها الحيض خمسة من اول الدم وتطهر عشرين وهكذا
ابدا والثاني تحيض خمسة وتطهر خمسة وعشرين والثالث تحيض عشرة من اول الدم وتطهر خمسة وعشرين تحافظ على
دورها القديم والرابع ان الخمسة الاخيرة استحاضة وتحيض من اول الشهر خمسة وتطهر خمسة وعشرين على عادتها
القديمة انتهت بلفظها وهي صريحة في رد ما حكاه المص وفي رد قوله عن هذا الوجه الرابع الضعيف انه ظاهر
المذهب فان قلت ما الفرق بين هذه وقول المجموع بعدها باسطر اما اذا كانت عادتها الاولى فرأتها ثم طهرت (الخمسة مع)
خمسة عشر ثم اطبق الدم فالمذهب عند المص وشيخه وغيرهما انها على عادتها فحيضها خمسة من اول كل شهر وباقيه
طهر ولا اثر للدم الموجود فيه والثاني ان الخمسة الاولى من الدم الثاني حيض فعلى هذا يصير دورها عشرين
خمسة حيض وخمسة عشر طهر وبين ان هذا الثاني ابن سريج قلت هذه الصورة هي صورة وجهي المصنف
الذي سبق عنه في تلك الصورة فهو انما وهم لانه استقل بنظيره فاجرى في تلك الصورة حكم هذه وهذا اقرب
بدليل تعليله الوجهين اللذين ذكرهما او قاس قياسا غير صحيح فاجرى حكم هذه في تلك مع فرقهم بينهما حكما و
خلافا ثم رأيت المص نفسه نقلها اعني المسألتين على الصواب فيما يأتي واشار الى الاشكال وسأذكر حله مع حل
هذا الاشكال بحمد الله ومعونته وتوفيقه وهدايته قوله فلو رأت الدم مستمرا بعد عشرين نقاء هذه هي
الصورة التي حكى فيها الوجهين وقد ناقض نفسه فحكى فيها فيما مر الوجهين وقال ان ظاهر المذهب
ان حيضها اليسير من اول الشهر بل ... وللشهر علاما بعادتها وجزم فيها هنا بان الحيض خمسة من اول الدم العائد
وهذا هو كما قدمته عن المجموع وسيذكره المص ايضا قوله اذا تكرر لا يشترط ذلك لان العادة المنتقلة كما علم مما مر
قوله يعني بعد ان رأت دور الخمسة والعشرين مرة دما ونقاء مرة واحدة هذا ليس مرادهم بل كلام المجموع مصرح
برد هذا التأويل وقد سقته بلفظه قريبا فراجعه على ان هذا التأويل يناقض قول المؤلف نفسه وان
لم يتكرر بان استمر الدم من الخمسة الاخيرة اذ قوله يعني الخ فيه اثبات تكرره مع ان المفهم عدم تكرره فكيف يلتئمان
وكأنه ذكر هذا ظنا منه انه يندفع به ما يأتي من الاشكال وليس كذلك وما وقع له من التخالف الذي وقع فيه
فيما مر وهنا حيث حكى في هذه الصورة اولا وجهين وان ظاهر المذهب منهما العا الدم في الخمسة الاخيرة ثم
بعد اسطر جزم فيها بان الخمسة الاخيرة حيض من غير هذا التأويل ثم بعد اسطر ذكر فيها ذلك مع هذا التأويل
وذلك مما يتعجب منه قوله وقد استشكل المسألة الاخيرة بانه خلاف القواعد المقررة الخ ليس فيه خلاف لما تقرر
ان العادة في الطهر تثبت بمرة كالحيض وهي هنا كذلك لانها لما طهرت بعد خمستها عشرين ثم رأت الدم رأته في زمن
الامكان فجعل حيضا ويلزم من جعله حيضا ان ما قبله طهر صحيح فقد استقر لها طهر صحيح وتعقبه الا استحاضة
فردت اليه في الطهر كما ردت الى مثل خمستها في الحيض وحينئذ لزم ان اول الدم العائد خمسة حيضا وعشرون طهر
عملا في الحيض بالعادة المستقرة من جهة القدر لا الزمن لتقدمه عليها وفي الطهر بالعادة الثابتة بمرة التي وليتها
الاستحاضة كما هو القاعدة السابقة ان المستحاضة ترد الى آخر العادات التي وليها شهر الاستحاضة هذا جواب
هذا الاشكال ويؤيده قول المجموع في بعض الصور فان قيل هذا الدم حدث في زمن الاستحاضة فلا عبرة
به قلت لا نسلم فقد اثبتنا عادة الاستحاضة مع دوام الاستحاضة الا ترى ان المستحاضة المميزة يثبت لها

بالتمييز عادة معمول بها انتهى وأما ما أشار إليه من المسائل المشكلة على هذه المسئلة فسيأتي جوابها في عبارة شرح
العباب قوله حكما بعيد دليل كان ينبغي له أن لا يصدر منه مثل هذه العبارة في حق النووي التابع للأصحاب فيما
ذكره وإنما غاية الأمر أن يقول هذا مشكل ونحوه على أنه سيأتي دليله قوله وقياسه الخ في تلك العبارة ما يرد
هذا القياس قوله ولم يشبه لحد الخ قد تنبهت لذلك بعون الله وإلهامه في شرح العباب ولحسنة؟ غرابة
العين حسب جهدي عما تدريته فيه من ... فقضيت؟ من مسائل منها هذه الذي ذكرها المصنف في مسائل ... كلها في
المجموع قوله وزاد الدور الخ هذا الرأي فيه نظر فإن مخالفة صريح كلام الأصحاب لا يجوز وإن خالف المعول عليه في ظن
غيرهم لأنهم مجتهدون وغيرهم ليس كذلك فلزمه الرجوع إليهم والاستمساك بهديهم وآرائهم وإن ظنها مخالفة للدليل
بحسب تصوره قوله وظهر لي من كلام الشيخين الخ سيظهر بما سأذكره عن شرح العباب إيضاح كلامهما على ما هو عليه
وأنه لا سقط فيه نوجد على أن السقط منه وأنهما ومن بعدهما غفلوا عنه ذلك فيها الجرأة عليهما وعلى جميع من بعدهما
بالغلط وهذا لا ينبغي وإنما ينبغي لمن قام عنده إشكال شيء أن يقضي على نفسه بالتصور كما هو الواقع فإن الفقه منه
مشكل ومنه غير مشكل وغاية العلماء الآن وقبله أن يفهموا نحو كلام الشيخين ويقررونه على وجهه مع اعترافهم بأن
فيه مشكلات تحتاج إلى محال حتى يقرب فهمها ويتضح علمها ومن ثم أعرضوا عن مغلطهما والمعترضين عليهما
ولم يلتفتوا إليهم وانحطت مراتبهم وكذلك الشيخان رحمهما الله تعالى مع الأصحاب فإنهم ينقلون عنهم غرائب يقرأن
أكثرها ولذلك قد يعترضهما في الروضة وأصلها للتغليط وأما المجموع فهو فيه كالمجتهد فلذا لم الزمه من
التغليط ولا دلالة للمصنف فيما ذكره عن الخبر رعة؟ وما بعده إذ ليس فيه دعوى سقط على أن جماعة محققين قالوا
إن هذا مبني على الطريقين كما بينت ذلك في شرح الإرشاد والعباب وغيرهما وكذا ما فهمهما الإسنوي وغيره
ليس فيه الحمل عبارتهما على أنها مفرعة على ضعيف وهذا يقع كثيرا للمتكلمين عليهما وعلى أصلها أنهم يفرعون
ما فيها على ضعيف لأدلة قائمة عندهم على ذلك قوله ولعل ما ظننا الخ لا يتم لها الأولو رأى ما ظنه ساقطا
من الروضة في بعض نسخ العزيز كما في الموضع الذي استشهد به وأمثاله فإنهم لا يحكمون على الروضة بذلك إلا
ويستندون فيه إلى أن هذا الساقط منها موجود في نسخ العزيز المعتمدة فحينئذ يسوغ لهم أن يدعوا أنه
تبعه على ما فيها من غير تأمل المسقط على أن جماعة منهم قد ينتصرون لما فيها وإن خالف الأكثر ما في نسخ أصلها
كما في مسئلة ما لو غربت الشمس وهو في شغل الارتحال المرتمى كما بسطت الكلام على ذلك في حاشية مناسك النووي
الكبرى وغيرها قوله ولنبين ما يبنت عليه الوجوه الخ بينت ذلك وغيره في شرح العباب على وجه أظهر وأمنه
مما ذكره كما يعلم بتدبر عبارته وما اشتملت عليه مما لم أسبق عليه إلا أنني والمؤلف جزاه الله خيرا وقع لنا
موافقة في قليل منه فعلى الناظر في ذلك أن يمعن التأمل فيه فإن هذا المحل مزلة قدم في المجموع كما ذكرته
في تلك العبارة ولفظها مع المتن فإن في المجموع ومن عادتها الخمسة الثانية فرأت من أول الشهر وجاوز نصفه
واستحيضت بأن استمر حيضها على الصحيح عند المصنف وشيخه أبي الطيب وصاحب البيان وغيرهم الخمسة الثانية
لأن العادة تثبت لها فلا تغير الحيض صحيح وعلى هذا مبني دورها كما كان عملا بعادتها التي وليها الاستحاضة
والثاني وهو قول أبي العباس حيضها خمسة الأول لأنها بها في وقت يصلح أن يكون حيضا فعليه نقص طهرها
خمسة وصار دورها خمسة وعشرين ولو رأت هذه خمستها المعتادة وهي الثانية وطهرت دون أقله أي الطهر
وهو خمسة عشر يوما كأن طهرها أربعة عشر ثم اتصل الدم فهي على عادتها بلا خلاف ووافق عليه أبو العباس ثم

قلت

الدور

دعوى

الذكر

معظم مسائل المستحاضة ... لعادتها

٥٨

قلت ومن عادتها الخمسة الأولى من الشهر لو حاضتها ثم بعد طهرها عشرين حاضت الخمسة الأخيرة منه فقد دورها خمسة
وعشرون لأن حيضها تقدم عن وقته بخمسة فيرتقي إليه إذا استحيضت سواء طهرت بعد الخمسة الأخيرة عشرين يوما ثم
استحيضت ثم لم تطهر بعدها بل استمر الدم فتحيض على الأصح من أوجه أربعة خمسة من أول الدم المستمر وخمسة
من آخر الشهر وهكذا أبدا وقيل تحيض خمسة وتطهر خمسة وعشرين وقيل تحيض عشرة من هذا الدم وتطهر خمسة
وعشرين ثم تحافظ على دورها القديم وقيل الخمسة الأخيرة استحاضة وتحيض من أول الشهر خمسة وتطهر خمسة
وعشرين على عادتها القديمة وإن رأت من كانت تحيض خمسة من أول الشهر وتطهر باقيه خمستها وطهرت أربعة عشر
ثم استحيضت بأن عاد الدم بعد أربعة عشر واستمر فللتخلل بين خمستها والدم ناقص عن أقل الطهر ففيها أربعة أوجه
أصحها يكمل أقل الطهر لاستحالة الحكم بالحيض قبل أقله فلذا تجعل طهرها يوم من أول دم الاستحاضة العائد وتحيض
خمسة بعده أي بعد ذلك اليوم لدخول وقت إمكان الحيض حج وقيل أول وخمسة عشر منه كذا الدم بعد الخمسة المحكوم
عليها بالحيض طهرها أي يجعل كذلك وحج فقد دورها عشرين وقيل أول اليوم من العائد استحاضة ثم باقي الشهر وهو
عشرة مع ما يليه حيض ثم تطهر خمسة وعشرين تمام الشهر وتحافظ على دورها القديم وقيل أول اليوم من العائد
استحاضة وبعده خمسة حيض وخمسة وعشرون طهر وهكذا أبدا وقيل جميع الدم العائد إلى آخر الشهر استحاضة
ويفتتح دورها القديم من أول الشهر الثاني أو رأت وطهرت خمسة عشر وعشرة ثم استحيضت بأن عاد الدم واستمر
فعادتها بحالها على المذهب في الأولى عند المصنف وشيخه وغيرهما وبالاتفاق في الثانية فح خمسة من أول كل شهر
حيض وباقيه طهر فعلى هذه يكون باقي الشهر طهرا ولا أثر للدم الموجود فيه انتهى كلام المجموع وكثير منه في الروضة
وأصلها سيما مسئلة الأربعة عشر التي فيها الأوجه الأربعة فإن قلت وقع في كلامه تناقض ظاهر فإن قوله السابق أما ولو
طهرت خمستها وطهرت دون أقله ثم اتصل فهي على عادتها ينافي قوله هنا وإن رأت خمستها وطهرت أربعة عشر الخ إذ الصورة
في الحالين واحدة ومع ذلك اختلف الحكم بل وحكى فيه الاتفاق في الأولى والخلاف في الثانية وقوله هنا أو عشرة مع موافق
لما ذكره أولا ومخالفا لما ذكره ثانيا في الحكم والخلاف أيضا قلت هو كذلك ويزداد الإشكال جمع المصنف بين هذه كذلك
بل ويزاد في الإبهام مخالفته أسلوب المجموع وإدراجه مسئلة الخمسة عشرة والعشرة مع ما قبلها مع اشتراكهما ...
يتعين عليه تقديمها عقب المسئلة الأولى إذ الثلاثة من واد واحد كما صنعه في المجموع وقد كنت استفتيت في
بعض نواحي اليمن فكتبت فيه مؤلفا شافيا وليس هو عندي الذي يتضح به هذا المحل وإن كان مزلة القدم في
المجموع أن الصورة الأولى والأخيرة أعني قوله ولو رأت خمستها وطهرت دون أقله الخ وقوله أو عشرة ثم استحيضت
مفروضتان كما دل عليه كلام الجواهر في الأولى فيما إذا تكررت عادتها بما وقع فيما قبل شهر الاستحاضة مرتين أو
أكثر بأن كان حيضها الخمسة الثانية وبقية الشهر مع الخمسة الأولى طهر وتكرر ذلك مرتين أو أكثر وحينئذ فلا وجه
للخلاف لأن العادة المتكررة يرجع إليها بالاتفاق ولا نظر لما وقع في شهر الاستحاضة لأنه عارضه ما هو أقوى منه
وهو ما وقع متكررا فيما قبل شهرها مع ضعف الطهر الذي في شهرها بمجيء الدم قبل إمكانه وأما الصورة
الثانية أعني قوله وإن رأت خمستها وطهرت أربعة عشر الخ مفروضة فيما إذا لم يتكرر عادتها كأن رأت في شهر خمسة
أوله وطهرت باقيه ثم في الذي يليه رأت الخمسة الأولى وطهرت أربعة عشر ثم عاد الدم واستمر وكأن حاضت الخمسة
الأولى وطهرت عشرين ثم حاضت الخمسة الأخيرة ثم طهرت أربعة عشر ثم استحيضت فهذه محل الخلاف لأنه لم تثبت
العادة بمرة يكمل الطهر بيوم من هذا الدم ثم تجعل خمسة حيضا ثم خمسة عشر طهرا ويوجه بأن فيه عملا بعادتها الثانية

في شهر الاستحاضة واعرضنا عن عادتها في الذي قبله ويكمل الطهر بيوم لضرورة الامكان لا ينبغي جعل الخمسة عشر طهرا لها
وانها هي عادتها التي ترجع اليها دون عادتها السابقة لما مر ان العادة التي تليها الاستحاضة معتمدة على ما
قبلها واما من لم يثبت العادة بمرة فيقول انها ترجع لدورها القديم ومن ثم اتفقت الاوجه الثلاثة السابقة على
ذلك وانما اختلفوا في كيفية الرجوع اليه كما يعلم بتاملها وموجه هذا انه بان من لم يثبتها بمرة لا يعول على ما
في هذا الشهر بل انما ينظر لعادتها القديمة فيجريها عليها فيما بعد هذا الشهر وهو الوجه الثاني والرابع او فيه
ايضا وهو الثالث وانما اختلف الثاني والرابع فيه لان الثاني نظر لامكان جعل العائد حيضا فجعل منه بعد الحيض
فجعل منه بعد اليوم المكمل للطهر خمسة عشر حيضا وخمسة وعشرين طهرا تمام الشهرين ثم تحافظ على دورها القديم
والرابع اعرض عما فيه فجعله استحاضة محافظة على حكاية دورها القديم باستفتاحه من اول الشهر فان قلت
الفرض ان ما قبله لم يتكرر فكيف ترجع اليه هذه الاوجه قلت قد يقال انما رجعت اليه لان ما فيه قوي
بموافقته للامكان بخلاف الثاني فان مخالفة ما فيه للامكان اضعفه فلم يعمل بما فيه بل بما قبله لقوته كما تقرر
فان قلت فلم قطعوا ببقائها على عادتها فيما اذا رات اربعة عشر او عشرة مثلا كما مر واختلفوا فيما لو رات
خمسة عشر قلت يتعين فرض صورة الخمسة عشر هذه فيما اذا تكررت عادتها قبل ذلك بخلاف ما في شهر الاستحاضة
كما فرضنا الاخيرين كذلك وحينئذ فتوجه جريان الخلاف في هذه بان طهر شهر الاستحاضة قوي فيها بكون
الدم لم يات الا بعد امكانه فساغ الوجه الضعيف ان يجعل الخمسة الاولى من هذا الدم حيضا فيصير دورها عشرين
لينتقل عادتها نقلا صحيحا مع النقل الصحيح لا نظر لتكرر العادة السابقة وعدم تكررها واما الوجه
الصحيح فنظر الى ان هذا النقل ضعف باستمرار الدم الجاي قبل وقته المعتاد فرجع بها الى عادتها المستقرة
قبل ذلك لانها اقوى واما الصورتان الاخريان اعني صورة الاربعة عشر والعشرة المقطوع فيهما ببقائها على عا
المستقرة قبل ذلك فانما لم يجر الخلاف لضعف شهر الاستحاضة بكون الدم جا قبل امكانه وح فلم يعارض العادة
القوية المتكررة فان قلت فاي فرق بين رويتها من الخمسة الاخيرة واستمر حيث جعلت حيضا وان لم يتكرر
على الاصح من الاوجه الاربعة السابقة ورويتها من بعد الخمسة عشر واستمر حيث الغي على الاصح من الوجهين السابقين
مع ان الفاصل في كل من الصورتين طهر صحيح اذ هو عشرون في الاولى وخمسة عشر في الثانية قلت يفرق بينهما
بان النقل القريب يغتفر فيه لوقوعه كثيرا ما لا يغتفر في النقل البعيد لندرته ومن القواعد ان نادر
الوقوع يلحق بكثيره او غالبه بخلاف كثيره لا يلحق بشي بل يكون له حكم مستقل اذا تقرر ذلك فعود الدم بعد
الخمسة عشر بعيد من اول العادة الذي هو اول الشهر وبينهما فاصل وهو الخمسة الاخيرة فلم يجعل حيضا مستقلا
بل الغوه واعرضوا عنه لضعفه بندرته فلم يقو على تقدمه على العادة الغالبة واما عوده من الخمسة الاخيرة
فهو قريب من اول العادة ومتصل به فجعل حيضا مستقلا لان هذا التقدم والنقل في عادات الحيض كثير
فقوي على تقدمه على العادة وصار لاتصاله بها كانه هي فلذا حكموا على الخمسة الاخيرة بانها حيض وان لم يتكرر
بخلاف المرئي بعد الخمسة عشر فانه دم فساد على ما مر ويؤيد ذلك ما ياتي قريبا في التقطع انه لو تعارض زمانان
قدم اقربهما الى اول العادة وليس ملحظه الا ما ذكرته من ان كلما قرب الزمان الى كونه حيضا اقرب من الابعد
عنها لكثرة تنقلها في القرب وندرتها في البعد فان قلت هذا الفرق ظاهر لكن هل لكون الخلاف في الاول
اربعة اوجه وفي الثاني وجهين مدرك يناط به قلت نعم لذلك مدرك وان لم يصرحوا به فاما مدرك

الاصح

الاصح فقد تقرر واما مدرك الاوجه الثلاثة في الاولى فهو ان ثانيها نظر لامكان الحيض كما نظر اليه الاصح
وابقى طهرها على حاله لانه لم يعارضه شي وثالثها عمل بقضية الامكان والعادة فجعل العشرين حيضا وابقى الطهر
على حاله لما ذكروا والرابع قدم العادة على الدم العائد قبلها لانها اقوى منه ونظر في الطهر الى ما نظر
اليه الثاني والثالث واما مدرك الوجه الثاني في الثانية فهو انه نظر لمجرد امكان الحيض ولعدم اتصال العادة
به انتفى الثالث القائل بان الحيض عشرة واما لم يجر نظر الثاني هنا من بقاء الطهر بحاله لامكانه ثم لانه اذا حيضنا
الخمسة الاخيرة بقي من الشهر الثاني لها خمسة وعشرون طهرا فلم يقل بالتنقل فيه لامكان بقائه على اصله اذ لا معارض
له بخلاف الحيض واما هنا فلا يمكن بقاؤه على اصله لان من حيضها من ابتداء الدم ترى انها يوم السادس
والعشرين طاهر فانتج الطهر الاول يكون بعضه صار لهذا الحيض الطاري واذا زال منه لهذا الطاري
خمسة لم يبق منه الا عشرون فمن ثم لم يجر قول بان حيضها خمسة من الدم العائد وطهرها خمسة وعشرون
كما جرى نظير ذلك في الاولى لما علمت من بقاء الطهر ثم على اصله من غير معارض فنظر الثاني اليه بخلاف الاول
فانه نظر الى ان تقدم الحيض يستلزم نقص الطهر واما هنا فلم يبق على اصله لوجود المعارض له فلم يجر على
القول بان الخمسة من الدم العائد حيض خلاف في الطهر لذلك العارض الذي قدمته فعلم ان الرابع
والثاني في تلك لا يمكن جريانهما هنا وان لاجراهم ثم اربعة اوجه وهنا وجهين فقط مدرك ظاهر عثر
عليه كما قبله الفكر الفاتر القاصر لكن بعون الكريم الوهاب القادر كيف لا ومتقدمهم ومتاخرهم لم يتعرضوا
بل ولا اشاروا لشي مما ذكرته في هذا المقام المشتمل على غاية من فرط الخفا والتناقض الظاهر ببادي الراي
الى ان صار مضلة للافهام ومزلة للاقدام فاعتن بتحريره لتسلم من وصمة الحيرة والتوقف عند تقريره
فان قلت هل يمكن ان يقال الراجح في المسئلة الثانية ان العائد حيض لوقوعه في زمن الامكان ايضا والنظر الى
ذلك الفرق لانه لا يخلو من تعسف وتمحل قلت نعم يمكن ذلك بل يتجه لان ما مر في الاولى اتفق عليه الشيخان
صريحا واما ما ذكر في الثانية فانما ذكره في المجموع عن جمع ولم يصرح باعتماده بل اشار الى نوع تبرمه بنقله
على المذهب عند المص وشيخه وغيرهما ولم يرد على ذلك ثم حكى مقابله ان العائد حيض وهو قياس ما قال فيه
كالرافعي قبلها انه الاصح ويكون النووي لما ترك الاعتراض على ما حكاه في تلك للعلم بضعفه مما ذكره كالرافعي
في هذه قبيل تلك انتهت عبارة شرح العباب بلفظها الا لفظ تغيير يسير في آخرها قوله فلو رات الخمسة المعتادة
ثم نقا خمسة عشر الخ ليست هذه صورة الفوراني ومن معه المذكورة في الروضة والمجموع وانما صورتهم المذكورة
فيهما ما دل عليها قول المجموع الموافق لعبارة الروضة ولو رات اي من عادتها خمسة من اول الشهر عشرين حمرة ثم خمسة
سوادا ثم اطبقت الحمرة فقال الفوراني والبغوي وصاحب العدة الخمسة الاولى من الاحمر على عادتها وايام السواد حيض
آخر وما بينهما طهر قالوا وهذا متفق عليه واجرى الرافعي نقلا عن غيره فيها خلافا انتهى المقصود منها وبين هذه
وصورة المص فرق ظاهر في الحكم من حيث مدرك الخلاف ووجه جريانه فكان ينبغي له ان لا ياتي الا بصورة الاصحاب
فان قلت ما الفرق بين هذه وما مر فيما لو رات خمستها المعهودة ثم طهرت خمسة عشر ثم اطبق الدم واستمر من
ان العائد فساد على الصحيح من وجهين قلت الفرق بينهما تميز وهو اقوى من العادة مطلقا فلم يمكن
الغاؤه بخلافه فيما مر فانه لم يعارض العادة ثم شي مع ما قررناه فيها فالغي الدم العائد قوله وان كان معتادا
لم يصرح شرح المهذب هكذا وانما دل عليه كلامه قوله فحيضها هنا خمسة من اول الاسود اي وقد انتقلت عادتها

قوله في الاولى عشرين هو الصواب ولحق المص بخطه قبل عشرين جمع الحنى وليس في محله قوله خمسة وثلاثين قبل الاستحاضة
فيجري عليه فيهما قوله حكمها صوابه حكمه اي النقا لانه الذي يريد بيان حكمه قوله او الذي اي كالنقا الذي بين دمي
مجاوزها قوله على الاظهر محل الخلاف في نقا لا يبقى معه دم في الفرج بحيث لو ادخلت القطنة خرجت بيضا نقية
اما اذا خرجت وبها اثر دم ولو كدرة فهو حيض قطعا طال زمنه او قصر فيما حكم بها حيضا قوله فيما حكم بها حيضا
صوابه اذ الحكم بكونها حيضا وانهم قوله بيان غير المتخلل دم فساد كان ينقطع يوما ويوما الى تمام الثالث
عشر ويعود في السادس عشر فالرابع عشر وتاليه طهر قطعا لان النقا فيهما لم يتعقبه دم في الخمسة عشر قوله ثم ينقطع ثم
فقط احترز به عما لو استمر التقطع يوما وليلة دما اسود ومثلها احمر الى اخر الشهر لانها فاقدة لشرط تمييز وهو ان
لا يجاوز الدم القوي خمسة عشر فلا تكون مميزة في الحكم وان كانت صورتها صورة مميزة قوله بصفة اي واحدة او
صفتين وفقدت شرط تمييز قوله المراد السابق اي من يوم وليلة لمبتداة غير مميزة وعادة لمعتادة وتمييزها قوله
او الثاني ان لم يبلغها الاول يرجع اليه المراد قايله اذ ما دل عليه ظاهره غير صحيح فقد صرحوا انه لا يشترط بلوغ
كل مرة من مرات الدم اقله في بحث اليوم والليلة من اول الدم سوا بلغ اقله ام لا قوله ولو تقطع الدم باقل من
يوم وليلة كله الخ ليس هذا خاصا بهذا القسم بل لا بد في ساير اقسام التقطع ان لا ينقص مجموع الدما في الخمسة عشر
عن يوم وليلة كما علم مما مر والا فالكل دم فساد قوله ومثلها اي في الحيض ولا الطهر فان معتادة اليوم والليلة
حيضا قد يكون طهرها تسعة وعشرين او اقل او اكثر واعلم ان من عادتها يوم وليلة لو رات في شهر يوما دما
وليلة نقا وهكذا حتى جاوز الخمسة عشر لم يكن لها حيض والا لزم كون حيضها اقل من اقل الحيض او اكثر من مردها
او كون النقا الذي لم يحتوش بدمي الحيض حيضا وكل ذلك ممتنع قوله في غير ذلك اولى لا زيد منه كذا اي اليوم والليلة
قوله وانما لم يقع في شي منها الخ الاوضح قول غيره وتثبت انتقال العادة بمرة واما طهرها الى الحيضة الاخرى فان
انطبق الدم في المستقبل على اول الدور فظاهر انه ابتدا الحيض منه وان اختلفت جعل اول دورها اقرب يوم
الدم الى الدور تقدمت وتاخرت فان استويا تقدما وتاخرا فاول الدور النوبة المتاخرة قوله فرابها ثم رات
ستا اخر المراد فرابها ثم ستا نقا وستا دما الى ان رات ستا اخرى ونقا اول الشهر الثاني قوله فلو كان حيضها   دماء
اي من عادتها الست الاول من الشهر قوله ثم يوما دما ثم يوما دما صوابه ثم يوما دما ثم يوما نقا وكلامه بعده صريح
في ذلك تنبيه اعلم انما ذكره المص في ذات التقطع بالغ في اختصاره بذكر صور منه مبنية على اصول مبسوطة
في المجموع وغيره فلا تطمع في ايضاحه الا بمراجعة اصوله لتبين بها ما فيه ولولا خشية الاطالة لبسطت ذلك على اتم
بسطة في شرح العباب قوله وهي المتحيرة قد اجحف المص في اختصار مسايلها ايضا مع قول المجموع ان مسايلها
هي عويص باب الحيض بل هي معظمه وهي كثيرة الصور والفروع والقواعد والتمهيدات والمسايل المشكلات
وقد غلط الاصحاب بعضهم بعضا في كثير منها واهتموا بها حتى صنف الدارمي فيها مجلدة ضخمة ليس فيها غير
مسئلة المتحيرة وتصويرها وتحقيق اصولها واستدراكات كثيرة استدركها هو على الاصحاب وقد كنت
اختصرت مقاصد تلك المجلدة في نحو كراريس وينبغي للناظر فيها ان يعتني بحفظ ضوابطها واصولها
فيسهل عليه بعده جميع ما يراه من صورها انتهى ملخصا وبه يعلم انه كان الاولى للمص بعد ان افرد
هذا الباب بالكتاب ان يعتني بها ويبسط فيها ولو ادنى بسط لما علمت انها معظمه واشكله ومن
ثم سميت متحيرة بكسر الياء لانها حيرت الفقيه في امرها قوله لان هذه اصح الطرق واشهرها وقطع بها منهم

جمع

جمع فالطرق ثلاثة احدها الخ زعم صاحب البيان ان اكثر الاصحاب عليه وليس كما قال كما في المجموع وفيه بعد ذكره هو
ضعيف باتفاق الاصحاب فلا تفريع عليه ولا عمل قوله من اول الشهر الهلالي اي لان المواقيت الشرعية هي
الاهلة وعلل بغير ذلك مما هو مزيف مردود وعلى ان الامام بعد ان علله بذلك قال وهذا القول مزيف لا
اصل له قال الرافعي ومتى اطلقت الشهر في المستحاضة اردنا به ثلاثين يوما سواء كان ابتداوه من اول الهلال
ام لا ونعني به الشهر الهلالي في هذا الموضع على هذا القول قوله الوطي ولو اي وان وصلت لسن الاياس
خلافا لابي شكيل لانه لا ينفي احتمال الحيض الذي الاصل بقاوه قوله والقراة في غير الصلاة اي وان خافت
النسيان لانه يندفع باجرايها على قلبها وبالنظر في المصحف من غير نطق وبه اندفع قول جمع متقدمين
لها القراة خوف النسيان قوله لجماعة الصلاة اي ولفعلها فيه ولو منفردة اخذا من كلام الشاشي كما بينته
في شرح العباب قوله في الاصح ممنوع بل الاصح خلافه كما بينته ثم قوله اي فتقضي صلاة مبهمة لكل ستة
عشر يوما هذا عجيب مع قولهم ان كانت تصلي اول الوقت دائما لزمها لكل خمسة عشر الا صلاة يوم وليلة
فان لم تصل اوله كذلك لزمها لكل خمسة عشر صلوات يومين وليلتين ووجه ذلك بما هو مشهور قوله اول
دمها اي اول حيضها قوله ومن عرفت قدرها وجهلت وقتها بالكلية ينافيه قوله عقب مكثت من اول
الدم قدر العادة لانها اذا عرفت اول الدم اي الحيض لم تجهل الوقت بل تكون حافظة للقدر والوقت فلا تكون
من اقسام المتحيرة والموافق لقوله وجهلت وقتها بالكلية انه اراد باول الدم معرفتها باول طروقه من غير ان
يعرف انه حيض ولكن يلزم عليه فساد الحكم الذي رتبه على ذلك اي في لم تجهل الوقت بالكلية والذي في
المجموع وغيره هنا اذا ذكرت القدر دون الوقت فما تيقنته من حيض فله حكمه او طهر فله حكم الاستحاضة
وما شكت فيه يكون كالمتحيرة فتجعل في العبادات كطاهر وفي نحو الاستمتاع كحايض وانما يخرج عن
التحير المطلق بحفظ قدر الدور واوله فان قالت كان حيضي اكثره واضللته في دوري ولم تعرف غير هذا او كان
حيضي اكثره واول دوري يوم كذا ولم تعرف قدر دورها فهي فيه متحيرة ونازع القونوي في الثالثة بامتناع
احتمال الانقطاع فيها قبل مضي قدر الحيض من ابتدائها عقبيه او قالت كان حيضي خمسة من كل ثلاثين ولم تعرف
ابتداء ولا انتهاء ولا في اي وقت من الشهر فمتحيرة كذلك لا في الصيام عن تفصيل فيه فان ذكرت قدر الدور واوله
فقد يحصل بيقين حيض وبيقين طهر وشك يحتمل الانقطاع وشك لا يحتمله وقد لا يحصل لها يقينهما وقد يحصل بيقين
طهر الحيض ويستحيل عكسه وبسط ذلك في المطولات اذا تقرر ذلك فقول المولف فان لم تدر الخ فيه نظر وصريح
كلامهم انها في كل ذلك كالمتحيرة لما تقرر انها لا تخرج عن التحير المطلق الا ان عرفت قدر الدور واوله واما معرفة
مطلق اول الدم من غير معرفة انه حيض وقدر العادة فلا يفيدها شيا فان قلت هل يمكن ان يقيدها على
ما مر عن القونوي قلت لا لان كلام القونوي فيما اذا عرفت اول دورها وقدر حيضها وجهلت قدر الدور
وما ذكره المولف ليس فيه بقسميه الا معرفة قدر العادة وهذا لا يفيدها خروجا عن التحير المطلق في زمن من الازمنة
لان زمن يمر عليها يحتمل الحيض والطهر والانقطاع ولا نظر لحفظها قدر العادة فان الفرض انها جهلت وقتها فتامل
ذلك لتعلم في كلام المص قوله ويزيد بتحريم الصلاة هذا سهو لان تحريمها داخل فيما يحرم على المحدث والجنب قوله
وقراة القران هو سهو ايضا لانه داخل فيما يحرم على الجنب قوله وعبور المسجد الخ لا يختص بها بل كل نجاسة يخشى
تلويثه كذلك قوله نظر عورتها الاشبه كما اقتضاه تعبيره كلام النووي في الروضة وغيرها الاستمتاع بخلاف

التعبير بالمباشرة الواقع في عبارة جماعة كالتحقيق وغيره فانه يخرج النظر مطلقا فيحل ويدخل اللمس مطلقا فيحرم وعلى
العبارة الاولى لا يحرم اللمس كالنظر الا بشهوة وهو الاوجه لان العلة ان ذلك ربما يودي الى الوطي المحرم اجماعا وانما
يحصل ذلك عند الشهوة وفي ذلك مزيد بسطة في شرح الارشاد وغيره قوله وفيه نظر الى آخره عبارته في شرح الارشاد
وبحث الاسنوي ان تمتعها بما بين سرته وركبته وح فالفرق ان تمتعه هو بما عكسه واعترضه كثيرون بانه ليس
فيه دم حتى يلحقها عنها لذكره هو غايته انه استمتاع بكفها وهو جائز وغيره ذلك مما هو مفرع عليه وفي الكل نظر اذ
الدم ليس له مدخل في علة حرمة تمتعه بما بين سرتها وركبتها وانما علته ما مر ثم نظر فيه بانه خلاف كلامهم
لانهم اباحوا التمتع بذكره في كفها مثلا ويلزم مثل ذلك عنها بما بين سرته وركبته وحينئذ فالفرق ان تمتعه هو بما بين
سرتها وركبتها قوي يفضي لدعاية الى الوطي من عكسه فاندفع بذلك ما في الاسعاد تبعا لغيره من الميل الى ما قاله
الاسنوي وايضا فانه يلزم منع التحكم بحل تمتعه بذكره في كفها وحرمة تمتعها بذكره مع انهما سيان في الدعاية للوطي
فالفرق بينهما مع ذلك فيه تحكم انتهى وفي شرح العباب زيادة في هذه والتي قبلها فلا باس بسوق عبارته لما اشتملت
عليه من الفوائد وهي ويحرم الاستمتاع بما بين السرة والركبة ان وقع بلا حايل بينه وبين البشرة لقوله تعالى فاعتزلوا
النساء في المحيض اي الحيض ويحل اتفاقهم ان المراد اول الاية زمنه ومحله وهو الفرج ولخبر ابي داود باسناد جيد
انه صلى الله عليه وسلم سئل عما يحل للرجل من امراته وهي حائض فقال لها ما فوق الازار خص بمفهومه عموم خبر مسلم اصنعوا
كل شي الا النكاح ويحتمل جعله هذا مخصصا لمفهوم ذلك فلا يحرم الا الوطي واختاره الماوردي والروياني والنووي
في عدة من كتبه ونقل عن القديم لكن استحسن في المجموع وجها ثالثا وهو انه ان وثق بترك الوطي لورع او قلة شهوة
جاز والا فلا ووجه الاول انه فيه رعاية الحوط لما صح من قوله صلى الله عليه وسلم من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه
وايضا فدعوى تخصيص الثاني لمفهوم الاول ممنوعة لان منطوق الاول حل ما فوق الازار ومفهومه حرمة ما تحته
الشامل للنكاح ومنطوق الثاني حل ما عدا النكاح ومفهومه حرمة النكاح فلا يستقيم تخصيص مفهوم الاول بمفهوم
الثاني لانه من بعض افراده وذكر بعض افراد العام لا يخصص بخلاف منطوق الثاني بمفهوم الاول اذ هو ليس من افراده
اذ حكمه الحرمة وحكم الثاني الحل فحينئذ منطوقه يخصص بامرين احدهما متصل وهو الاستثناء والثاني منفصل
وهو مفهوم الاول بذلك رجحان دليل المذهب وتعبيره بالاستمتاع الشامل للمس والنظر بشهوة لا بغيرها فيهما
هو ما في الترجيحين والروضة والكفاية وغيرها لكنه عبر في التحقيق والمجموع المباشرة ومقتضاها تحريم اللمس بلا شهوة
دون النظر بشهوة فبينهما عموم وخصوص وجهي قال شيخنا رحمه الله والمتجه ان التحريم منوط بالمباشرة ولو بلا شهوة
بخلاف النظر ولو بشهوة وليس هو اعظم من تقبيلها في وجهها بشهوة انتهى وفيه نظر والاوجه ما ذكرته من ان المدار
على التمتع اذ علة التحريم ان ما بين السرة والركبة اقوى في الافضاء الى الوطي المحرم من غيره ولا يحصل الافضاء الى ذلك
الا مع الشهوة فقوله وليس هو اعظم من تقبيلها في وجهها بشهوة ممنوع بل هو اعظم منه لما مر من خبر من حام حول الحمى
وبحث الاسنوي ان تمتعها بما بين سرته وركبته كعكسه واعترضه عليه كثيرون منهم ابو زرعة بل ما قال قال انه عجيب
عجيب بانه ليس فيه دم حتى يلحق بها فيمنعها لذكره غايته انه استمتاع بكفها وهو جائز قطعا وبانها اذا لمست ذكره فقد استمتع
بها بما فوق سرتها وهو جائز اذ لا فرق بين ان يستمتع باللمس بيده او بسائر بدنه او يلمسها له وبانه كان الصواب في نظم القياس
ان يقول كما منعناه منه بمنعها ان تلمسه به فيجوز ان يلمس بجميع بدنه سائر بدنها الا ما بين سرتها وركبتها ويحرم عليه
تمكينها من لمسه بما منه ما قال شيخنا وفيما اعترض به نظر لا يخفى وكان وجهه ان وجود الدم بالفعل ليس له مدخل في العلة

فبطل

فبطل ما يرفع عليه ومع ذلك الذي يتجه خلاف ما بحثه الاسنوي لا لما ذكروه بل لان العلة كما دل عليه كلامهم انما
هي وجود التمتع في مظنة الدم او محلها وذلك موجود عند تمتعه بما بين سرتها وركبتها بخلاف تمتعها هي
بما بين سرته وركبته فانه ليس فيه لمس مظنة دم ولا محلها فكان الاوجه جوازه وجواز تمكينه لها منه
لانه لا يدعو الى الوقاع كدعاية لمسه هو لما بين سرتها وركبتها ضرورة تميز المحل عن غيره ودعوى ان
العلة هي خشية الوقوع في الجماع المحرم ممنوعة لانه يلزم عليها تحريم التمتع بما فوق السرة اذا خشي منه ذلك وليس
كذلك ثم رايت الشافعي رضي الله عنه نص على ما ذكرته من ان علة تحريم الوطي في الفرج ما به من الاذى
وتحريم غيره خوف ان يصيبه شي منه واستشكله الامام بان تضمخه بالاذى بعد انفصاله غير محرم لم ود
على حايض لا ذي بفرجها بوجه محرم ويجاب عنه بما اشرت اليه من انه ليس المراد الاذى بالفعل بل انه مظنة
له وما نيط بالمظنة لا يضر فيه التخلف في بعض الصور ومعنى قول الامام غير محرم اي تحريم الحيض المقتضي
لكونه كبيرة فاندفع اعتراض ابن الرفعة وغيره عليه بان التضمخ بالنجاسة حرام ولا فرق بين ان نقصد
هي اللمس المحرم او نقصده هو الا انه اذا اصغى لمس شي منه بيده حرم عليها مطلقا واذا اصغته لم يحرم عليه
الا موجب قال الغزالي جماع الحايض يورث علة مولمة للمجامع وجذاما في الولد انتهت عبارة الشرح المذكور
قوله فيه اي الوطي بحيث يحكم بطهرها اي بان كان تحيرها ناسا لا مطلقا قوله على الاصح عبارة المجموع يجوز عندنا
وطي المستحاضة في الزمن المحكوم بانه طهر وان كان الدم جاريا وهذا لا خلاف فيه عندنا ونقله جمع عن اكثر العلما
انتهت فقوله كالمحلي على الاصح لعله اراد حكاية الخلاف العالي قوله لكنها الخ لا تختص هذا بالمتحيرة ولا بالمعتادة
بل كل من رات دما يمكن كونه حيضا يلزمها ان تمسك الى ان يجاوز خمسة عشر قوله صلاته اي الزايد على فرضها قوله
ورجحه النووي وغيره هو المعتمد فقد صححه في التحقيق والروضة ونقله فيهما من ظاهر نص الام ونقله في المجموع
عن العراقيين والخراسانيين وايده بنص الام ولم ينقل الثاني الا عن تصحيح الرافعي وقطع صاحب الحاوي فقط قوله
ثم تحشوه الوجه فتحشوه لانه يجب المبادرة بين الغسل والحشو وبينهما وبين العصب وبين ذلك كله والوضوء وبين
افعال الوضوء وبينه وبين الصلاة قوله اذا لم يتاذ بها الدم ابذاء شديدا لا يحتمل كله والوضوء عادة ولم تكن مفطرة بذ
ما بعده قوله كعقد العصابة اي بها لا مطلقا قوله ويبادر اي المستحاضة والسلس وكان ينبغي ان لا يحرج عما وانما
في الحشو والعصب وغيرها لان حكمها في الكل واحد قوله لم يضر قوله وينويان الخ حكمهما حكم المتيمم
في جميع ما ذكره فيه ويلزمها ايضا تجديد الاحتياط والكل فرض وان لم تزل العصابة عن محلها ولا ظهر الدم بجوانبها ويلزمها
ذلك التجديد ولو احدثت حدثا لخالصا قبل الصلاة ولو زالت العصابة او احكامها لخروج دم او زاد او خرج دم لتقصير
في الحشو بطل الوضوء وكذا لو شفيت لخروج الدم اثنا الوضوء او بعده والا لم يبطل بلا خلاف قوله لا بعد على الاصح هو
ما صححه النووي في اكثر كتبه وفرق بينها وبين التيمم بان حدثها متجدد ونجاستها متزايدة لكن صوب في الروضة
عدم الفرق قوله فصل في النفاس قوله وهذا لفظ اصل الروضة ليس لفظه ولا قريبا منه بل فيه تحريف لانه
صرح بانه دون اقل الطهر من كلام الامام في حكاية هذا الوجه الرابع وليس كذلك وانما الامام اطلق الايام فقيدها في اصل
الروضة بانه يحتمل كان دون اقل الطهر قوله على سقط في نسخة اي لانه نقل فيه في حكاية الرابع ان اوله من الولادة
من خروج الدم والذي في اصل الروضة عكسه ذلك لكن كلاهما حكاه الامام فلا يبعد ان نسخ العزيز في بعضها حكاية
الاول وهو الذي راه حاكيا لنا ليفه المجموع وفي بعضها حكاية الاول وهو الذي راه حاكيا لنا ليف الروضة فلا سقط الا ان كلا

من الوجهين حكاه الامام كما صرح به في المجموع بعد ذلك وصحح انه من الدم لكنه لحالة عنه ثم علل ما فيه هنا مع ما جنها من التخالف
قوله ثم ان رات قبل خمسة عشر يوما من الولادة كما صرح به في المجموع فحذف ذلك من عبارته غير حسن قوله والظاهر الى آخره
سينقله عن البلقيني ثم تعقبه بقوله وليس ببعيد فان كلام البلقيني مردود والشافعي ظاهر وعبارة شرح العباب
مع للمتن او لدوا قبل خروج الولد او قبل اقل الطهر ولو كان الولد علقة او مضغة قال القوابل هي مبدا آدمي او عطف
على ما بعد لو تاخر خروج الدم عن الوضع ثم رآه قبل خمسة عشر يوما فاوله ح من الخروج لا من الولادة كما صححه في التحقيق و
موضع من المجموع ويدل له تعريفه السابق ان الدم الخارج بعد الولادة وقيل منهما وصححه في الروضة كاصلها و
موضع آخر من المجموع وقضية الاول ان زمن النقا لا يحسب من الستين لكن صرح البلقيني بخلافه فقال ابتداء الستين من
الولادة وزمن النقا لا نفاس فيه وان كان محسوبا من الستين ولم ار من حقق هذا انتهى ورد بان حسبان النقا من
الستين من غير جعله نفاسا فيه تدافع بخلاف جعل ابتداها من الدم قوله كما قلنا ابدي مقالة البلقيني والنا بدفيه
لها كما هو ظاهر قوله قدا وكثر الانسا وكثر قوله نعم الخ اي بان لم ترى بعد ولادتها دما الى تمام خمسة عشر ثم رات قويا ثم رات
ضعيفا فلا نفاس وصار انه بعد الخمسة عشر ان وجدت فيه شروط تمييز الحيض على بر والا فهي فاقدة شرط تمييز في الحيض
فتحيض يوما وليلة وتطهر تسعة وعشرين قوله فقياس كون الضعيف طهرا الخ هذا القياس ممنوع والوجه ما ذكره
بعده بقوله وينبغي الخ لكن ما ذكره حسب لان كلامهم هنا صريح فيه فانهم صرحوا بان المميزة اذا لم يجاوز دمها القوي
الستين ترد اليه عملا بالتمييز وصرحوا مع ذكرهم بانه لا حد لاقل الضعيف ثم صرحوا بان الاسود في المثال المذكور هو
النفاس لوجود الشروط التي ذكروها هنا فيه ويلزم من كونه نفاسا ان ما قبله وبعد الولادة ينسحب عليه حكمه لاستحالة
الحكم بالنفاس بعد خمسة عشر يوما فيحكم عليها بانه طهر ولعل هذه الاستحالة فارق نظيره في الحيض فيما لو رات خمسة
حمرة ثم خمسة سوادا ثم حمرة مستمرة من ان الحيض هو الاسود والحمرة الاولى دم فساد اذ لا استحالة في ذلك والقوي
انما يستتبع ما بعده دون ما قبله ويجري هذا الذي ذكرته في نظيره من الامثلة التي ذكرها المؤلف بعد كما لو رات
عقب الولادة عشرين اشقر ثم اربعين او ثلاثين اسود ثم احمر فالاسود هو النفاس واستتبع ما قبله يحكم عليه بحكمه
نظرا لتلك الاستحالة الزايلة وما بعده من الضعيف المجاور طهر فان قلت اي فرق هنا بين الضعيف والنقا
اذ لو رات عقب الولادة نقا خمسة عشر كان ما بعدها حيضا لا نفاسا فلو لم يكن كذلك في الضعيف مع حكمهم باستتباعه
في غير ذلك قلت الفرق بينهما واضح فان النقا فاصل حسي فلذا وجب للسواد الحكم بانه حيض من غير نظر التمييز
ولا لعدمه واما الضعيف فليس كذلك لكونه من جنس ما بعده وفيه صفة تقتضي تقدمه عليه في الحكم على
قول وجهة اولوية فبينهما تعارض فقدمنا اللون مثلا لان دلالته اقوى من مجرد السبق واذا قدم فتارة
يمكن الغا السابق كما قالوه في الحيض وتارة لا يمكن الغاوه لامر خارج هو الاستحالة التي ذكرناها هنا
فوجب اندراجه في القوي والحكم عليه بحكمه للضرورة كما حكمنا على النقا الحقيقي بذلك للضرورة السابقة على المبه
قوله وهو لا يعد فيه كما هو ظاهر لانها فاقدة لشرط التمييز هنا وهو انه يجاوز القوي الستين وح فترد الى مرد
المبتداة غير المميزة قوله قبل خمسة عشر ليس بقيد بل لو رات تسعة وخمسين ضعيفا ثم يوما قويا وجاوزت
كانت غير مميزة كما يصرح به كلامهم ومنه قول المتن الآتي وهي من كان دمها بصفة واحدة او بصفتين ولا خرج
جاوز الستين قوله والمسئلة في الصورة الاولى لم يفقد شرط التمييز فحكمنا عليها بخلافه هنا فانها بمجاوزة
القوي المرئي قبل خمسة عشر او بعدها فقوته وكان الوجه فيهما ما ذكرته من انها ترد الى مرد المبتداة غير

المميزة

المميزة وقوله لا اطلاقهم ان الدم الخ ممنوع اذ لم يطلقوا كذلك بل فصلوا كما ذكرناه فان فرض اطلاق لاحد منهم كذلك وجب
حمله في التفصيل المعلوم المقرر الذي ذكرناه وبهذا اندفع قوله ايضا اخذا من كلامهم فقد تقرر ان كلامهم لا يوخذ منه
ما ذكره الا في المسئلة الاخيرة قوله فلو رات قويا ثم ضعيفا الى آخر ما ذكره في ذلك كله ظاهر معلوم من كلامهم هنا
في الحيض نعم قوله اولا كما رايناه ممنوع لما علمت من الفرق بين السابق على القوي والمتاخر عنه والحاق
بينوع على قياس ما مر في الحيض ان يكون السابق دم فساد ولو لا ما عارضه من الاستحالة السابقة قوله ردت
بعد المجة الى تسع وعشرين طهرا وجهه انه لا بد من طهر بين النفاس والحيض الحاز ان يعتبر طهرها لانه دون خمسة عشر
لعارض الولادة وقد زال ذلك العارض ولا ان يعتبر اقل الطهر لانه لم يسبق لها فتعين ارادة الامر على كونها مبتداة
غير مميزة في النفاس فردت الى طهرها وهي تسعة وعشرون قوله النقا المذكور اي دون خمسة عشر يوما قوله لكن
الجاري على القاعدة هو الاول وهو كما قال ويوشده انه من انقطع دمها لعارض مرض او دواء سنين ثم استحيضت
وحاضت كان ذلك الطهر المتخلل طهرا ترد اليه في الاول كما صرحوا به وقرا في الثاني كما صرحوا به في باب العدة وفقنا الله
لطاعته وجعلنا من اهل النظر اليه في دار كرامته مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
وحسن اولئك رفيقا والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا
وصلى الله وسلم افضل صلاة واكمل سلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وتابعيهم باحسان عدد معلوماتك ومداد
كلماتك كلما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك وذكره الغافلون وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم ما شاء الله لا قوة الا بالله سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين
وسئل رضي الله عنه ونفع به عمن ابتلي بتقطير البول بعد ان يتوضا وليس بسلس في الحقيقة لضعف في المثانة
هل يعفى عن هذا التقطير اولا واذا قلتم لا يعفى عنه في مذهب الشافعي فهل قال احد بالعفو عنه يجوز تقليده او
لا وهل تقطيره في بعض الاوقات مع الغلبة بحد احسها ترطب المحل ناقض او لا فيعفى عنه فاجاب نفع الله به بقوله
ليس المراد بالسلس الذي يجري عليه الاحكام التي ذكرها الفقهاء من قطر بوله مثلا لضعف في المثانة بل من لم يمض عليه
زمن بلا خروج شيء من حين دخول الوقت الى آخره يسع اقل مجزئ من واجب الطهر والصلاة فمن لم يكن له من ذلك
فهو السلس المعروف الذي ذكره الفقهاء وفي التنبيه انه يعفى عن يسير حدث السلس الذي يصيب غير محل الاستنجا
بدن او ثوب واعتمده البلقيني والزركشي سوا خرج قبل الطهارة ام بعدها قالا بل في الكفاية انه يعفى عن قليل
السلس وكثيره وفارق وجوب تجديد العصابة بانها الة لها لا تخاذها غالبا من الخرق البالية فلا مشقة
في تجديدها بخلاف غسل الثوب كل ساعة فانه يقطعه ويبليه وهو بحث لايق بالرخصة واما من يمضي له زمن
كذلك فيلزمه ان يتحرى ذلك الوقت ليوقع الصلاة والطهارة فيه ولا يعفى عن شيء يصيبه نعم مالك قول
مشهور بجواز الافتا والعمل به ان ازالة النجاسة سنة لا واجبة فيجوز تقليده هذا القول لكن بشرط ان يلزم احكام
الطهارة والصلاة على مذهب مالك رضي الله عنه والا كان تقليدا للتلفيق وهو باطل بالاتفاق بل عن بعضهم بالاجماع
وسئل رضي الله عنه ونفع به عن الدم الذي عند الطلق وعند خروج الولد تارة يتصل بدم قبله يبلغ اقل الحيض
وتارة ينقطع عند خروج الولد او بتمامه وتارة يستمر ففي اي حال من هذه الاحوال يكون حيضا وفي اي حال
يكون دم فساد حرروا لنا ذلك فقد حصل فيه تردد ومنازعة نشات من عبارة شرح البهجة وعبارة شرح الروض
ونحوهما فاجاب رضي الله عنه بقوله ما خرج غير متصل بدم محكوم بانه حيض عند الطلق الى تمام خروج الولد

قف على حد السلس

فحينئذ يكون نفاسا وعبارة شرح العباب والدم الخارج مع الولد او حال الطلق دم فساد على الاصح في المجموع وغيره فليس بحيض لانه من آثار الولادة ولان انزعاج البدن بالطلق يدل على ان خروجه لهذه العلة لا للجبلة ولا نفاس لتقدمه على خروج الولد نعم المتصل منه بحيضها المتقدم حيض انتهت وما فيهما من التفصيل يقتضي على المطلق وتعين حمل اطلاقه على احد ذينك الشقين فان قلت ظاهر كلامهم بل صريحه انه لا يكون نفاسا وان اتصل به وحينئذ فما الفرق بين كون اتصاله بدم الحيض يصيره حيضا وبدم النفاس لا يصيره نفاسا قلت فرق واضح بين جعل المتاخر تابعا لما قبله لان تاخره عنه مقتض لتبعيته له دون المتقدم عليه اذ تبعيته لما بعده تقدمه فجعل غير تابع للنفاس وتابعا للحيض وايضا فمفاصل النفاس عما قبله محسوس يدركه كل احد وهو تمام خروج الولد فلم يمكن التبعية معه بخلاف ذلك فان ابتداء الطلق خفي لا يدركه الا المراة فلم يكن فاصلا حقيقيا بين ما خرج عنده وما اتصل به من الحيض قبله فحكمنا على الكل بانه حيض فان قلت ما الفرق بين هذا والدم الخارج بعد خروج عضو مني ولم يخرج دون باقيه فانه حيض بشرطه قلت الفرق انه ثم وجد صارف عن كونه دم جبلة وهو وجود الطلق والولادة فكان دم فساد ولم يوجد ذلك هنا اذ لا طلق هنا ولا ولادة وما يقارن خروج العضو من الوجه من شانه انه خفيف فلا يصلح ان يناط به خروج الجبلة عن قضيتها وسئل رضي الله عنه ونفع به عن امراة عادتها تحيض الخمسة العشرة من الشهر فرات الدم في شهر من الشهور في العشرين الاولى ثم انقطع ولم يعد هل تحيض فيها حيض ام لا فاجاب نفع الله به بقوله اذا راته بعد طهر صحيح حكم عليه وان تقدم على العادة بانه حيض بشرطه سواء بلغ خمسا ام لا وهذا واضح ولعل في السؤال خللا ويدل عليه قوله في العشرين الاولى فان هذا بظاهره غير منتظم والله تعالى اعلم بالصواب

باب الصلوة

وسئل رضي الله عنه عما لو اخر المريض الظهر الى وقت العصر ثم زال المرض افيصلي اداء الظهر فهل يكون ظهره اداء او قضاء فاجاب رضي الله عنه ونفع بعلومه بان الجمع بالمرض لا يجوز على المنقول المعتمد في مذهبنا واختار جمع جوازه وعليه فاذا زال بعد خروج الوقت وقبل فعل التي خرج وقتها صارت قضاء لكنه لا اثم فيه نظير ما لو اخر المسافر الظهر مثلا على نية التاخير حتى خرج وقتها ثم اراد دخول منزله قبل فعلها في السفر فانه يجوز له ذلك على الاوجه كما بينته في حاشية مناسك النووي الكبرى ردا على من زعم خلافه ووجه الجواز ان فعلها في السفر انما يحصل وصف الاداء فقط بخلاف فعلها في الحضر فانه يزيل ذلك الوصف ويجعلها قضاء وهذا لا يقتضي الحرمة لانا وان قلنا انها قضاء لا اثم فيه اذ القضاء الذي فيه الاثم ان يتعمد خروجها عن الوقت لا لعذر وهذا انما تعمد خروجها لعذر السفر فهو نظير ما لو شرع فيها ومد بنحو القراءة حتى خرج وقتها ولم يوقع ركعة فيه فانها تكون مقضية ولا اثم عليه على المعتمد والسفر وان جعل الوقتين بمنزلة الوقت الواحد لكنه بالنسبة لتسمية كل منهما موداة وان وقعت في وقت الاخرى لا بالنسبة لانه يجب ايقاع كل منهما في السفر لان ذلك لا دخل له فالله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه عمن يوخر العصر حتى تكاد الشمس تغرب هل ياثم بتاخير الصلاة من غير عذر ام هو في الوقت ما لم تغرب وهل اذا تكررت منه هذا طول عمره يكون عاصيا ام لا فاجاب نفع الله به بانه يجوز تاخير صلاة العصر عن اول وقتها بشرط ان يوقعها جميعا في الوقت قبل الغروب فان كان المسؤول عنه يفعل ذلك لم ياثم بالتاخير وان لم يكن له عذر ويكون تاركا للافضل وان تكرر منه ذلك لكن ينبغي له تركه فان النبي صلى الله عليه وسلم قال تلك صلاة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى اذا كانت بين قرني الشيطان قام فنقرها اربعا لا يذكر الله فيها الا قليلا رواه مسلم والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله بعلومه ومتع بحياته هل يوجد ضابط صحيح معتمد في معرفة اول وقتي الظهر والعصر

منفصل به وكذلك في معرفة اول كل شهر من السنة الرومية فقد كثرت الضوابط في ذلك وكثر اختلافها فاجاب امدنا الله من مدده وحشر في خير زمرة الضابط الصحيح في ذلك متوقف على تعلم علم الميقات فلا فائدة في ذكره لمن لا يعرفه والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه ونفع في مدته عن قولهم تكره الصلاة في قارعة الطريق فاذا كان بموضع ثم بيت السبيل وهو طريق ايضا فاقيمت فيه جماعة للصلاة فهل هي مكروهة ام لا فان قلتم هي مكروهة فما تعليل الكراهة وقول امام الحرمين الكراهة صالحاعيها الثواب وهل يا شيخ الاسلام يجري ذلك في جميع ما يكره ام بعض الاشياء دون بعض اوضحوا لنا ذلك فاجاب نفعنا الله بحياته ونفعنا بعلومه في الدنيا والاخرة بان محل الكراهة اشتغال القلب بالمارة عن الخشوع او كماله ومن ثم علم ان المدار في الكراهة على ما يشوش الخشوع فلو فرض ان الطريق في البنيان لا مار فيها او في الصحراء فيها مار فكراهة الصلاة في الطريق التي بالصحراء دون التي في البنيان للعلة المذكورة واما اطلاق الكراهة في الثانية دون الاولى فجريا على الغالب وهو ان طريق البنيان لا يخلو عن مار بخلاف طريق الصحراء وبذلك يعلم ايضا انه لا فرق بين كون الطريق التي يغلب فيها المرور في المسجد او خارجه بل كل محل يغلب فيه المرور وان لم يكن طريقا يكره للصلاة فيه حال مرور الناس كمن يصلي في المطاف وقت طواف الناس فيكره له ذلك لاشتغاله بالمارة كالمصلي في الطريق في البنيان ويكره الصلاة فيه حال مرور السيل اذا غلب مروره في ذلك الوقت لاشتغال القلب به اذا امر للخوف منه او لغيره فينتفي الخشوع ايضا ثم الكراهة في الصلاة تارة تكون ذاتية فهذه تنافي انعقاد الصلاة فضلا عن ثوابها كالصلوة في الاوقات المكروهة فانها لا تنعقد حتى على القول بانها مكروهة كراهة تنزيه ومعنى كونها ذاتية ان الكراهة بسببها كونها صلاة وتارة تكون غير ذاتية بان يكون سببها امرا خارجا عن كونها صلاة فهذه لا تنافي الثواب من اصله وانما تنافي كماله فمنها الالتفات في الصلاة لغير حاجة ورفع البصر فيها الى السماء والبصاق في غير المسجد من غير ان يظهر معه حرفان قبالته او عن يمينه ونحو ذلك من كل مكروه في الصلاة لامر خارج عنها ومن ذلك ايضا قول الشافعي رضي الله عنه في الام في اقل الركوع والسجود انه مكروه لان معناه ان الاقتصار عليه مكروه لا ان ذاته مكروهة وكذا قولهم ان صلاة ركعة مكروهة معناه ان الاقتصار عليها مكروه فيثاب عليها وعلى اقل الركوع والسجود لان الكراهة لم تحصل الا من حيث الاقتصار على ذلك وتركه للاكمل لا من حيث الصلاة نعم الصلاة التي لا خشوع فيها مكروهة وظاهر الحديث انه لا يثاب عليها فيجوز ان يختص ذلك بفقد الخشوع لتاكد شانه ومن ثم قال كثيرون انه في جزء من الصلاة شرط فمتى لم يحصل في جزء منها كانت باطلة عندهم ويجوز ان يقال الفائت بفقد الخشوع انما هو ثواب الحضور في الصلاة وتدبر اذكارها وافعالها دون ما عدا ذلك والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه في رجل صلى في مقابر الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم فهل تصح صلاته بلا كراهة لانهم احياء فان كانوا احياء فهل حياتهم كحياتنا فياكلون ويشربون ويلبسون وهل هم مكلفون بالعبادة كالصلاة والصيام والحج لعبادة اخرى فاجاب نفع الله بعلومه وبركته تصح الصلاة بلا كراهة وليس المراد بحياة الانبياء عليهم افضل الصلاة والسلام حياة كحياتنا من كل وجه حتى يقتضي الاحتياج الى الاكل والتكليف بنحو الصلاة والصوم وانما المراد بها انها كحياة الملائكة في عدم احتياجها الى ذلك وان العبادات التي تقع منهم انما هي على وجه التلذذ بخطاب الحق وشهوده في تعالى صور ما عظم شانه لان المشهود في ذلك الاجل والاكمل ثم حفظ الله بان افاض العبادات على اجسامهم وارواحهم الباقية الابدية تخصيصا لهم باتساع مواطن القرب والحاقا لهم باسباغ سوابغ الرضا والمحبة واعلاما لغيرهم بان موائد النعم ومزايا الاكرام لم تزل متنزلة عليهم من غير انقطاع لها عنهم صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه عن كثير الوسوسة هل له ان ياخذ بغالب ظنه في افعاله واقواله في الصلاة والطهارة لتعذر اليقين منه فاجاب فسح الله في مدته لابد في اعداد الصلاة من اليقين واما نحو الفاتحة

فيها فلا يعتبر الشك فيها بعد فراغها وكذا سائر اركانها كما انه لا اثر للشك في غير النية وتكبيرة الاحرام بعد السلام واما الشروط فلا
يشترط تيقنها بل يكفي ظنها ومن ثم جاز لمن تيقن الطهارة وشك في الحدث ان يدخل في الصلاة ولا نظر للشك عملا باصل
استصحاب الطهارة واما الوضوء فان الشك في بعض اركانه بعد فراغه لم يوثر وقبل فراغه اثر ويكتفي في غسل نحو الوجه بظن
عموم الماء له ولا يشترط تيقن ذلك وقياس ما مر في الفاتحة ان شك في استيعابه قبل فراغ غسله اثر او بعد فراغ غسله لم يوثر
وان لم يكن فرغ من وضوئه والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل ما الحكمة في جعل الصلوات المكتوبات مثنى وثلاث
ورباع وجعل المثنى في وقتها وغيرها في وقتها فاجاب بقوله يمكن ان يقال من الحكم في جعل الصبح ركعتين في وقتها المعروف
انه لما كان عقب الاستيقاظ من النوم وذلك وقت يغلب فيه التكاسل او عدم النشاط ناسب ان يخفف في وظيفته بجعلها
اقل الفروض عددا وايضا فالانسان في هذا الوقت لا يسبق من اول نهاره وهو الفجر الثاني الى الدخول في الصلاة كبير
فرطات ونزوات حتى يحتاج الى كثير عمل يتدارك به ما مر وانما لم يجعل واحدة لان التعدد مقصود كما ياتي والوتر ليس بعدد
وانما هو مبدا او فصل اليه مبنيه لم يرتقي الى مرتبة اقل العدد وايضا فالتعبد بالركعة الواحدة في غير الوتر غير معتادة ولا
مالوف حتى عند ذوي البطالات والتكاسل عن العبادات فلم يجعل الصبح ركعة بل لا بد من ركعتين لان في كل ركعة مجلاة للقلب
وطهارة السر ما لا يخفى فناسب طلب تكرار ذلك اول النهار اشعارا بانه لا بد في هذا الامر من التطهير من التكرار ولو باقل
مراتبه وهو الاثنان فاتضحت حكمة كونها ركعتين فان قلت ينافي ذلك قول الائمة اخذا من السنة ان الافضل في
الصبح للمنفرد وامام المحصورين بشرط تطويلها على سائر الخمس وما ذكرته لا ينافي ذلك قلت كلا لما اقرر ان الامر في
حكمة الوجوب وهذا التطويل امر مندوب ومحله التنزل فالتطويل صفة تابعة وهي يغتفر فيها ما لا يغتفر في
المقصود بالذات فهذا السؤال وهو عدد الركعات على ان الحكمة ظاهرة وهي ان القلب لم يتم شغله بشيء لانه الى الآن خلو
من سائر الاشغال لما علمت من قرب العهد بين يقظة من النوم وبين دخوله في الصلاة فهو في هذا الزمن لم يعاين من
الاشغال ما يشغل قلبه عما يوجهه اليه فكانت القابلية فيه هنا الى التطويل متوفرة بخلافه فيما بعد ذلك من بقية الصلوات
فانه عاني الاشغال وباشرها وارتبك فيها فلم يتم له من التفرغ ما يتم له في الصبح فلذلك لم يطلب منه تطويل غير الصبح
مثل ما طلب منه تطويلها ومن ثم الحكمة في جعل الظهر اربعا في وقتها المخصوص انها بعد مضي نحو نصف النهار المبتدا
اوله بركعتين للحكمة السابقة فضوعفت باقل مراتب التضعيف وهو مرة ليكون ذلك مكفرا لما وقع من الهفوات والخطايا
من انقضاء الصبح الى الشروع في الظهر ولم يضاعف اكثر من ذلك اشارة الى مبنى هذا الدين على السهولة واليسر ما امكن
فحيث امكن الاكتفاء فيه بمرتبة لم ينتقل عنها الى اشق منها وقد علم الاكتفاء بتضعيف اثنتين مرة حتى تصير اربعا لان هذه
كافية فيما قصدت الصلاة له من تكفير الزلات تارة ورفع الدرجات اخرى وايضا فالصبح اول ربع النهار
الاول والظهر اخر ربع الثاني تقريبا فناسب ان يكون الظهر ضعف عدد الصبح لانها خاتمة ربعي النهار
فتكرر فيها الربع مرتين وقد علمت ان الربع الاول ابتدي بركعتين فليختم الربع الثاني باربع نظرا الى اشتمال
هذا الختم على ذينك الربعين تقديرا واخرت الظهر الى هذا الوقت لتقع خاتمة هذا النصف الاول من النهار
والخواتيم يحتاط لها لان بها قوام الاشياء وعليها مدار حقيقتها وزيد في عددها ضعف ما به الابتداء
الاشارة لهذا الاعتنا بالخاتمة ولم يجعل خاتمة ربع النهار الاول واجب اكتفاء بوقوع ابتدائه به مع تمام
التفرغ والاقبال فكان لتميزه بذلك على ما عداه قائما مقام خاتمة هذا الربع على ان الشارع جعل له خاتمة
لكن مندوبة وهي الضحى فان وقتها المختار اذا مضى ربع النهار حتى لا يخلو اختتام كل ربع من النهار عن صلاة
لكن قد علمت الفرق بين هذا الربع والربع الثاني والربع الثالث فان كلا منهما ختم بصلاة واجبة اذ الظهر اخر

الربع

الربع الثاني والعصر اخر الربع الثالث ومما يوضح هذا ان العصر لما كانت الوسطى وكان فيها من الفضائل
ما يفوق الصبح كانت مثلها في ان مثلها لا ابتدا بها اول ربع مغنية عن ان يحتاج لخاتمة الا ترى ان
الربع الاول لما ابتدي بالصبح لم يحتج الى خاتمة فكذلك الربع الاخير لما ابتدي بالعصر لم يحتج الى خاتمة ولما
زادت الصبح عن العصر في الفضل ندب لربعها خاتمة وهي الضحى بخلاف العصر فانه لم يندب لربعها خاتمة
اشعارا بانها غنية عن احتياج الى جبر غيرها لما ابتدات به تشكل نهيه فيه اشعار بهذا الاستغنا لحرمة
الصلاة التي لا سبب لها بعدها الى اخر ربعها اشارة الى ان الكامل قد يمنع الناقص من الاجتماع معه
في مرتبة مطلقا بخلاف غير الكامل فان الناقص قد يجتمع به وقد يمنع من الاجتماع به وبهذا ظهرت الحكمة
في ابتداء وقت الكراهة من فعل العصر الى دخول وقت الصلاة الواجبة التي تليها وهي المغرب ولم يمتد في
الصبح الى دخول وقت الصلاة التي تليها وهي الظهر بل انقضى وقت الكراهة بارتفاع الشمس كرمح وشرع
فيما بعد ذلك التطوع بالضحى جبرا لما عساه لم يجبر بالصبح لانها ناقصة بالنسبة للعصر بنا على ان الوسطى
التي هي افضل الصلوات انما هي العصر وهو الذي صرحت به السنة الصحيحة فتامل ذلك ومن ثم الحكمة في جعل العصر
اربعا ايضا انها اخر نحو الربع الثالث كما تقرر وهي بالحقيقة خاتمة النهار فهي مشتملة ايضا على ربعيه الباقيين
فناسب ان تكون اربعا كالظهر لما تقرر فيها انها مشتملة على ربعيها الاولين باعتبار السابق فكذلك العصر لما
اشتملت على ربعيه الاخيرين باعتبار المذكور لحقت بالظهر في العدد لاستوائهما في ذلك الاشتمال وانما لم يشرع بعد
العصر صلاة لما علم من حرمة او كراهة الصلاة بعدها حذرا من التشبه بعباد الشمس في سجودهم لها عند غروبها
كطلوعها فاتضح بما قررته ان كل ربع من النهار مقابلة ركعتين وان العصر اخر النهار وانها مشتملة على ربعيه
الاخير حقيقة واتضح كونها الوسطى لان فيها هذا الاشتمال الحقيقي عن الظهر والصبح وايضا فوقتها بالاوقات امتلا القلب
بالاغيار ومعاناة المشاق والاشتغال او ورطات الاوهام والخواطر فاحتيج الى ما هو ابلغ في تطهير ذلك وازالته
وتكفير نقائصه ولا يتم ذلك الا ان كانت تلك الالة المزيلة لذلك والحمل الا لان لحدها واقطعها فيفضل الله
تعالى وله الفضل والمنة وجعل العصر كذلك لتصلح مزيلة لما وقع من اول النهار الى اخره من ذلك الاشتغال الكلي
المحتاج الى ابلغ مطهر والحمد وبهذا اتضح كون الوسطى ليست من الصلوات الليلية لان الليل ليس فيه ذلك الاشتغال
وانما هو محل راحة وتخل عن العنا ومن ثم خص باوقات التجلي والقرب وشهود جمال الحق وانعامه الذي
تفضل به على خواصه فيه فهو وقت تحل بالكمالات الناشية من ذلك القرب الاعظم بخلاف النهار فانه وقت تخلل
عن ذلك العنا الترق والارتباك بحضرة الاغيار المانعة لمستجلي انوار الشهود فاحتيج فيه الى مزيل لذلك فشرعت
الوسطى فيه ليتكمل بتلك الازالة وكانت العصر لانها الاحق بتلك الازالة من غيرها من بقيت الصلوات النهارية
لما قررته واوضحته وايضا فليس في التكليف بالصلاة في الليل مشقة التكليف بها في النهار الذي هو محل
الاشتغال واللهو وعروض ما يضاد العبادة والشرع فيها على الوجه الاكمل من تتابع الاغيار والوقوع في
مهامه الاخطار فكان في الاتيان بالعصر مع ذلك الذي يكثر في وقتها كثرة لا يوجد مثلها في وقتي الظهر
والصبح من اظهار الطاعة وعدم تاثير القواطع فيه ما ليس في غيرها وبهذا ظهر ايضا حكمة كون الصلوات
النهارية اكثر من الصلوات الليلية لما علمت من ان الامتحان والمشقة في تلك اكثر واظهر فطلب من المكلف ان يكون
ما فرض عليه بالنهار اكثر منه بالليل ليعظم اجره ويظهر طوعه ويظهر سره ويخرج عن مالوفاته وقواطعه وعاداته

ثم لما انقضى النهار افتتح الليل بثلاث بزيادة ركعة على ما افتتح به النهار اشارة لما مر ان الليل هو محل التجلي الاعظم
والقرب الاكمل الاتم فناسب ان يشار الى تميزه على النهار بذلك بادي ما يحصل به التميز وهو ركعة ولم يزد عليها
لما تقرر ان مبنى هذا الذي على السهولة واليسر ما امكن وانه حيث امكن الاكتفا فيه لم يتجاوز الى اشق منهما
فاتضح حكمة كون المغرب ثلاثا ثم لما كانت النفس مجبولة على حب النوم ومطبوعة على انه لا بد لها منه
خفف عنها بعض التخفيف فسومحت في تركعتين الليل بلا مقابل وجعل لها وقت العشا وجعلت ربعا لتكون
مقابل ربعين من الليل واما المغرب فانها مقابلة لربعه وثمنه لما تقرر في فروض النهار ان كل ربع منه مقابل
بركعتين فلذلك الليل لكن مع المسامحة بثمنه فانه لما يقابل بشي لما علمت ولتميز النهار بكاو صحته فيما سبق
لم يجعل ما افتتح به مقابلا بشي منه في الحقيقة لما مر ان الظهر مقابل لربعيه الاولين والعصر مقابل لربعيه
الاخيرين واما الصبح فهو بالحقيقة صدقة وهي لقطع تلك المفاوز والمشاق التكليفية النهارية التي
هي اشق وابلغ من التكليفات الليلية اذ النفس تسمح ان تقوم ليله ولا تسمح ان تترك عن امر دنياها ما يعادل
فلسا ومن ثم ورد في صفة الابدال ان الله بهم يحيي وبهم يميت وبهم يغيث العباد والبلاد وانهم لم ينالوا
ذلك بكثير صلاة ولا صيام وانما نالوه بالسخا والنصيحة للمسلمين فعلمنا ان السخا اعظم واشق على النفوس
من صيام النهار وقيام الليل فلذلك احتاجت التكليفات النهارية الى مهي يعود عليها بالاعانة والتسهيل
وهو افتتاحها بركعتي الصبح ولم يحتج التكليفات الليلية الى ذلك فكان ما افتتحت به محسوبا منها مقابلا
لربع الليل وثمنه وهذا الاينافي ما قدمته في حكمة كونها ثلاثا من الاشارة الى ان الليل هو محل التجلي
والقرب لان هذه الاشارة ليست عامة لكل احد بل خاصة بمن لم يقتصر على واجبه للغرب والعشا بل التي بهما في
وقتهما وضم اليهما التطوع والتقرب الى الله تعالى بقيام ما تيسر له من الليل ولا شك ان من اتى بواجبات النهار
والليل وضم اليهما ذلك لا بد ان يشار له الى تميزه على من لم يضم لتلك الواجبات شيا وذلك التميز يحصل بتمييز من
تلك الزيادة وهو الليل فهو متميز على النهار من هذه الجهة المشيرة الى ما اختص به من ذلك التجلي الاقدس والقرب
الانزه الانفس وكونه محلا لذلك لا يقتضي ان واجبه افضل من واجبات النهار لما قدمته من ان المخالفة لذلك وقد
يكون في المفضول مزيد مزايا لا توجد في الفاضل والحاصل ان الليل متميز من حيث انه محل النوافل التي لا يزال العبد
يتقرب بها الى الله تعالى حتى يصير محبوبا له سمعا وبصرا ويدا ورجلا كناية عن مزيد القرب والتولي وتمام
الخلافة والاستنابة ونهاية المحبة والعناية بامورها ولحوالها وحفظها عن الاغيار والاخطار وانه صار عند
الله تعالى بمنزلة عظيمة لو اريد التعبير عن كنهها لم يمكن في العادة ان يعبر عنه الا بنحو تلك العبارات فهي
من الكناية او مجاز التمثيل او غيرهما كما لا يخفى على من مارس فنون البلاغة واساليب الفصاحة وليس في ذلك شبه
حلول ولا اتحاد باعتبار معناها المتعارف فيما بين اهل الظاهر تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا
كبيرا وهذا ما يسره للعبد الضعيف الحقير مع انه لم ار من تكلم بشي منه وفوق كل ذي علم عليم والله تعالى
المتوسل بحبيبه محمد صلى الله عليه وسلم ان يسبل على ذيل ستره وان يمنحني من خزاين كرمه وجوده وفضله
ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وان يعصمني من كل زلة وفتنة ومحنة الى ان القاه وهو
راض علي وان يكفيني ما اهمني وما لا اهتم له من امور الدنيا والاخرة انه ولي ذلك والقادر عليه لا رب غيره
ولا مامول الا خيره لا اله الا هو عليه توكلت واليه انيب ثم بلغني ان الحكيم تكلم على شي من ذلك وتطلبته فلم ار

سبحانه وهو

فان كان

فان كان موافقا فذاك والا فالمخالفة فيه لكن لا تاثير لها لان حكم الموجودات متعددة لا نهاية لها والله يمنح الله كل
من اهله الكلام فيها بحسب استعداده وقوته والحمد لله رب العالمين **وسئل** رضي الله عنه عمن اشتبه عليه
الوقت يجوز ان يعتمد على صياح الديك المجرب ويشكل عليه قول الرافعي لا يجوز اعتماد اذان المؤذن الثقة
يوم الغيم مع ان هذا اولى من الديك فما وجهه **فاجاب** بقوله وجهه ان المؤذن المذكور مجتهد والمجتهد
لا يقلد مجتهدا وليس هذا المعنى موجودا في مسئلة الديك لان صياحه مجرد علامة والمجتهد انما هو السامع
جاز له اعتمادها كالورد ونحوه **وسئل** رضي الله عنه بما صورته لمن اشتبه عليه الوقت الاجتهاد وان امكنه
اليقين بان يخرج فيرى الشمس مثلا وهو مشكل فقد فرقوا بين جواز الاجتهاد في المياه وامتناعه في القبلة
حيث قدر على اليقين في كل بان اليقين في القبلة حاصل في محل الاجتهاد بخلافه في الماء فهل امتنع الاجتهاد
في الوقت ايضا كالقبلة لان اليقين ايضا في محل الاجتهاد **فاجاب** بقوله قد يفرق بين الاجتهاد في الوقت والاجتهاد
في القبلة بان الامارات المحصلة للظن بدخول الوقت اقوى من امارات القبلة فكان الظن في الوقت قوي
فالحق باليقين لقوته ولم يلحق في القبلة باليقين لضعفه **وسئل** فسح الله في مدته هل يعتبر اختلاف المطالع
في الصلوة كالصوم **فاجاب** بقوله قال في الخادم اذا قلنا بالعبرة باختلاف المطالع في الصوم فهل يعتبر في
الصلاة حتى اذا غربت عليه الشمس في بلده وكان صاحب خطوه في مطلع اخر لم تغرب فيه بعد هل صلاة المغرب
في البلد الاول لم يلزمه اعادتها كالصوم ام لا لان الصلاة تتكرر بخلاف الصوم وبالقياس على الصبي اذا
صلى اول الوقت ثم بلغ في اثنائه فانه لا يجب عليه فعل الصلاة وان وجب عليه بالبلوغ لان صلاته قبله قد اسقطت
الفرض فكذلك هذا هو الاقرب لانه اذا سقط الفرض بالفعل فلان يسقط بالغروب اولى انتهى وما رجحه صحيح ويفرق
بينه وبين الصوم ايضا بان الذي وجب في الصوم انما هو مجرد الامساك موافقة لاهل ذلك المحل وليس بصوم
حقيقي ومثل هذا الامساك قد عهد وجوبه في الصوم في نحو من اصبح وقد نسي النية بخلاف الصلاة فانه لم
يعهد فيها مثل ذلك **وسئل** نفع الله به عمن ولد اصم اعمى اخرس فهل تجب عليه الصلاة **فاجاب** بقوله صرح ابن
العماد بانها لا تجب عليه كمن لم تبلغه الدعوة وهو ظاهر موافق لما عليه ائمتنا وغيرهم انه لا تكليف الا بعد علم بحيث
انتفى عنه هذا العلم بالشرع من اصله فهو غير مكلف بالصلاة وغيرها **باب الاذان مسئلة وسئل**
رضي الله عنه هل نص احد على استحباب الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم اول الاقامة **فاجاب**
نفع الله بعلومه وبركته لم ار من قال بندب الصلاة والسلام اول الاقامة وانما الذي ذكره ائمتنا انهما سنتان
عقب الاقامة كالاذان ثم بعدهما اللهم رب هذه الدعوة التامة الخ وعن الحسن البصري قال من قال مثل ما يقول
المؤذن فاذا قال المؤذن قد قامت الصلاة قال اللهم رب هذه الدعوة الصادقة والصلاة القائمة صل على محمد عبدك
ورسولك وابلغه درجة الوسيلة في الجنة دخل في شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم او نالته شفاعة محمد صلى الله عليه
وسلم رواه الحسن ابن عرفة والنميري وعن يوسف ابن اسباط قال بلغني ان الرجل اذا اقيمت الصلاة فلم يقل اللهم
رب هذه الدعوة المستجيبة المستجاب لها صل على محمد وآل محمد وزوجنا من الحور العين قلن حور العين ما كان ازهدك
فينا رواه الدينوري في المجالسة والنميري والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **وسئل** رضي الله عنه جماعة
مقيمين ببعض القرى يقيمون الصلوات الخمس في مسجدها ويؤذن بعضهم قبيل الفجر بساعة مثلا مع العلم ان الاذان
في الوقت المعروف من الليل فهل يجزي وكذلك الاذان الثاني عند ان يطلع الفجر افضل واذا ادى الحد للجماعة في وسط

المسجد هل يحصل له الفضيلة ام لابد من اعلام اهل القرية مع انهم لو سمعوه ما حضر احد غير الذين اجتمعوا قبيل الصبح
واذا اذن في وسط المسجد عند اجتماع الجماعة يجزيه او لابد من الخروج الى باب المسجد كما ورد ان بلالا كان يؤذن
عند باب المسجد وهل يحصل الفضيلة للاول والاخر جميعا ام لا **فاجاب** فسح الله في مدته بقوله يجزيه الاقتصار
على الاذان الذي قبل الفجر ومرة بعده فان اقتصر على مرة فالافضل بعد الفجر واذا اذن في وسط المسجد فان كان
يحتسبه لا يؤذن لنفسه او للمقيمين في المسجد فقط كفاه اسماع نفسه في الاولى واسماع الحاضرين في الثانية واما
اذا كان يؤذن لاهل البلد فلا بد ان يؤذن في محل مرتفع بصوت عال بحيث يسمع الاذان من يصغي اليه من اهل البلد
سواء كانوا لو سمعوه لحضروا ام لا والذي عن بلال وغيره من مؤذني نبيه صلى الله عليه وسلم ان من اراد منهم الاذان لاسماع
الناس كان يؤذن على موضع عال والله سبحانه وتعالى اعلم **وسئل** نفع الله بعلومه عما لو سمع بعض الاذان هل
يجب والاذان قلتم نعم فاذا سمع من اخره فهل يجيبه ثم يعيد جواب ما مضى ثم يدعو او يبتدي الجواب من اوله حتى يتمه
ثم يدعو وكيف الحكم في ذلك واذا سمع المتوضي الاذان فهل يستحب له الاجابة ح او لا وان قلتم لا فهل على القول باستحباب
دعاء الاعضاء اولا وهل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الاذان محمد رسول الله او لا وهل ينهى عنه وعن الصلاة
على النبي صلى الله عليه وسلم قبل الاذان او لا **فاجاب** بقوله عبارته في شرح العباب قال الزركشي وغيره ولو سمع
بعضه اجاب فيه وفيما لا يسمعه تبعا فيما يظهر واقتضاه كلام المجموع قال الزركشي ويشهد له ما ذكروه في اجابته في
الترجيع اذا لم يسمعه انتهت وظاهر عطفهم بالواو في قولهم اجاب فيه وفيما لا يسمعه انه يخير بين ان يجيب فيما سمعه
اخرا ثم يعيد جواب ما مضى ثم يدعو وان يجيبه فيما لم يسمعه من اوله ثم يتمه فتحصل السنة بكل من هذين وظاهر
قولهم تبعا ان الاول الحكم ويؤيده قولهم الاولى ان لا يشتغل حال الاجابة بشيء ولا شك انه اذا سمع من حي على الفلاح
مثلا ثم اجاب ما قبلها ح كان مشتغلا عن اجابة ما يسمعه بغيره وقد علمت انه خلاف الافضل خلافا لما اذا اشتغل
باجابة ما يسمعه الى ان فرغ ثم اجاب ما لم يسمعه فانه لم يخالف الكلام ح **فالحاصل** انه مخير وان الافضل انه يجيب ما
سمعه فاذا فرغ اجاب ما لم يسمعه ثم صلى على النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال اللهم رب هذه الدعوة التامة الخ وافتى
البلقيني فيمن وافق فراغ وضوئه فراغ المؤذن بانه ياتي بذكر الوضوء لانه للعبادة التي فرغ منها ثم بذكر الاذان قال
وحسن ان ياتي بشهادتي الوضوء ثم بدعاء الاذان لتعلقه بالنبي صلى الله عليه وسلم ثم الدعاء لنفسه انتهى وما ذكره فيما بعد
فراغهما كاملا ولم يتعرض للاجابة حال الوضوء وظاهره انه يقطع الوضوء ويجيب الى ان يفرغ ثم يكمل وضوءه قياسا على
ما قالوه في الطواف من ان السنة للطائف كالتالي والمدرس قطع ما هو فيه للاجابة لانه لا يفوت والاجابة تفوت ووجه قياس
الوضوء على الطواف ان كلا له اذكار في اثنائه بناء على ندب دعاء الاعضاء في الوضوء وبه اخذ المعروف والراجح عدم ندبه
لان احاديثه لا تخلو عن كذاب او متهم بالكذب والحديث الضعيف اذا اشتد ضعفه لا يعمل به ولو في فضائل الاعمال كما
بينت ذلك كله في شرح العباب والارشاد فاذا كان الطواف المتفق على ندب ذكره يسن له قطعه الى فراغ الاجابة فاولى
الوضوء فانه يقطعه فهل يراعي ذكره على القول بندبه ويقدمه على الاجابة او يراعيها فيقدمها كل محتمل لكن الاوجه
الثاني لانها اكد للاتفاق على ندبها بخلاف اذكار اعضاء الوضوء فان **قلت** قضية تعليل البلقيني السابق بان ذكر
الوضوء للعبادة التي فرغ منها تقديم ذكر اعضاء وضوئه على الاجابة **قلت** ليس قضيته ذلك لو صح الفرق فان
الذكر عقب الوضوء متفق عليه كالذكر عقب الاذان فاذا تعارضا قدم ما هو للعبادة التي فرغ منها لانه يعود عليها
بكمال اخر عقب فراغها وهو الحمل ما لو فصل بينهما فاصل واما ذكر الاذان فليس فيها هذه المزية فلذا اخره الى الفراغ من
ذكر

ذكر الوضوء **واما** ذكر اعضاء الوضوء فمختلف في ندبه والراجح عدم ندبه كما تقرر فاذا تعارض هو والاجابة قدمها
عليه كما تقرر **واما** الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الاذان والاقامة فانهما مندوبان
كما صرح به اصحابنا **ومما** جاء في ذلك خبر مسلم والاربعة الا ابن ماجة انه صلى الله عليه وسلم قال اذا سمعتم المؤذن
فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي فانه من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشرا ثم سلوا الله تعالى لي الوسيلة
فانها منزلة في الجنة لا تنبغي الا لعبد من عباد الله تعالى وارجو ان اكون هو انا فمن سال الله لي الوسيلة
حلت له الشفاعة **وفي** رواية من سالها لي حلت له شفاعتي يوم القيمة **وخبر** احمد والطبراني وغيرهما
من قال حين ينادي المنادي اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة صل على محمد وارض عنه رضى
لا سخط بعده استجاب الله دعوته **وفي** رواية فيها ابن لهيعة من قال حين يسمع المؤذن اللهم رب هذه الدعوة
التامة والصلاة القائمة صل على محمد عبدك ورسولك واعطه الوسيلة والشفاعة يوم القيمة حلت له شفاعتي
وخبر ابن ابي عاصم انه صلى الله عليه وسلم كان يقول اذا سمع المؤذن يقيم اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة
القائمة صل على محمد واته سؤله يوم القيمة وكان يسمعها من حوله ويحب ان يقولوا مثل ذلك اذا سمعوا المؤذن قال
من قال مثل ذلك اذا سمع المؤذن وجبت له شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم يوم القيمة رواه الطبراني في الدعاء
والكبير والاوسط ولفظه كان صلى الله عليه وسلم اذا سمع النداء قال اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة
صل على محمد عبدك ورسولك واجعلنا في شفاعته يوم القيمة قال صلى الله عليه وسلم من قال هذا عند النداء جعله
الله في شفاعتي يوم القيمة وفيها صدقة السمين لكن له شاهد موقوف على ابي هريرة **وخبر** الطبراني بسند
فيه لين من سمع النداء فقال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد
وبلغه درجة الوسيلة عندك واجعلنا في شفاعته يوم القيمة وجبت له الشفاعة وظاهر قوله صلى الله عليه
وسلم في الخبر الثاني من قال حين ينادي المنادي **وفي** الخبر الثالث من قال حين يسمع المؤذن انه ياتي بالذكر
المذكور حال سماعه الاذان ولا يتقيد بفراغه منه لكن **الحديث** الاول صريح في انه انما ياتي به بعد الفراغ من الاذان
وهو اصح من الثاني والثالث ومقيد وهما مطلقان فوجب تقديمه عليهما ومعنى حلت وجبت كما هو في عدة
روايات مضارعه تحل بكسر الحاء اي استحقت ونزلت به ومضارعه بضمها الا من الحل لانها لم تحرم قبل ذلك والله
اعلم ومعنى على في رواية مسلم حلت عليه **وفي** هذه الاحاديث بشارة عظيمة لقائل ذلك اعظمها انه يموت على الاسلام
لان شفاعته صلى الله عليه وسلم انما تكون للمسلمين من امته صلى الله عليه وسلم على ان هذه شفاعة مخصوصة اذ شفاعته
صلى الله عليه وسلم العامة تشمل امة جميع امته **قيل** ولا ينال هذا الثواب الا من قاله مخلصا مستحضر اجلاله
صلى الله عليه وسلم لا من قصد به مجرد الثواب ونحوه ورده بعض محققي الحافظ بانه تحكم غير مرضي ولو اخرج الغافل
اللاهي لكان اشبه **وفائدة** طلب الوسيلة له صلى الله عليه وسلم مع انه يرجوها ورجاؤه لا يخيب عود ثمرة
ذلك علينا بامتثال ما امرنا به في جهته الكريمة والاعلام ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لاحد من خلقه **وبيانه** صلى الله
عليه وسلم في غاية الخضوع والتواضع لله حيث يساله ويطلب منه طلب العبد المحتاج وكذا يقال في صلاتنا عليه صلى
الله عليه وسلم فانها لهذه الاغراض الجليلة **فتامل** ذلك واعتن بحفظه وتحقيقه **ووردت** احاديث اخر نحو تلك
الاحاديث السابقة ولم نر في شيء منها التعرض للصلاة عليه صلى الله عليه وسلم قبل الاذان ولا الى محمد رسول الله بعد
ولم نر ايضا في كلام ائمتنا تعرضا لذلك ايضا فحينئذ كل واحد من هذين ليس بسنة في محله المذكور فيه فمن اتى بواحد

مطلب في اول من شرع الصلاة والسلام على النبي بعد الاذان

منها فح لكن معتقدا سنيته في ذلك المحل المخصوص نهي عنه ومنع منه لانه تشريع بغير دليل ومن شرع بلا
دليل يزجر عن ذلك وينهى عنه فائدة قد احدث المؤذنون الصلاة والسلام على رسول الله صلى
الله عليه وسلم عقب الاذان للفرائض الخمس الا الصبح والجمعة فانهم يقدمون ذلك فيهما على الاذان والا المغرب فانهم
لا يفعلونه غالبا لضيق وقتها وكان ابتداء حدوث ذلك في ايام السلطان الناصر صلاح الدين ابن ايوب وبامره
في مصر واعمالها وسببه ان الحاكم المخذول لما قتل امر اخته المؤذنين ان يقولوا في حق ولده السلام على
الامام الطاهر ثم استمر السلام على الخلفاء بعده الى ان ابطله صلاح الدين المذكور وجعل بدله الصلاة والسلام
على النبي صلى الله عليه وسلم ونعم ما فعل فجزاه الله خيرا ولقد استفتي مشايخنا وغيرهم في الصلاة والسلام عليه
صلى الله عليه وسلم بعد الاذان على الكيفية التي يفعلها المؤذنون فافتوا بان الاصل سنة والكيفية بدعة وهو
ظاهر كما علم مما قررته من الاحاديث وسئل نفع الله به عن مسجد اقيمت فيه جماعتان مترتبتان باذان
سابق لهما هل يحصل لكل منهما فضيلة الاذان ام لا وهل يتضح ان يقال ينظر الى قصد المؤذن او دخوله في
الجماعة فان قصد الاولى حصلا او صلى معها حصل لها فضيلة الاذان اولا فاجاب بقوله الكلام في ذلك في
مقامين الاول سقوط الطلب المستلزم لسقوط الكراهة المترتبة على ترك الاذان والثاني حصول فضيلة
الاذان فاما بالنظر الى الاول فيكفي اذان واحد عن جميع الجماعات المتكررة في المسجد الواحد واما بالنسبة
الى الثاني فلا يكفي الاذان الواحد الا عن الجماعة التي تليه ومما يصرح بالاول قولهم تحصيل سنة الاذان بظهوره
من نحو بلد صغير او مواضع من كبير بحيث يسمعه من اصغى له من اهل ذلك المحل لينتشر في جميع اهله قال
القمولي وغيره فان اذن واحد في جانب فقط حصلت السنة فيه دون غيره وفي المجموع عن جمع انا اذا قلنا
بفرضيته سقط بفعله لصلاة من الخمس ثم صوب ما اقتضاه كلام الاصحاب من انه لا بد منه لكل صلاة ثم قال
واذا قلنا بانه سنة حصل بما يحصل به اذا قلنا انه فرض وهو ظاهر وان نظر فيه في الخادم فارقا بان الشعار
المفروض يحصل بمرة والاعلام المندوب لا يحصل الا بالخمس فان قلت مقتضى هذا مع ما ياتي في صلاة
الجماعة من انها لو اقيمت بمحل من بلد كبير ولم يظهر الشعار لم يكف في الخروج عن فرض الكفاية ان السنة لا تحصل
هنا في الجانب الذي اذن فيه فقط وقد مر حصولها قلت القصد بظهور الشعار في الجماعة تعددها
بمحل بحيث يسهل حضورها على كل من ارادها اذ لا يتاتى من كل احد وحده بخلاف الاذان فانه مطلوب من كل احد
على حدته لتاتيه منه فلذا حصلت سنته وسقط فرضه عن اهل ذلك الجانب فقط ولم يسقط بالنسبة للجماعة
واستشكل قول النووي انها سنة وفي الجماعة انها فرض كفاية مع انها وسيلة اليها وللوسائل حكم المقاصد
وايضا ما لا يتم الواجب الا به واجب ويرد بمنع كونها وسيلة وعلى التنزل فالجماعة غير متوقفة عليها على
ان هذا انما يتاتى على الضعيف ان الاذان حق للجماعة وسياتي قريبا نظير ذلك ذكرت ذلك في شرح العباب
فان قلت تعبيرهم بحصول سنة الاذان بما تقرر ينافي ما استدللت به عليه من سقوط الطلب فقط قلت
لا ينافيه بل هو على حد قولهم تحصل سنة التحية بفرض او نفل اخر فان المراد بالحصول ثم سقوط الطلب
تارة وحصول الفضيلة الثواب اخرى فكذا هنا بدليل ما ياتي من ندبه لكل احد وان سمع اذان غيره وفي
شرح العباب ايضا بعد قولهم ان الاذان سنة كفاية تحصل بفعل البعض كابتداء السلام وفرع الزركشي على
ان ذلك سنة كفاية كما في الروضة في السير انه لو اذن واحد جمع لم يسن لكل منهم ان يؤذن والظاهر انه مبني

على ما

٦٧

على ما سياتي عن شرح مسلم والا فالقياس ندبه لكل كما ان التحية على الكل سنة كفاية اذا اتى بها احد الكل لا نقول
للبقية لا يسن لكم الاتيان بها وانما الذي يقال لهم كما يصرح به كلامهم سقط عنكم حرج تركها فقط وفرق ظاهر بين العبارتين
انتهت عبارة شرح العباب وفيها كالذي قبلها اوضح شاهد على ما مر من سقوط الطلب باذان واحد عن جميع
الجماعات المتكررة في المسجد الواحد بل والقريب منه بحيث يسمعه المصغي اليه ومما يصرح بالثاني اعني ان الاذان لا
تحصل فضيلته وثوابه الا للجماعة التي تليه قولهم والعبارة لشرح العباب ويشرع الاذان لجماعة ثانية اريد
اقامتها في مسجد او غيره من امكنة الجماعة ولو مطروقا واقيمت فيه جماعة او صلوا فرادى وانصرفوا فيسن حينئذ
الاذان لكن بلا مبالغة في رفع الصوت اي لا يندب له ذلك لئلا يوهم السامعين دخول وقت صلاة اخرى لا سيما في يوم
الغيم وتبع في نفي المبالغة دون اصل الرفع الامام في النهاية كما في الخادم وكذا الاذرعي فانه قال المراد بلا رفع بالغ لان
الرفع شرط في الاذان للجماعة انتهى ولا يعارضه قول التحقيق وحيث لا يرفع قال الاصحاب يسمع نفسه والامام من
عنده لانه في المنفرد ولا قول الشرح الصغير ويسن مؤذن للجماعة الثانية بلا خلاف لانه محمول على ما تقرر والحاصل
انه لا بد من اسماع واحد لما ياتي ان ذلك شرط في الاذان للجماعة اما اذا فقد شرط مما ذكر فيسن له الرفع لان الاول قد انتهى
حكمه بصلاة الجماعة الاولى والايهام وحيث سن الرفع في الجماعة الثانية فلا فرق بين ان يكره بان يكون غير مطروق له
امام راتب لم ياذن كما اشار اليه في الكفاية وان لا وهو كذلك كما قاله الشيخان واستشكل الاسنوي وغيره الاولى وقولهم
وينبغي ان لا يسن الاذان لها وكيف يسن الدعاء اليها مع كراهتها ومع ان للوسائل حكم المقاصد وانه ان لا يرفع صوته
فلا فائدة له اذ الاذان للجماعة لا يجزي مع الاسرار بشيء منه مردود بان الكراهة هنا ليست لذات الجماعة بل لامر خارج
عنها كما ساذكره في التنبيه الاتي مع ان المؤذن لم يدع له ليها غالبا وانما يؤذن لنفسه ومن معه فيكفي اسماع واحد منهم
كما مر وبان كراهة الصلاة لا يمنع ندب الاذان لها كما لو اقيمت في نحو حمام وبان الاذان حق للوقت على الجديد وللصلاة على
القديم المعتمد وعليهما فليس وسيلة للجماعة اذ حق للجماعة على ما في الاملاء وعليه يبتني ما ذكروه والتقييد بانصرافهم هو
ما في الشرحين والروضة فيسن الرفع قبله لعدم خفاء الحال عليهم وكان المجموع حذفه لتعبير الاسنوي عنه بانه يوهم غيرهم من
اهل البلد قال وانما قيدوا بوقوع جماعة لانه لا يسن له الاذان قبله لانه مدعو بالاول ولم يجب حكمه وهو مبني على ما
ياتي عن شرح مسلم والذي يظهر انهم انما قيدوا بذلك لانها لا تسمى ثانية الا ان سبقها جماعة اولى على ان الجماعة ليست
شرطا بل لو صلوا فرادى كان كذلك تنبيه اغرب الماوردي فقطع بتحريم اقامة جماعة في مسجد له امام راتب
بولاية سلطان لما فيه من التقاطع وشق العصا وتفريق الجماعات وتشتيت الكلمة انتهى كذا نقله عنه جمع وعبارته لم يجز ويمكن
تاويلها بنفيها على حل الجواز المستوي الطرفين ليوافق كلام غيره قال الزركشي وغيره والخلاف في غير المطروق اما
المطروق كمساجد الاسواق وكالجوامع فلا يكره اقامة الجماعة فيها مرارا ذكره صاحب البيان وغيره بل صرح ابن الرفعة
واقره الاسنوي وغيره بانه لا خلاف في عدم كراهة الجماعة الثانية في المطروق انتهت عبارة شرح العباب وسقتها
مع طولها لما اشتملت عليه من الفوائد لا سيما المتعلقة بالمسألة فتاملها تجدها صريحة لمن تأمله في بيان المقام الاول
ظاهرة فيما ذكرته من ان ندب الاذان ثانيا وثالثا وهكذا ليس المراد به سقوط الطلب لانه سقط بالاول وانما المراد به حصول
الثواب وتامل ايضا رد قول الاسنوي وانما قيدوا بوقوع جماعة الخ تجده ظاهرا في ذلك ايضا ومما يزيد ذلك وضوحا قولهم
والعبارة لشرح العباب ايضا وسن الاذان للمنفرد في القديم على نزاع فيه نبه عليه بل غلط في التنقيح من اثبته لا يسن
واستشكل الاسنوي بقوله اي القديم بندبه للغائبة ويجاب بان الصلاة في الوقت عمل بقضية الاذان اذ هو

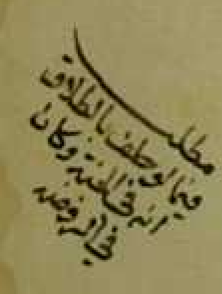
الدعا للصلاة فوقع اذان الغير مجزيا عنه لانه امتثله بخلافه اذا خرج الوقت فانه في الغاية لم يعمل به فلم يرجع عنه
لانه لا يمتثله وهذا اولى واوضح مما فرق به ابن العماد فانه مردود واما حمل بعض المحققين قوله يندب به
للفائتة على ما اذا فعلت جماعة قال الجامع القديم في المؤداة فانه اذا لم يؤذن المنفرد لها فالفائتة اولى
كما قاله الرافعي فليس في محله كيف وكلام المجموع صريح في انه قائل بندبه للفائتة حتى من المنفرد فانه حكى مقابله
قولين عدم الاذان مطلقا والتفصيل بين الجماعة والانفراد وان سمع اذان غيره كما في التحقيق والتنقيح و
نقله في المجموع عن نص الامام والشيخ ابي حامد وغيره ولا ينافيه قول الطيب عن عامة الاصحاب فيمن دخل
مسجدا قبل اقامة الصلاة او بعده يجزيه اذان المؤذن واقامته لانا نقول لموجبة من الاجزا حتى لا يكره له تركها
وانما الكلام في ندبهما ولا تعرض منهم لنفيه لكن صح في شرح مسلم انه اذا سمع اذان الجماعة لا يشرع وقواه الاذرعي
والزركشي وينبغي حمله على ما اذا اراد الصلاة معهم والاول على خلافه ثم رايت ابن الرفعة قال وتبعه القمولي
وغيره من حضر الاذان والاقامة بمحل اقامة الصلاة لم يستحب له اتفاقا وكذا لو بلغه النداء اخر قبل الصلاة او
بعدها وادرك الصلاة لانه مدعو مجيب فلا معنى اذن لاتيانه بذلك بخلاف داخل بعد انقضاء الجماعة ثم حكى خلاف
ذلك وضعفه وهو صريح فيما ذكرته وكالمنفرد في ذلك الجماعة الثانية كما مر انتهت وقضية ابن ويسن الاذان في كل
مسجد وان تقارب وسمع بعضهم بعضا كما في المجموع عن صاحب العدة وغيرها ووجه بان فيه احيا لها باقامة
الجماعة في كلها وسياتي عن القاضي ان اقامة الجماعة في جميعها افضل من اجتماعهم في بعضها لان في تكثيرها
تكثير الاقامة الشعار انتهت فتامل قول الاصحاب يجزيه اذان المؤذن واقامته وحمل الاجزاء على عدم كراهة
الترك وتامل ايضا ما جمعت به بين ما في شرح مسلم وغيره المصرح به في كلام ابن الرفعة وغيره تجد ذلك كله صريحا
فيما قدمته من ان كلامهم في مقامين اسقاط الطلب وحصول الثواب وبهذا يجتمع متفرقات كلام توهم
التنافي عند من لم يمعن النظر في سياقها ومداركها فان قلت صرح الرافعي في الجارة ببيان من سمع المؤذن
واجابه وصلى في جماعة لا يجيب ثانيا لانه غير مدعو بهذا الاذان وهذا موئد لما مر من اسقاط الطلب بالاذان
الاول وغير موافق لما مر من ندب تكرار الاذان للجماعات المتكررة قلت كلام الرافعي مردود ومن ثم
قال الجلال البلقيني انه اختيار له والفتوى على خلافه وقال الاسنوي ان ندب الجماعة لمن صلى في جماعة تجديد
اي لان قياس طلب الجماعة ثانيا تقتضي ندب الاذان ثانيا لانه مدعو بالثاني من حيث انه يندب له الاعادة معهم
ولا ينافيه عدم ندب الاذان للمعادة لان محله فيمن اراد ان يؤذن لها قصدا وكلامنا هنا فيمن يؤذن لجماعة
غير معادة لكن سمعه من صلى في جماعة فهل هذا الاذان معتد به في حقه ايضا حتى يسن له اجابته او لا والمعتد به
الاول لانه وقع الاعتداد به له من حيث تبعيته لغيره لا استقلاله فتامله ويؤيد ذلك توجيهه في الشرح المذكور
ايضا فان قلت كان القياس المعتمد انه حق للفرض تكرر الاذان للفوائت المتوالية والمجموعتين كما في المتوالية
قلت عارضه لكن انهما والى بينهما كان ما بعد الاول تابعا له فلم يفرد باذان ثان ثم رايته في المجموع ذكر ذلك
فقال فان قيل اذا جمع في وقت العصر وبدا بالظهر لم لا يؤذن للعصر لان الوقت لها فالجواب ما اجاب به المصنف
والاصحاب ان العصر في حكم التابعة للظهر هنا قال والوجه القائل بندب الاذان لكل غلط فاندفع ما في الخادم
هنا وفي الشرح المذكور ايضا ونظر الاسنوي في ندب الاذان في وقت الاولى من المجموعتين اذا نوى جمع التاخير
قال الدميري ويظهر تخريجه على انه حق للوقت او الصلاة فان قلنا بالاول اذن والا فلا ومقتضاه انه يؤذن

لها الا

لها لانه في القديم المعتمد حق للصلاة اي المفروضة وفي الجديد بتغيير الامام حق للوقت وفي الاملاء حق للجماعة وتقاس
الفوائت بالمجموعتين انتهى فان قلت اذا كان حقا للفرض لا للجماعة فكيف تكرر بتكرار الجماعة قلت ليس المراد
بذلك انه لا يسن للجماعة في الفرض بل نفي تقييده بالجماعة حتى يدخل المنفرد واثبات تقييده بالفرض حتى تخرج
المعادة واما قول السائل نفع الله به هل يقدح في الجواب ان ذلك غير مقدح على اطلاقه كما علم مما
قدمناه ان المدار بالنسبة لاسقاط الطلب على ظهور الشعار وعدم ظهوره بالنسبة للثواب على وقوع الاذان
من كل سواء المنفردون والجماعات المتعددة والايمام فيمن سمع اذان غيره على ما فيه من التناقض والجمع بما
قدمته واذا علم ان مدار الاسقاط والثواب على ما ذكر اتجه انه لا عبرة بقصد المؤذن ولا بدخوله في الجماعة التي
اذن لها نعم الظاهر ان اذانه لا يقع للجماعة حتى يثابوا عليه حتى يامروه بالاذان لهم او يتسببوا فيه ويؤذن
بقصدهم اما لو اذن بقصد نفسه فقط او بقصدهم ولم يتسببوا في تاذينه فانهم لا يثابون على ذلك لما هو
معلوم ان الثواب لا يكون الا على ما فعله الانسان او تسبب فيه وقد ذكروا في الكلام على حصول تحية المسجد
بغيرها ما يوضح ذلك فراجعه فان قلت قد اعتبروا قصد المؤذن بحيث قالوا ان اذن للجماعة اشترط اسماع
واحد جميع كلماته ما عدا الترجيع لان الجماعة تحصل بامام ومأموم مع ان القصد الاعلام وان اذن لنفسه
اشترط اسماع نفسه فقط لان الغرض منه الذكر لا الاعلام وهذا يدل على انقداح ما قاله السائل قلت لا
نسلم دلالته على ذلك باطلاقه لان الاعتبار فيما يرجع للصحة وعدمها انما هو باعتقاد الفاعل دون غيره فاعتبارهم
لقصده هنا لا يدل على اعتبار قصده مطلقا الا ترى انه لو اذن واحد في محل صغير ومتعدد دون كبير سقط
الطلب عن الباقين وان لم يقصد المؤذن الا نفسه وسره ما قدمته من ان المدار انما هو على ظهور الشعار وعدمه
وفي المجموع ان المؤذن ان نصب للاذان اشترط لصحة اذانه معرفته بالوقت بخلاف ما اذا لم ينصب له واذن
لنفسه وسئل نفع الله به عمن صلى في فضا باذان واقامة منفردا فهل تحصل له فضيلة الجماعة ويبر لو حلف
ليصلين جماعة وينوي الامامة فاجاب بقوله وقع في فتاوى السبكي ان الجماعة تحصل بالملائكة ايضا قال وقد
وجدت ذلك نقلا عن اصحابنا فيمن صلى باذان واقامة في فضا منفردا ثم حلف انه صلى بالجماعة يكون بارا في يمينه ولا

بعض م

كفارة عليه لما ورد عنه صلى الله عليه وسلم انه قال صلت الملائكة خلفه صفوفا فاذا حلف على هذا المعنى لا يحنث وهو
ظاهر وقد افتى بعض العلما بنظيره فيمن ذكر الله في حلقة ذكر ثم حلف انه دخل الجنة واراد المعنى الذي اراده صلى
الله عليه وسلم وكذا لو جلس في الروضة الشريفة وحلف انه في الجنة واراد المعنى الذي اراده صلى الله عليه وسلم بكون
الروضة من الجنة اما لو اطلق فالذي يتعين التقييد بكونه اراد المعنى الذي اراده صلى الله عليه وسلم انه يحنث
وهو ظاهر لان المدار في الايمان المطلقة على العرف وهو قاض بان المصلي في الفضا والجالس في الحلقة او الروضة
ليس في جماعة ولا في الجنة وبهذا يعلم ان الاول لو نوى الامامة بطلت صلاته لانا لا ندري ما حقيقة صلاة
الملائكة خلفه هل مع اقتدائهم به في غير تلك الصلاة او يتعبدون وراءه ليعود عليه بركة صلاتهم واخلاصهم
او يدعون له اذ الصلاة لغة الدعا فلما اشكل علينا درك ذلك الامر على ما اخبر به الصادق نزلناه منفردا وقلنا
له ليس لك ان تنوي الامامة فان فعلت بطلت صلاتك لانك منفرد يقينا والاقتدا بك مشكوك فيه فلا يجوز لك نية
الامامة مع الشك وسئل نفع الله بعلومه عن الجماعة والمنفرد اذا صلوا باذان المؤذن الراتب قبل ان تقام
الجماعة هل يستحب لهم الاذان اخذا من قول الاسنوي انما فيه وابو توقع جماعة لانه لا يسن له الاذان قبله لانه



مدعو بالاول ولم يفته حكمه ام يستحب له الاذان وانما يقال انهم مدعوون بالاول اذا ارادوا الصلاة وحدهم فيسن لهم
الاذان وذكر بعض ايمتنا انه لو اذن المؤذن لصلاة الجماعة فجاء شخص وصلى منفردا قبل ان يصلوا الجماعة فالاوجه انهم
انهم يحتاجون الى تجديد اذان وان للمنفرد ان ياخذ حكم اذانهم فهل هو كذلك ام لا فاجاب بقوله الجواب يحتاج
لمقدمة هي انهم اختلفوا هل الاذان حق للوقت او الصلاة او الجماعة اقوال اظهرها الثاني ومن ثم سن للمنفرد
وان سمع اذان غيره كما في التحقيق والتنقيح ونقله في المجموع عن نص الامام والشيخ ابي حامد وغيره ولا ينافيه
قول ابي الطيب عن عامة الاصحاب فيمن دخل مسجدا قبل اقامة الصلاة او بعدها يجزيه اذان المؤذن واقامته
لانا نقول لا يوجبه من الاجزاء حتى لا يكره له تركهما وانما الكلام في ندبهما له ولا تعرض منهم لنفيه بل لا اباه اذ هذا هو
شان سنة الكفاية كما صرحوا وخالف ذلك في شرح مسلم فانه صحح فيه انه ان سمع اذان الجماعة لا يشرع وقواه الاذرعي
والزركشي وينبغي حمله على ان مراده لا يتاكد حتى لا يكره تركه او على ما اذا اراد الصلاة معهم والاول على خلافه ثم
رايت ابن الرفعة قال وتبعه القمولي وغيره من حضر الاذان والاقامة لمحل اقامة الصلاة لم يستحب له اتفاقا وكذا لو
بلغه المدد الخمس قبل اقامة الصلاة او بعدها وادرك الصلاة لانه مدعو مجيب فلا معنى لاذانه لا ينافيه بذلك خلاف
ما اذا حضر بعد انقضاء الجماعة ثم حكى خلافا في ذلك وضعفه وهو صريح فيما ذكرته من الجمع الثاني بين تناقض كتب النووي
وكالمنفرد الجماعة الثانية في ندب الاتيان بالاذان مطلقا واما التفصيل في ندب الرفع لهم فان انصرف الاولون فلا رفع
للايهام والا سن واعترض الاسنوي التقييد بانصرافهم فانه يوهم غيرهم من اهل البلد يرد بان الايهام في حقهم اشق
لحضورهم خرجوا دون غيرهم وقوله انما قيد وابو قوع جماعة انه لا يسن له الاذان قبله لانه مدعو بالاول ولم
يفته حكمه انما يتاتى على ما تقرر من شرح مسلم وقد علمت انه ضعيف ومحمول على ما ذكرته والوجه انهم قيد وانه
لانها لا تسمى ثانية الا ان سبقتها جماعة اولى على انه تقرر ان الجماعة غير شرط بل لو صلوا فرادى كان الحكم كذلك
وفي المجموع عن صاحب العدة وغيره يسن الاذان في كل مسجد وان تقاربت المساجد وسمع بعضهم بعضا اي لانه
يندب اقامة الجماعة في كل منها احياء لها وتكثير العامة الشعار اذا تقرر لك هذا واحطت به اتضح لك انه اذا صلى
باذان المؤذن الراتب جماعة او واحد سن للباقين الاذان ثانيا على المعتمد فان تركوه وصلوا بالاول وقد سمعوه
لم يكره لهم تركه لانهم مدعوون بالاول ولم يفته حكمه بالنسبة لدفعه للكراهة في حق الباقين وان انتهى حكمه
بالنسبة للمصلين واتضح لك ايضا ضعف ما ذكر عن الاسنوي وان قول السايل وانما يقال الخ صحيح من وجه دون وجه
لا مدعوون بالاول مطلقا لكن ان صلوا مع الامام في ذلك المسجد لم يتاكد لهم فلا يكره لهم تركه والا تاكد لهم وكره لهم
تركه وبهذا يعلم ان ما ذكر عن بعض الايمة ليس بصحيح على اطلاقه وكيف يتصور انه ياخذ حكم اذان غيره
من كل وجه وانما الوجه المفهوم مما تقرر انه لنفسه ان كان سمع ذلك الاذان لم يكره له تركه والا كره واما الجماعة
فيسن لهم الاذان ثانيا ولا يكره لهم تركه فان اراد ذلك الامام باخذ حكم اذانهم ندبه لهم من غير كراهة في تركهم له
اتجه ما قاله هذا كله بناء على المعتمد انه حق للصلاة اما على انه حق للوقت فحيث وجد اجزا عمن سمعه ومن لم يسمعه
واما على انه حق الجماعة فلا يسن للمنفرد ولا يؤثر صلاته في حق الجماعة مطلقا

باب استقبال القبلة

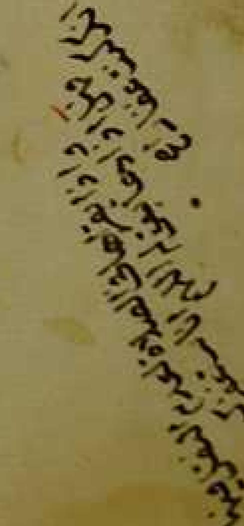
سئل فاجاب بقوله حده الشيخ ابو حامد ميلا او نحوه والبغوي بان يخرج الى مكان لا يسمع فيه النداء او بينهما تقارب
وان كان الاوجه الثاني لا يقال مقتضى ما ذكروه في القصر في جوازه بمجرد مجاوزة السور او العمران جواز التنفل بمجرد مجاوزة
ذلك وان لم يبلغ سفره ميلا او محلا يسمع فيه النداء واما يقرب من ذلك بخطى يسيرة لانا نقول هذا اشتباه فان الكلام
انما هو في المقصد الذي يسافر اليه ففي نحو القصر يشترط فيه مرحلتين وفي نحو التنفل يشترط كونه على ميل او نحوه

من البلد

من البلد واما جواز القصر بمجاوزة ما ذكر فمثله جواز التنفل بمجاوزته فهما مستويان بالنسبة لمجاوزة السور
ونحوه ومختلفان بالنسبة لحد المقصد فبطل ما توهم من الاشتباه وسيل رضي الله عنه هل يشترط في
صحة صلاة الاعمى ان يمس القبلة اذا امكنه او يسأل من يدل عليها او تصح صلاته من غير مس بان اخبره جماعة
فاجاب بقوله حيث قدر على مس الكعبة او المحراب المعتمد امتنع عليه الاخذ بقول المخبر ولو عن علم ما لم يبلغ العدد
المتواتر او يكون نشا بمكة او بذلك المسجد وارتسم في ذهنه من الامارات ما يحصل له اليقين الجازم فلا يجب عليه
المس اخذا من فحوى كلامهم وعلى هذا يحمل قول القاضي ابي الطيب للضرير بالمسجد الحرام الرجوع الى خبر المعاين
للكعبة ان كان جمعا يبلغون عدد التواتر وسئل رضي الله عنه عمن استقبل الكعبة للصلاة وهو قريب منها
وشرطنا الاستقبال بكل بدنه الا ان طرف ثوبه خارج عنها فهل يضر طرف ثوبه الخارج حتى لا يصح هذا الاستقبال او
يفرق بين ان يكون متحركا بحركته كالسجود او لا يفرق كالنجاسة او لا يضر طرف ثوبه الخارج بل المعتبر بدنه خاصة
فاجاب بقوله ان كلامهم مصرح بان العبرة في الاستقبال بالبدن لا بالثوب فلا يضر خروجه عن سمت الكعبة مطلقا
فان قلت ينافي هذا ما ذكرته في حاشية مناسك النووي رحمه الله ان الثوب كالبدن في محاذاة هواء البيت حتى
يبطل طوافه قلت لا ينافيه لان العبرة في الاستقبال المسامتة وهي انما تكون بالبدن لا بغيره واما العبرة في
الطواف فهي بخروج الطايف وما ينسب اليه عن البيت وهوائه والثوب مما ينسب اليه ومما يدل على الفرق ان
المستقبل لو خرج جزء بدنه عن السمت لم يضر ولو استقبل الهواء لم يكف على تفصيل فيه بخلاف الطايف فانه يضر دخول بدنه ولو
في هواء البيت وما هو منه ولو ظنا كالشاذروان او غيره في هواء حايط الحجر فاتضح بذلك الفرق ما بين الطواف والا
ستقبال والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله به هل يجوز الزيادة في بناء الكعبة وطولها وعرضها
زادها الله شرفا وتعظيما ومن يتعدى وفعل هل يهدم ما فعله فاجاب بقوله صرح النووي في شرح مسلم عن العلماء
بانها لا تغير عما هي عليه من بناء الحجاج اي بالنسبة لناحية الحجر وتعلية باب البيت وسد بابه الغربي فهذا هو الذي
فعله الحجاج فيها وما عدا ذلك فهو من بناء ابن الزبير رضي الله عنهما فقول العلماء انها لا تغير عن ذلك ظاهر في حرمة تغييرها
ومن ثم لما سئل الرشيد مالكا رضي الله عنه في تغيير بناء الحجاج قال مالك نشدتك الله يا امير المومنين لا تجعل هذا
البيت ملعبة للملوك لا يشاء احد الا نقضه وبناه فتذهب هيبته من صدور الناس واستحسن الناس هذا من
مالك واثنوا عليه فصار كالاجماع على منع تغيير بنائها ونقل عن الازهري ان عبد الملك اراد هدم بناء الحجاج لما
بلغه وصح عنده ان ما فعله ابن الزبير هو الحق الموافق لما سمع عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لو لا حدثان قريش بكفر
لنقض الكعبة وجعلها على قواعد ابراهيم فمنعه الزهري ومن ذلك نظر منعه مالك الرشيد ومن تعدى وزاد
في الطول والعرض فالذي يظهر انه ان تيسر هدم ما زاده من غير فتنة ولا اخلال ببنائها الاول وجب والا امتنع وهذا
هو السبب والله اعلم في امتناع العلماء من تغيير بناء الحجاج وفي ... منهم القرطبي ما فعله ابن الزبير كان صوابا وقبح الله
الحجاج وعبد الملك لقد جهلا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال عبد الملك حين بلغته السنة لو سمعتها قبل ان
يهدم لتركته على بناء ابن الزبير وهو غير معذور فانه كان متمكنا بالتثبت في السؤال ولم يفعل فاستعجل فالله حسيبه
ومجازيه ولقد اجترا على بيت الله وعلى اوليائه انتهى وسئل رضي الله عنه لم احب صلى الله عليه وسلم التوجه للكعبة
مع كونه مامورا بالتوجه لبيت المقدس مع انه يجب الرضى بالمامور ومحبته ومن ثم امتنع الدعا بتغيير الاحكام
فاجاب بقوله انما احب صلى الله عليه وسلم ذلك لمصالح ترتب عليه في ظنه وهي كونها قبلة ابيه ابراهيم صلى الله عليهما

وعلي سائر الانبيا والمرسلين وكون العرب يعظمونها فرجا اسلامهم بها وهي اكثر من بني اسرايل وكون الصلاة افضل علي ما استنبطه السبكي
واستدل له بان الزمان الذي وجب الله تعالى فيه التوجه اليها اطول من الزمان الذي وجب فيه التوجه الى بيت المقدس وكلما
كان تطلبه اكثر كان افضل وبانها ناسخة لبيت المقدس والناسخ افضل من المنسوخ انتهى وفيه نظر لان الكلام في محبته صلى الله
عليه وسلم التوجه اليها قبل وجوبه ونسخه لغيره فالاحسن الجواب الثاني وتسليم على ما قاله ان يقال انما احب صلى الله عليه وسلم
الرجوع الى مكة لان الصلاة فيها عندنا افضل منها بالمدينة باضعاف مضاعفة وجوابه انه صلى الله عليه وسلم ان صلاته لما كان مهاجرا
في المدينة كفضلها بمكة لانهم اخرجوا منها كرها فاستمر لهم ثواب حسناتها اخذا من خبر اذا سافر العبد او مرض كتب له ما كان
يعمله صحيحا مقيما وزوال الاكراه بفتح مكة لا يقتضي طلب الرجوع اليها لانها تركت لله ومن ترك شيا لله تعالى لا يرجع فيه
ووجوب الرضى بالمامور ومحبة المذكور من السؤال لا ينافي طلب الافضل من حيثية ما فيه من زيادة القرب واطلاع على
تغير الاحكام عليه في زمن لا يقبل ذلك كما بعد موته صلى الله عليه وسلم بخلافه قبله بجواز النسخ فلم يمتنع رد التغير لذلك
المصالح السابقة **باب صفة الصلاة** **مسئلة وسئل** رضي الله عنه عن خبر في مرتبة في تفضيل البدء بحي
كل دعاء خارج الصلاة هل له اصل لمسح الوجه بهما ام لا واذا كان له اصل فهل هو صحيح وخبره ضعيف **فاجاب** فسح الله
في مدته بان له اصلا صحيحا واصلا ضعيفا بعد مزيد البحث والتفتيش فلا ينبغي فعله **وسئل** امدنا الله من مدده عن وجوب
مقارنة النية بالتكبير هل يكفي في مقارنة المجموع من النية بالمجموع من التكبير ام لا بد من مقارنة المجموع منها بكل جزء منه
فاذا قلتم بالاول فلا كلام وان قلتم بالثاني فهل المراد بالاجزاء الاجزاء من غير واسطة والاجزاء الاعم من ان يكون بواسطة ام
فاذا قلتم بالثاني فهل بعدد حروف الله اكبر تسعة ام ثمانية بعد المدغم واحدا فحينئذ تكون استحضار النية في هذه الحروف
التسعة او الثمانية فتكون النية مستحضرة ثماني مرات او تسع مرات ولا ينافي ذلك كون القصد واحدا ثانيا ام لا باعتبار
استحضاره بهذه الحروف وتعدد وهل الامر كما زعمه السائل ام لا **فاجاب** رضي الله عنه بان المراد بمقارنة النية للتكبير
ان يستحضر ما يعتبر في النية من قصد الفعل والتعيين ونية الفرضية ويجعل هذه الثلاثة حاضرة في قلبه ثم ينطق بالله اكبر
بحيث تقع جميعها وتلك الثلاثة حاضرة في قلبه لم يشذ عليه منها شيء وبهذا يعلم انه لا يكفي مقارنة المجموع من النية بالمجموع
عن التكبير ولا بجميعه وان لا نظر لكون حروف التكبير تسعة او ثمانية وان النية ليست مستحضرة ثمان مرات ولا تسع مرات
لما تقرر من ان القصد وما معه لا بد ان يكون جميعه موجودا مستحضرا من حين النطق بالهمزة الى النطق بالراء ومتى عزب شيء
من الثلاثة ثم عاد ولو على الفور وان قرب انه عاد قبل مضي حرف من التكبير كما شمله كلامهم لم تصح الصلاة وهذا عسر جدا الا على
من صفا قلبه ونار سره فانه يسهل عليه ومن ثم اوجبه الشافعي رضي الله عنه ظنا منه انه يسهل وان القلوب بها ذلك الصفا
كقلبه لكن لما اعتبر متاخروا اصحابه القلوب وما حوتها اذ ذاك راوا ذلك يكبر عليها ويشق فاختاروا اص عدد انفسهم الاكتفاء
بالمقارنة العرفية بحيث يعد عرفا انه مستحضر للصلاة ولم يكتف بمقارنتها لاول التكبير وقد بالغ امام الحرمين في الانتصار
لهذا والقدح في الاول حتى زعم انه محال وليس كما زعم على العموم اذ لا يستحيل الا في حق قلوب لم تتحل بتحلية الصفا ولم
تخل من الاغيار والوساوس النفسانية فهذا مقام يستدل به على عظيم مقام الشافعي رضي الله عنه كما اشرت اليه اولا
والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **مسئلة وسئل** رضي الله عنه عن المصلي اذا اعزبت النية قبل قوله الله اكبر فهل يرجع
لابتداء امره او تجزيه اذا تذكرها في اخر الاحرام وان اراد هذا المصلي ان يقنت عند حدوث بعض النوازل بعد او غيره
او اتى بالدعا الماثور ثم ثنى على اثره بقراة الاية التي في سورة نوح على النبي صلى الله عليه وسلم هل ذكره السادة العلماء في
الزيادة على الدعا الماثور واذا لم يكن فيما سالت نقل فهل يقبلون قراة الاية المذكورة وهو قوله تعالى استغفروا
ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا هل تبطل صلاته ام لا **فاجاب** نفع الله به بانه لا بد من اقتران النية وجميع
ما يعتبر فيها بجميع حروف قوله الله اكبر ومتى عزب شي من اجزاء النية عند شي من حروف الله اكبر لم تنعقد الصلاة هذا هو المذهب
واختار جماعة من جهة الدليل الاكتفاء بالمقارنة العرفية بحيث يعد انه مستحضر للصلاة فعليه لا يضر عزوبها عند بعض

حروف



حروف الله اكبر ويكره قراة الاية المذكورة قبل القنوت او بعده ولا باس بقوله اللهم انا نستغفرك الخ والله سبحانه وتعالى ٧
اعلم بالصواب **وسئل** نفع الله به في صحة نية المصلي بقوله اصلي الظهر او صلاة الظهر وهل في ذلك خلاف وما الصحيح
في ذلك **فاجاب** رضي الله عنه بقوله فرق بعضهم بين فرض صلاة الظهر وفرض الظهر فقال ان الاول صحيح بلا خلاف والثانية
لان الظهر اسم للوقت لا للعبادة وهو فرق ضعيف والمعتمد الصحة في كل منهما وما علل به ممنوع والله سبحانه وتعالى
اعلم بالصواب **وسئل** نفع الله بعلومه عما لو نسي قراة الجرز في اولى صبح يوم الجمعة او سبق بالاولى فهل يسن له
قراتها في الثانية ام لا **فاجاب** امدنا الله من مدده بان هذه المسئلة معلومة مما قالوه في نظيرها وهو قراة الجمعة
او سبح في الاولى والجمعة والمنافقون او الغاشية في ثانيتهما من انه اذا ترك قراة الجمعة فان قرا بدلها المنافقين قرا الجمعة
الثانية وان قرا غيرها قراها في الثانية سوا انسي ذلك ام تعمد لئلا تخلو صلاته عنهما فان قيل يلزم من جمعهما في
الاولى تطويلها على الثانية وهو مكروه قلنا محل كراهته اذا لم يرد الشرع به وهنا ورد الشرع به اذ المنافقون اطول
من الجمعة وايضا ففضيلة تطويل الاولى على الثانية لا تقاوم فضيلة السورتين كما قالوه وايضا كلامهم انه يقراهما في
الثانية ان كان الذي قراه في الاولى بعدها وهو سبح مثلا فالمتجه على ما اذا قرا ما قبلها لانه تعارضت مصلحة ترتيب
المصحف وان لا تخلو صلاته عنها بل السورتين فقدم الثاني لمصلحته الخاصة هذا ما ذكروه فيما يقرا في صلاة الجمعة و
بان نظيره فيما يقرا في صبحها فيقال اذا ترك قراة الم تنزيل السجدة في الثانية وان قرا في الاولى غيرها فاتى فيهما وتحتهما
قراها في الثانية وان تعمد لئلا تخلو صلاته عنهما ويأتي ما مر من الاشكال والجواب وكذا كلما من الاولى ما لو سبق بها فالذي
يتجه اخذا مما مر انه يسن له قراتهما في الثانية لئلا تخلو صلاته عنهما واوضح من الكلام في مأموم يندب له قراة السورة بان
يكون بعيدا عن الامام لا يسمعه او يسمع صوتا لا يسمعه اما المأموم الذي يسمع امامه فانه لا يخاطب في السورة نعم اذا سبق
هذا في ثانية الامام التي يقرا فيها هل اتى واولاه فاذا قام بعد سلام امامه لباقي ثانيته فهل يقرا فيها هل اتى وحدها لانها اولاه
قراها الامام وقراته قائمة مقام قراة المأموم الذي سمعه او الجمعة وهل اتى لانها اولاه لم يقرا فيها هو ولا من يقوم قراته مقام
قراة الجمعة وكان بمنزلة ما لو قرا هل اتى في اولاه ومن قراه في اولاه يسن له قراتهما في الثانية كل محتمل والثاني هو الاقرب
فيسن له قراتهما في الثانية لئلا تخلو صلاته عنهما والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **وسئل** نفع الله بعلومه ومتع بوجوده
المسلمين هل يضع المصلي يديه حين ياتي بذكر الاعتدال كما يضعهما بعد التحرم او يرسلهما **فاجاب** رضي الله عنه بقوله
الذي دل عليه كلام النووي في شرح المهذب انه يضع يديه في الاعتدال كما يضعهما بعد التحرم وعليه جريت في شرحي على الارشاد
وغيره والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **وسئل** رضي الله عنه في وجوب مقارنة النية بالتكبير هل الكافي مقارنة المجموع منها
بكل جزء منها فاذا قلتم بالاول فلا كلام وان قلتم بالثاني فهل المراد بالاجزاء الاجزاء من غير واسطة او الاجزاء الاعم من ان يكون
بواسطة ام لا فاذا قلتم بالثاني فهل يتعين بحروف الله اكبر تسعة ام ثمانية بعد المدغم واحدا فحينئذ يكون استحضار النية في هذه
الحروف التسعة او الثمانية فتكون النية مستحضرة ثماني مرات او تسع مرات ولا ينافي ذلك كون القصد الواحد ثانيا ام لا باعتبار استحضارها
بهذه الحروف وتعدد فهل الامر كما زعمه السائل ام لا افتونا على الله در جنتكم فان الحاجة ماسة اليه **فاجاب** رضي الله عنه المراد
بمقارنة النية للتكبير ان يستحضر ما يعتبر في النية من قصد الفعل والتعيين ونية الفرضية ويجعل هذه الثلاثة حاضرة في
قلبه ثم ينطق بالله اكبر بحيث يقع جميعها وتلك الثلاثة حاضرة في قلبه ما لم يشذ عنه منها شيء وبهذا يعلم انه لا يكفي مقارنة
المجموع من النية بالمجموع من التكبير ولا بجميعه وان لا نظر لكون حروف التكبير تسعة او ثمانية وان النية ليست مستحضرة ثماني
مرات ولا تسع لما تقرر من ان القصد وما معه لا بد ان يكون جميعه موجودا مستحضرا من حين النطق بالهمزة الى النطق بالراء ومتى

غرب واحد من الثلاثة ثم عاد ولو على الفور وان فرض انه عاد قبل مضي حرف من التكبير كما شمله كلامهم لم تنعقد الصلاة وهذا عسر
جدا الا على من صحح قلبه وباشره فانه سهل عليه ومن ثم اوجبه الشافعي رضي الله عنه ظنا منه انه سهل وان القلوب
بها من الصفا ما بقلبه لكن لما اعتبر متاخرو الاصحاب تلك القلوب وعالجوها رأوا ذلك عسيرا عليها وشق فاختاروا من
انفسهم الاكتفا بالمقارنة العرفية بحيث يعد عرفا انه مستحضر للصلاة وذلك يحصل بمقارنتها لاول التكبير وقد بالغ امام
الحرمين في الانتصار لهذا والقدح في الاول حتى زعم انه محال وليس كما زعم على العموم اذ لا يستحيل الا في حق قلوب لم تتحل بحلية
الصفا ولم تخل من الاغيار والوساوس النفسانية وهذا مقام يستدل به على عظم مقام الشافعي رضي الله عنه كما اشرت
اليه اولا والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه هل يجب وضع اعضا السجود دفعة واحدة فاجاب
نفع الله به ذكر جمع وجوب ذلك وليس ببعيد وان قيل ظاهر كلام الاصحاب خلافه والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله
عنه عما لو حرك الشخص يديه معا في الصلاة هل يحسب حركتهما اذا وقعتا معا فيها حركة ام حركتين وكذا الرجلان حكمهما فاجاب
بقوله الذي اقتضاه كلامهم ان حركة اليدين تحسب حركتين سوا وقعتا معا ام مرتبا حتى لو حركهما مع راسه بطلت صلاته لانه
وجد منه ثلاثة افعال متوالية وعلى ذلك جريت في شرح الارشاد وعبارته كثلاث خطوات بضم الخا وان كانت بقدر خطوة
مغتفرة وثلاث مضغات وتحريكه راسه ويديه ولو معا اخذا من قولهم او فرق فعند كثرت الافعال بين كونها من جنس
واحد او اكثر انتهت وسئل رضي الله عنه عن شخص عليه فوايت كثيرة اراد ان يفرقها مع مودياته لعسر توليها عليه
فهل يسن له تقديم كل منها على المودّاة التي يريد ان يصليها معها وان يفوته بذلك فضيلة اول الوقت وان اخرها
عن الصبح او العصر تكون مكروهة لقول الرافعي كما لو تعمد تاخير فايتة ليقضيها في هذه الاوقات اولا فاجاب بقوله
المفهوم من كلامهم ندب تقديم الفايتة في اول وقت الحاضرة عليها اذ المحافظة على الجماعة اولى منها على اول الوقت
وقد قال النووي من وجد اماما يصلي الحاضرة وعليه فايتة صلى الفايتة منفردا ثم ان ادرك الحاضرة معهم فذاك
والا صلاها منفردا ايضا انتهى فاذا قدمت الفايتة على الجماعة المقدمة على اول الوقت فتقديمها عليه اولى ولا يوخذ
من ذلك انه لا تفوته فضيلة اوله لكن لو قيل بحله فيمن لم يتمكن من فعلها قبل الوقت لكان له وجه ثم ان اذا
قضاها بعد العصر او الصبح لم تكره ومراد الرافعي بما ذكر في السوال ما اذا اخر الفايتة لاجل ايقاعها في وقت الكراهة
من حيث كونه وقت كراهة وهنا لم يقصد موخرها الا التخفيف على نفسه فلم يكن فيه مراغمة للشرع وسئل
عمن قرا قل اعوذ برب على نية ان يكمل سورة الفلق فطرا له ان يقرا قل اعوذ برب الناس فبنى على ما اتى به مما ذكر فهل
حصل قراة سورة كاملة فاجاب رضي الله عنه بقوله نعم حصل له لاتفاق السورتين في هذا اللفظ الذي اتى
وقصده لم يتغير من قران الى غيره حتى يكون صارفا بل من قران الى قران اخر وهو لا يضر وسئل رضي الله عنه عما
صورته ورد قراة النظاير في تهجده صلى الله عليه وسلم وهي عشرون سورة على غير ترتيب مصحف الامام فهل الاولى
لمن اراد قراتها في تهجده اتباع ما ورد اولا لان السنة التوالي على ترتيب المصحف فاجاب بقوله الوارد عدها
بالواو وقال شيخ الاسلام ابن حجر وقع سرد ذلك في رواية ابي داود عن ابن مسعود قال الرحمن والنجم في ركعة واقتربت
والحاقة في ركعة والطور والذاريات في ركعة ثم قال والدخان واذا الشمس كورت في ركعة وذكر قبل ذلك ان
اخرهن من الحواميم ثم الدخان وعم يتساءلون وقال ايضا عن الاعمش هي عشرون سورة اولهن الرحمن واخرهن الدخان
وقال ايضا والذاريات والطور واذا الشمس كورت والدخان انتهى ولا ينافيه قراة السور المذكورة على ترتيب
المصحف لانه اذا كانت الطور والذاريات مثلا في ركعة حصل المقصود بتقديم الذاريات وتاخيرها والحديث

لا ينافيه

لا ينافيه لكن اذا قدمت الذاريات حصل سنتان الترتيب والتوالي المعهود في المصحف بخلاف ما لو قدمت الطور فانه لا يحصل الا
التوالي وعلى كل حال يتعين تقديم الرحمن على النجم في الركعة الاولى وتاخير الدخان في الاخيرة لقوله اولهن الرحمن واخرهن الدخان
واما التوالي فلا يمكن الا في بعض الصور لان في الرحمن والنجم لا بينهما فاصلا لكن عدم التوالي معهود لقراة السجدة وهل اتى في صبح
الجمعة وفي الكافرون والاخلاص في ما كانهما المعروفة نعم المداومة على هولاء العشرين سورة في التهجد للاتباع وان لم يكن بينها
توال ينبغي انشا على ما ذكر وسئل رضي الله عنه عمن ردد كلمة من الفاتحة ثلاث مرات الا لحاجة فهل يستانف القراة ام لا فاجاب
بقوله حيث ردد الكلمة التي هو فيها الا انه او اكثر لم يبطل قراته والاولى انه سوا كان لعذر ام لغيره وسئل نفع الله به في مدة عمن افسد
صلاة في الوقت هل يصليها ثانيا اداء ام قضا فاجاب بقوله من افسد صلاته في الوقت ولو تعديا اعادها فيه اداء لا قضا خلافا
للقاضي حسين ومن تبعه لان الاداء كما مشى عليه الاصوليون والفقها فعل العبادة المقدر لها شرعا والقضا بخلافه وهذه مفعولة
في وقتها المقدر لها شرعا فلا وجه لتسميتها قضا الا ان يريد القاضي بذلك انها كالقضا في العصيان بجامع الاثم بالقضا من حيث
التاخير والاثم بهذه اولا من حيث القطع اذ لا خلاف حينئذ ويتجه كلامه نوع اتجاه ويلزمه ان اراد بالقضا حقيقته انهم لو شرعوا
في الجمعة افسدوها في الوقت والوقت متسع لا يعيدونها جمعة بل ظهرا لان الجمعة لا تقضى وهو بعيد والاولى للقاضي يلتزمه
وسئل نفع الله به في مدة عن مصلي عليه عشرون سنة مثلا وهو يصلي الظهر قبل وقتها فهل يجب عليه قضا عشرين سنة او قضاء
صلاة واحدة فاجاب بقوله الذي افتى به البارزي الثاني بنا على انه لا يشترط نية القضا لان صلاة كل يوم تكون قضا لليوم الذي
قبله لكن مشى ابن المقري على خلافه وتحقيقه انه ان نوى كل يوم فعل الصلاة المفروضة عليه من غير تقييد بالذي ظن انه دخل
وقتها تعين ما قاله اذ لا يجب التعرض للادا والقضا ويصح احدهما بنية الاخر عند الجهل لغيم ونحوه ومن ثم لو اشتغلت ذمته
بمقضية ومؤداة من جنس واحد كالظهر فنوى الظهر المفروضة عليه من غير تعيين صح خلافا لما اعتمده الاذرعي وحينئذ لاحدهما
ثم تحصل له الاخرى حينئذ كذلك كما اقتضاه كلام المجموع وغيره تفريعا على ما تقدم وان نوى كل الذي ظن انه دخل وقته عبر عنه بالادا
او لم تقع صلاته فرضا لانه نوى كل يوم صلاة لم يدخل وقتها ولا انه ظن دخوله وعلى هذا يحمل ما قاله ابن المقري واما لم تقع صلاة
هذه عن مثلها الذي في ذمته لانه صرفها عن ذلك بقصده بها التي دخل وقتها وحينئذ بطلت لتبين خطائه فلا يمكن ان تقع عما عليه
وقضيته تعيين اليوم الذي فاتت فيه ليس بشرط فلو عين واخطا لا يسقط الفرض عنه لان وقت الفعل اي للقضا غير معين له
بالشرع وانما يقضي عن ذمته والتي عليه ما نواها والتي نواها ليست عليه واورد في الخادم كابن الرفعة على عدم اشتراط نية
القضا والادا وصحة كل بنية الاخر الزاما عن ابن الصباغ واجاب عنه نقلا عن صاحب الوافي بما يحقق ما ذكرناه فتامله ولا
تغتر بقول صاحب الذخاير يمكن التزام ذلك وسئل نفع الله به في مدة عن قولهم تكره الصلاة مع النظر لما يلهي كثوب له اعلام
هل المراد ما يلهي بالفعل او ما من شانه ذلك فاجاب بقوله الظاهر المراد ما من شانه ذلك لانه بصدد ان ينظر اليه فيلتهي
فان فرض انه لم يره لعمى او تغميض عينيه او لنحو استغراق في معاني متلوه فلا كراهة على ما في الخبر من وقعه لانه صلى الله
عليه وسلم قال لما صلى في ثوب له اعلام الهتني اعلامه وليس المراد وقوع اللهو قطعا لانه صلى الله عليه وسلم منزه عن المكروه
بل المعصوم من وقوعه منه مكروها فالمراد قاربت ان تلهيني والهاني بحفظه عن اللهو سلما لكنت بصدده
عما هو اعلى من ذلك واذا وقع ذلك له صلى الله عليه وسلم فغيره اولى فالاوجه انه حيث كان بصدد ذلك كرهت صلاته
لان من شان النظر اليه اللهو به فادير الحكم عليه من غير نظر الى احوال المصلين وسئل نفع الله به هل يقنت
للوبا والطاعون اولا وما الفرق بينهما فاجاب بقوله الطاعون اخص من الوبا والاوجه انه يقنت لرفع الوبا

الخالي عن الطاعون ولا يقنت لرفع الطاعون على ما اختاره بعض المتأخرين لأن الميت به وفي زمنه وإن لم يمت به بل
وفي غير زمنه إن مكث في بلده أيامه صابرا محتسبا راضيا بما ينزل به يكون شهيدا والشهادة لا يسأل رفعها
بخلاف الميت بمطلق الوباء فلا يكون شهيدا فلذا شرع القنوت لأجله وقال حج ويدل له كلام شرح المهذب وكلام
الرافعي يقنت لرفعه وعلله بعضهم بأنه يفني العلماء والصلحاء حتى يختل النظام الديني ففي رفعه مصلحة من هذه
الحيثية ويؤيده سؤال النبي صلى الله عليه وسلم أن لا يدخل الطاعون مدينته الشريفة قالوا ومن حكمه أنها
صغيرة فلو دخلها لربما أفنى أهلها ومنها أنه لا يصدر للمسلم إلا من كفرة الجن ورواية فإنه طعن إخوانكم ليس المراد
بها أخوة الدين على أن فيها مقالا ويؤيد ذلك أيضا قوله صلى الله عليه وسلم ما فشى الزنا في قوم إلا سلط عليهم الطعن ففيه
دليل على أنه عقوبة وإن كان شهادة أو يقال كونه شهادة محضة إنما هو بالنسبة للكمل الذين حفظوا من المخالفات
وأداموا الطاعات وسئل رضي الله عنه عمن قال الحمد لله رب العالمين بكسر اللام فهل تبطل صلاته أو لا فأجاب
بقوله يحتمل أن يقال تبطل لأنه غير المعنى إذ العالمين بفتح اللام جمع عالم وهو ما سوى الله تعالى وبكسرها جمع عالم وهو
من قامت به صفة العلم ويحتمل أن يقال لا تبطل لأنه لم يغير المعنى من أصله وإنما اقتصر على بعض أفراد العام وأيضا
فذلك الذي اقتصر عليه تفهم ما حذفه لأنه إذا كان رب العالمين فأولى غيرهم والذي ينبغي ترجيحه الأول لأن تغير المعنى
ليس المراد به فيما يظهر رفع المعنى المقصود من أصله بل أن يصير وضع الكلمة لا يفهم المعنى المقصود فيما مر كما هنا
وسئل نفع الله به عما لفظه حيث لا يسن للمأموم قراءة السورة وفرغ من فاتحته قبل ركوع الإمام فهل يسكت أو يقرأ أو
يشتغل بذكر وهل إذا فرغ من التشهد الأول قبله يسكت أو يشتغل ببقية التشهد مع الدعاء بعده فأجاب بأن
المأموم إذا فرغ من فاتحته ولم يسمع قراءة الإمام لكونه بعد عنه أو سمع صوتا لا يفهمه أو كان في سرية أو في الثالثة والرابعة
من الرباعية سن له أن يقرأ أو يدعو والقراءة أولى لأن القيام محلها لأن الصلاة لا سكوت فيها إلا في مواضع ليست هذه
منها وكذا إذا فرغ من التشهد الأول قبل إمامه فإنه يسن له أن يشتغل بالدعاء لا بالصلاة على الآل لأنها مكروهة
في التشهد الأول لأن فيها نقل ركن قولي على قول وهو مبطل على قول وسئل رضي الله عنه عما لفظه إذا قام
الإمام من التشهد الأول قبل أن يفرغ المأموم منه فهل يتابع الإمام أو يتمه فإن قلتم بالمتابعة فذاك وإن قلتم
يتمه ثم فرغ منه وقام فهل يكون كالمسبوق فإن قلتم نعم فذاك وإن قلتم لا فأتم فاتحته فهل الحكم التخلف بعذر
أو ما الحكم فيها فأجاب بأن المتأخرين قد كثر كلامهم واضطرابهم في هذه المسألة وقياس كلام الشيخين وغيرهما في
مسألة ما لو ترك إمامه القنوت حيث قالوا يسن له الإتيان به إن أدرك قبل فراغه من السجدة الأولى وفي المسبوق
حيث قالوا يسن له الاشتغال بالافتتاح والتعوذ إن ظن إدراك الفاتحة لو اشتغل بهما وإلا فلا وأنه لم يكمل المأموم السورة
بعد ركوع الإمام لأنها ليست بعضا بخلاف التشهد والمحذور إنما هو التخلف للإتيان به لا تمامه وإذا تخلف لإتمامه وأدرك
الإمام في أثناء الفاتحة فالقياس أنه كمسبوق فاشتغل بنحو الافتتاح فركع إمامه في أثناء فاتحته وحكمه أنه يجب عليه أن
يتخلف بقدر ما فوته فإذا قرأ بقدره فإن لم يرفع الإمام من الركوع ركع معه وكان مدركا للركعة وإلا فهل يكون
كالموافق يجري على نظم صلاة نفسه ما لم يسبق بأكثر من ثلاثة أركان طويلة أو يتابعه فيما هو فيه وتفوته الركعة
وقضية كلام الشيخين كالبغوي الأول ومشى عليه كثيرون من المتأخرين وكلام المجموع والتحقيق يدل عليه فهو الأقرب
وإن مشى جمع من الأصحاب وتبعهم جمع متأخرون على الثاني وسئل نفع الله بعلومه هل الموالاة بين التشهد والصلاة
على النبي

على النبي صلى الله عليه وسلم واجبة أم لا فأجاب بأن الذي دل عليه كلامهم عدم الوجوب بل قول ابن الرفعة عن المتولي
إن موالاة التشهد واجبة كالفاتحة فيه وقفة لكن اعتمده وسئل رضي الله عنه عمن أحرم بفرض الظهر مثلا ثم وقع
في قلبه أنه أحرم بها على وجه الاحتياط أو معادة بنية فرض الوقت فأجاب بقوله القاعدة في ذلك أن التردد إن كان
بين مبطلين أو مبطل ومصحح يأتي فيه التفصيل بين طول الزمن ومضي ركن وضدها وهو مشهور أو شك في أصل
النية أو شرط من شروطها فإن كان بين مصححين لم يؤثر كما لو أحرم بالظهر ثم شك هل نواها أو العصر ثم بان له أنه نوى
العصر لم يؤثر شكه المذكور وإن طال زمنه وفعل معه أركانا إذا تقرر ذلك فالمعادة للاحتياط تارة تكون باطلة بأن
يقصد بها مجرد الاحتياط والجماعة بعيد معهم فهذه باطلة لأنها غير مطلوبة وتستلزم من عدم طلب الصلاة من حيث
كونها صلاة بطلان فعلها وتارة تكون صحيحة بأن تجري في صلاته الأولى قول بالبطلان فيسن له إعادتها ولو منفردا
كما بينته في شرح العباب وغيره والمعادة مع جماعة تارة تكون صحيحة بأن ينوي بها الفرض صورة أو ما هو فرض
على المكلف في الجملة وتارة تكون غير صحيحة على ما في المنهاج وغيره بأن ينوي بها صلاة الوقت فإذا أعاد مع جماعة
وتردد بين نية الفرض بالمعنى السابق وبين صلاة الوقت فهذا تردد بين صحيح وباطل على ما في المنهاج وغيره فيأتي فيه
التفصيل السابق وبين صحيحين على ما في الروضة وغيرها فلا يضر مطلقا وإذا أعاد وحده وتردد هل أعادته
لأجل جريان قول ببطلان ما فعل أولا أو لمجرد الاحتياط من غير جريان قول كذلك تأتي فيه التفصيل لما علمت أنه تردد
بين صحيح وباطل والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه عن قنوت النازلة هل ورد فيه
ألفاظ مخصوصة أو لا وهل يقرأ معه قنوت الصبح وهل يقوم مقامه قنوت الصبح أو لا فأجاب بقوله الذي
ورد في ذلك أنه صلى الله عليه قنت شهرا في الصلوات الخمس يدعو على قاتلي أصحابه القراء ببئر معونة ويقاس بالعدو
غيره والقول بنسخ القنوت لها قال في المجموع غلط مخالف لهذه السنة الصحيحة وفيه عن الشيخ أبي حامد أن قول
الطحاوي لم يقل به فيها غير الشافعي غلط منه بل قنت علي رضي الله عنه في المغرب بصفين انتهى وصرح المتولي بأن
لفظ القنوت في الصبح والنازلة والوتر في رمضان الثاني اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت الخ وسئل
نفع الله به عمن يعلم الفاتحة وفي حرف منها خلل لثقل اللسان هل تجزيه صلاته أو لا وهل يجب التعلم في جميع عمره أو لا
وهل تصح الجمعة إذا لم يكمل العدد إلا به أو لا فأجاب بقوله إن كان ذلك الخلل نحو فأفأة بأن صار يكرر الحرف صحت صلاته
والقدوة به لكنها مكروهة ويكمل الجمعة به ولا يلزمه التعلم وإن كان لثغة فإن كانت يسيرة بحيث يخرج الحرف صافيا
وإنما فيه نوع اشتباه بغيره فهذا أيضا تصح صلاته وإمامته ويكمل الجمعة به ولا يلزمه التعلم وإن كان لثغة حقيقية
بأن كان يبدل الحرف بغيره فتصح صلاته لا القدوة به إلا لمن هو مثله بأن اتفقا بالحرف المبدل وإن اختلفا في البدل
فلو كان كل منهما يبدل الراء ولكن أحدهما يبدلها لاما والآخر غينا مثلا فلا يقتدي أحدهما بالآخر وإن كان أحدهما يبدل
الراء والآخر يبدل السين لم يصح اقتداء أحدهما بالآخر في غير الجمعة أما فيها فهي مذكورة في العباب وشرحه وعبارتهما
لو كان في البلد أربعون أميا فقط واتفقوا أمية بحيث يجوز اقتداء بعضهم ببعض قال البغوي وأقره الأذرعي وغيره
ينبغي أن تلزمهم الجمعة لصحة اقتداء بعضهم ببعض ولو كان في البلد أربعون وبعضهم ولو واحدا أمي وقد قصر في التعلم
لأن فيهم العلة الآتية فلا يلزمهم الجمعة ولا تنعقد بهم لارتباط صلاة بعضهم ببعض فأشبه اقتداء قارئ بأمي أما إذا لم يقصر
الأمي في التعلم فتصح الجمعة إن كان الإمام قارئا وكذا لا يلزمهم الجمعة ولا تنعقد بهم إذا اختلفت أميتهم كأن عرف بعض
أول الفاتحة وبعض آخرها وبعض ذلك كما مر في صفة الأئمة قال البغوي أيضا ولو جهلوا كلهم الخطبة لم تجز الجمعة لانتفاء

شرطها الجماعة وما ادرجهما بعضهم وسرآه بجوازها في الشق الثاني ما يصدق بالوجوب فانه اذا عرفهما واحد من الامين
المستويين لزمتهم كما هو عند تسع رايته صرح بذلك في موضع فقال لو احسن الخطبة واحد منهم اي وقد اتفق امتة
كالفقه فقد وجد شرط الجمعة جاز لهم اقامتها بل وجب انتهت عبارة الشيخ المذكور ومن كان يلبسا يخل في الفاتحة
مثلا فمتى جاز والعادة التعلم لزمه وان طال الزمن ومتى لم يرج ذلك لم يلزمه وسئل رضي الله عنه هل
يشترط في المبلغ ان يكون ثقة مصليا فاجاب بقوله نعم يشترط في المبلغ ان يكون ثقة وكذا الامام لا يجوز الاعتماد
على مجرد صوته الا ان كان ثقة وكذلك المؤذن لا يجوز الاعتماد على صوته الا ان كان ثقة وان صح اذان الفاسق
لان القصد منه شيئان اظهار الشعار والاعلام بدخول الوقت والاول موجود في اذان الفاسق ولذلك صح اذانه
والثاني غير موجود فيه فلذلك لم يجز اعتماد صوته واما كون المبلغ مصليا او طاهرا فغير شرط عندنا لان القصد
الدلالة على فعل الامام حتى يتبعه المقتدون وهذا حاصل بتبليغ الثقة وان كان غير مصل والمتطهر والله
سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل ادام الله النفع بعلومه هل للطاعون قنوت مخصوص فتفضلوا به
والا فيجيء قنوت له وهل احد من الحكماء ذكر له دواء وجرب فنفع فاجاب رضي الله عنه بقوله اختلف المتاخرون
في القنوت للطاعون فكثير منهم على انه لا يقنت له لانه شهادة وكثير منهم على انه يقنت له وهو المعتمد وكونه شهادة
لا يمنع القنوت له كما ان هجوم الكفار على المسلمين يقتضي القنوت له كما صرحوا به وان كان المقتول منهم شهيدا على
انه من النوازل العظام اذ فيه موت العلماء والصلحاء وبقاء الرعاع والجهلة والطغام وفي ذلك من اختلاف نظام الدين
ما لا يخفى اعظم بمعرفه لذلك وان كان في نفسه شهادة وعليه فلا قنوت له مخصوص بل يقنت فيه
بقنوت الصبح لكن يتعرض في اخره لسؤال رفعه لانه صلى الله عليه وسلم دعا برفعه عن اهل المدينة ونقله وبابها
الى الجحفة وقد ذكر الحكماء له ادوية كثيرة من اعظمها شم العنبر والاحتراز عن الهواء ما امكن واستعمال الادوية
الكبيرة الكيموس التي لا تورث ثقلا ولا تخليطا والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه عن الركعتين
اللتين يصليهما الناس بعد المغرب لبقاء الايمان هل ينوي بهما بقاء الايمان او مطلق فعل الصلاة وفيما بعد
المغرب غير سنتها من صلاة الاوابين وغيرها هل يضاف الى المغرب في النية اولا وكيف ينوي في سنة الظهر المتقدمة
والمتاخرة ايجب تعيينها بالتي قبلها والتي بعدها كما اقتضاه كلام المجموع اولا لان الاخر المتقدمة كما ذكره الاسنوي اذا
يجب مطلقا وما الراجح والحري بالاعتماد وان قلتم بالوجوب فهل يلحق بها سنة المغرب اولا وان قلتم لا فما الفرق بين
الحكمين فاجاب بقوله الركعتان بين المغرب والعشاء سنة فقد صرح الماوردي والروياني بندب صلاة الاوابين قالا
وتسمى صلاة الغفلة لحديث بذلك واقلها ركعتان والخبر انه صلى الله عليه وسلم كان يصليها عشرين ويقول هذه صلاة
الاوابين من صلاها غفر له وكان السلف الصالح يصلونها قال الروياني والاظهر عندي انها دون صلاة الضحى
في التاكيد انتهى وروي فيها احاديث واثار كثيرة ذكر الحافظ عبد الحق منها جملة قال ح ورويت ستا في الترمذي
انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى ست ركعات بين المغرب والعشاء كتبت له عبادة ثنتي عشرة سنة وكذا رواه ابن ماجة
لكن بزيادة لا يتكلم بينهن بسوء وفي حديث غريب كما قاله ابن منده غفرت ذنوبه وان كانت مثل زبد البحر ورويت
اربعا ورويت ركعتين وهما الاقل انتهى فعلم ان تينك الركعتين سميتا صلاة الغفلة وصلاة الاوابين واما
كونهما لبقاء الايمان فلا اصل له اذ لم نر من ذكره ولا دليل له من جهة النقل ولا من جهة القياس والمعنى انه ان اريد
بكونهما لبقاء الايمان عود بركتهما على مصليهما حتى يحفظ في ايمانه احتيج الى اقامة دليل يخصهما بذلك دون

غيرها

تنبيه على بيان صلاة الاوابين

غيرها من بقية النوافل والفروض والدعاء فيهما بخصوصهما بذلك او النكرة بهما بخصوصهما على بقائه الى وقت
فعلهما فهو تحكم محض اذ لم ... والحاصل من ذلك عنه انه لا يعلم ما يقع بطلان زعم انهما لبقاء الايمان وحينئذ
من صلاهما ناويا بهما ذلك كانت صلاته باطلة بل ينوي بهما سنة الغفلة او سنة صلاة الاوابين فان اطلق
وفيما قاله مطلقة فلا يثاب عليها الا من حيث مطلق الصلاة دون خصوصها واما قول الحبيشي اليماني
ان تينك الركعتين يفضلان للموت على الايمان وذكر لهما دعاء فيه ذلك وغيره فهو مما انفرد به وليس الرجل حجة
في مثل ذلك على انه لم يسنده الى خبر ضعيف فضلا عن صحيح بل ولا اثر كذلك فقد علم ان شيئا انفرد به هو او
مثله ممن لا يتقيد بكلام الائمة وادلتهم وانما يقولها باستحسانه من غير نسبة لقياس ولا غيره من الادلة
الضعيفة فضلا عن القوية فالحاصل انه لا يجوز فعلهما بنية البقاء على الايمان الان والى الموت لما قدمته من سوء
والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب والظاهر من كلامهم ان صلاة الغفلة اقلها وما فوقه مستقلة بنفسها
كالوتر بجامع ان كلا يفعل في وقت غيرها لكن ليست كهي بل هي رواتبه فحينئذ لا يضاف للمغرب فينوي بها سنة
الغفلة او سنة صلاة الاوابين فان اضافها للمغرب عامدا عالما بطلت صلاته كما لو اضاف الوتر للعشاء فان
صلاته تبطل كما اقتضاه كلامهم خلافا لمن قال يصح اخذا من كلام الشيخين في مواضع انه من الرواتب ويجاب
بان معنى ذلك انه منها باعتبار تقييده بوقت فرض هو العشاء الا باعتبار اضافته اليها والمنقول المعتمد انه لا بد
في سنة الظهر من التعرض لكونها القبلية او البعدية سواء اخر القبلية عن الفرض ام لا ومثلها في ذلك كل راتبة
فيها قبلية وبعدية كسنة المغرب وسنة العشاء وما بحثه الاسنوي وغيره مما يخالف ذلك ضعيف كما جريت
عليه في شرح العباب وغيره وعبارة شرح العباب ويكفي في سنة الظهر نيتها ذلك في راتبتها التي قبلها او
التي بعدها ظاهر هذا مع قوله السابق كسنة الصبح او الظهر بل صريحه انه اشترط في راتبة الظهر ومثلها
كل فريضة لها راتبة قبلها وراتبة بعدها غير اضافتها الى فرضها وهو فاسد ففي المجموع وفي الروايات
تعين بالاضافة فينوي سنة الصبح او سنة الظهر التي قبلها والتي بعدها وهو صريح في انه لا يكفي الاقتصار
على سنة الظهر مطلقا وتبعه السبكي والاذرعي وغيرهما ووجهه ان تعيينها انما يحصل بذلك لاشتراكهما
في الاسم والوقت وان لم يؤخر المقدمة كما يجب تعيين الظهر لئلا تلتبس بالعصر فاندفع قول الاسنوي لا وجه
لاشتراطه عند تقديم المقدمة لا فيهما ولا في المؤخرة فان اخرها احتمل الترتيب وفي المطلب ما يقتضيه انتهى
وهو في غاية السقوط مع تامل عبارة المجموع الذي ذكرتها انتهت عبارة شرح العباب وبها يعلم ما قدمته
من ان المنقول المعتمد انه لا بد من ذكر التي قبلها والتي بعدها مطلقا اما اذا اخر المقدمة فواضح للاشتباه
الظاهر حينئذ في الاسم والوقت واما اذا لم يؤخر فكذلك لان القصد بالسنية التمييز وعند الاشتراك اللفظي لا
يحصل التمييز الا بالسنة الظهر مشترك بين القبلية والبعدية فلا يميز لبعض ما صدقاته على بعض الا بنحو
التي قبلها والتي بعدها فان قلت التي بعدها لم يدخل وقتها الى الان فكيف احتيج الى تمييزها قلت
قد علمت ان سبب التمييز الاشتراك الواقع فيها وهذا حاصل سواء اقدمها ام اخرت وكون الخارج يخصص
النية بالمقدمة لعدم دخول الوقت المؤخرة لا ينظر اليه لانه قرينة خارجية والقرائن الخارجية لا تخصص سيما وان
مناط النية القلب ولا ارتباط له بالقرينة الا ترى انهم اوجبوا التبييت في الظهر مثلا وقالوا لئلا تشتبه بالعصر
مع انه لم يدخل وقته بل لم يكتفوا عن تعيينه بصلاة الوقت لصدقه بفائتة تذكرها وان لم يذكر فائتة او

ليس عليه فائدة بالكلية فعلمنا انهم ايعتبرونه بنفي النيات بالقرائن الخارجية مطلقا وانما ينظرون الى امكان الالتباس باعتبار
صدق الاسم وان شهد الواقع بخلافه فتامل ذلك فانه نفيس والله اعلم وسئل رضي الله عنه عن قول التعقبات اذا قلنا
بوجوب وضع هذه الاعضاء وهو الاظهر فلا بد من الطمانينة بها كالجبهة واذا رفع الجبهة من السجدة الاولى وجب عليه
رفع الكفين ايضا لقوله صلى الله عليه وسلم ان اليدين تسجدان كما تسجد الجبهة فاذا سجدتم فضعوهما واذا رفعتم فارفعوهما
رواه ابو داود وغيره واصحاب مالك في ذلك قولان انتهى فصرح بوجوب الطمانينة بها وبوجوب رفع الكفين
من السجدة الاولى ولم نر مثل ما ذكره فهل خالف غيره من الائمة او خصتم كلامهم بما ذكره وما الراجح في ذلك فاجاب
بقوله اما ما ذكره من وجوب الطمانينة في وضع غير الجبهة قياسا على الجبهة فظاهر واما التردد في انه
هل يجب التحامل عليها كما يجب على الجبهة او لا يجب بل يسن والذي قاله شيخنا زكريا الاول والذي دل عليه كلام
الروضة واصلها حيث جعلا الاعتماد على بطن القدمين من الكمل واعتمده الزركشي قال بعض شراح التنبيه ان
غيرهم بالوضع يفهمه هو الثاني وجريت عليه في شرح العباب وغيره واطلت في الانتصار له وما ذكره من وجوب
وضعها حالة وضع الجبهة ظاهر ايضا كما جريت عليه في شرح العباب مع الزيادة عليه وعبارته ويجب مقارنة
وضعها لوضع الجبهة لانها تابعة لها فلو تاخرت عنها او تقدمت عليها لم يكف كما بحثه ابو العماد بل بحثه انه لا بد
من وضعها كلها مع وضع الجبهة في آن واحد فلو وضع يديه ثم رفعهما ثم ركبتيه ثم رفعهما ثم رجليه ثم رفعهما وعكس
والجبهة موضوعة في الجميع لم يكف لانه لا يسمى ساجدا الا اذا اجتمع وضع السبعة في آن واحد مع الطمانينة انتهى
وما ذكره من وجوب رفع الكفين ضعيف والمنقول المعتمد انه سنة وعبارة شرح العباب ولو وضعهما على الارض وحولهما
مكان سالهما فان امن العبث بهما لم يكره والا كره نظير ما مر وقول بعضهم يجب رفعهما ووضعهما ثانيا كما اقتضاه
كلام المجموع ليس في محله بل كلام الاصحاب صريح في خلافه وممن صرح بعدم الوجوب الشيخ ابو اسحاق وخبر ابي
داود ان اليدين يسجدان كما يسجد الوجه فاذا وضع احدكم وجهه فليضع يديه واذا رفعه فليرفعهما محمول على رفعهما عن
موضعهما في حال كما هو السنة وهو ان يكونا بازاء منكبيه اذ يتعذر بقاؤهما على هذه الهيئة مع استواء جلوسه
وسئل نفع الله به عما لو رفع المسبحة في التشهد عند الا الله فهل يستحب رفعها الى تمام الصلاة او لا وقد نقل
الشيخ زكريا في شرح الروض عن نص المقدسي انه اذا رفع المسبحة في التشهد عند الا الله يقيمها ولا يضعها وقال
الجوجري في شرح الارشاد انه يعيدها الى ما كانت عليه وليس في المسئلة تصريح فهل الاولى بالعمل قول نصر المقدسي
او لا فاجاب بقوله المعتمد ما قاله الشيخ نصر رحمه الله وعبارة شرح العباب قال الشيخ نصر المقدسي في كافيه انه
يقيمها ولا يضعها ولا يحركها انتهى وهو ظاهر في بقائها مرفوعة الى السلام وقول جمع متاخرين لم نر فيه نقلا
والظاهر انه يعيدها يخالف المنقول كما علمت وان تبعهم المصنف بقوله وفيه نظر انتهت وسئل نفع الله
بعلومه عمن رايا او لحن من صلاته وهو التكبيرة الاولى مع النية هل تصح صلاته ظاهرا ام لا فاجاب
بقوله ان النية حيث كانت جازمة مستوفية لشروطها المقررة في محلها فالصلاة صحيحة منعقدة وان فرض
انه قارن ذلك قصد دنيوي ومن ثم قال ائمتنا لو قيل له صل ولك دينار فصلى بذلك القصد صحت صلاته
وقالوا ايضا لو احرم بالصلاة بنية الصلاة والاشتغال بها عن غريم يطالبه صحت صلاته وهذا ظاهر واما الكلام
في الثواب وقد حررت الكلام فيه في اوائل حاشية ايضاح النووي فانظره فانه مهم ولا اعلم احدا بسط
الكلام على ذلك ولا انه جمع فيه ما جمعته مع تحريره وتنقيحه ووقع للكمال الدميري والسراج ابن الملقن وغيرهما انهم

نقلوا

نقلوا عن الفخر الرازي واقروه انه قال في تفسير قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية اجمع المتكلمين على ان من عبد
ودعا لاجل الخوف من العذاب او الطمع في الثواب لا تصح عبادته وانه جزم في اوائل تفسير سورة الفاتحة بانه لو قال
اصلي لثواب الله او الهرب من عقابه فسدت صلاته انتهى والعجب في تقريرا وتشكله على ذلك مع علمهم بقول الاصحاب
الذي قدمته فيمن صلى بقصد حصول الدنيا ولم او دفع الغريم عنه وكانهم فهموا ان مراد المتكلمين ما اذا احض في
عبادته للخوف والطمع مع ضمه الى ذلك انه لولا ذلك ما عبد وحينئذ بطلان الصلاة بذلك ظاهر لان الكلام في اسلام من
جر قصده الى ذلك فحسب لانه لا يعتقد ذلك فهو كافر جزما ومن ثم كان هذا لا يقصده مسلم وانما غاية الامر
ان الناس يرجون بعباداتهم حصول الثواب والنجاة من العذاب وهذا الرجا والخوف لا ينافي حصول الثواب كيف
والله تبارك وتعالى اعلم خلقه بما تفضل به عليهم من نيل الدرجات واسباغ الهبات في مقابلة امتثالهم لاوامره
واجتنابهم عن نواهيه وذكر فوائد الامر والنهي يدل على انه لا رعاية تلك الفوائد ورجاء حصولها وقد صرح الغزالي
رحمه الله في الاحيا في مواضع بحصول الثواب وصحة النية وان قارنت الرجا والخوف بالمعنى الذي ذكرته فقال في
اواخر مبحث النية والاخلاص من مال قلبه الى الدنيا وغلبت عليه ان يتذكر النار ويحذر نفسه عقابها او نعيم
الجنة ويرغب نفسه فيها فربما تنبعث له داعية ضعيفة فيكون ثوابه بقدر رغبته ونيته والطاعة على قدر
اجلال الله لاستحقاقه الطاعة والعبودية لا تتيسر لراغب في الدنيا وهذه اعز النيات واعلاها ويعز من يفهمها
فضلا عمن يتعاطاها ونيات الناس اقسام اذ منهم من يكون عمله اجابة لباعث الخوف فانه يتقي النار ومنهم من
يعمل اجابة لباعث الرجا وهو الرغبة في الجنة وهذا وان كان نازلا بالاضافة الى قصد طاعة الله وتعظيمه لذاته
ولجلاله لا لامر سواه فهو من جملة النيات الصحيحة لانه ميل الى الموعود في الاخرة وان كان من جنس المالوف في الدنيا
انتهى كلام الغزالي وهو كما ترى صريح حازم بان ذلك من النيات الصحيحة وانما خلاف الكمل والافضل وسئل نفع الله به
هل يجوز ضم راء اكبر من تكبيرة الاحرام فاجاب بقوله نعم يجوز كما اقتضاه كلام صاحب البيان وغيره بل قولهم لو
قال الله الكبر واجل واعظم صح كالصريح فيه لان ظاهره ضم الواو ومن ثم افتى به جمع متاخرون كالنجم الاصفوني
والطبري والسراج ابن الملقن وقول ابن يونس انه مبطل ضعيف وان تبعه ابن العماد والدميري والناشري ولا
حجة لهم في خبر التكبير جزم لان المراد به جزم القلب لا اللفظ لان الجزم من خواص الافعال وسئل نفع الله بعلومه
عما ابدل همزة اكبر واوا فهل يصح فاجاب بقوله لا يصح على الاوجه وزعم ابن العماد ان قول ابن المنير المالكي يصح
لان الهمزة قد تبدل واوا كالشاح والشاح غير بعيد فيه نظر بل هو بعيد اذ المدار في لفظ التكبير على الاتباع
ما امكن والواو بدل الكاف فهمزة وسئل رضي الله عنه هل يقوم اعظم مقام اكبر وما معناها كالجليل فاجاب
بقوله لا يقوم مقام اكبر شي للاتباع قال القرطبي تبعا للغزالي وغيره لا يقوم اعظم مقام اكبر لان الرداء اشرف من الازار اي
المشار اليه بقوله صلى الله عليه وسلم عن الله العظمة ازاري والكبرياء ردائي من نازعني واحدا منهما قصمته وذلك لان
التجمل يكون بالرداء وهذا تمثيل كني به عن الصفة والثواب يكنى به عن الصفة قال تعالى ولباس التقوى ذلك خير
قال الغزالي ومعنى الكبير ذو الكبريا والكبريا كمال الذوات واعني بكمال الذات كمال الوجود وهو يرجع الى شيئين
احدهما دوامه ازلا وابدا فكل موجود مقطوع بعدم سابق ولاحق فهو ناقص والثاني وجوده هو الذي يصدر
عنه كل موجود قال والجليل الموصوف بنعوت الجلال التي هي العز والملك والقدوس والعلم والقدرة وغيرها من الصفات
التي ذكرناها فالجامع لجميعها هو الجليل المطلق فالجليل المطلق هو الله تعالى فقط فكان الكبير يرجع الى كمال الذات

والجليل الى كمال الصفات والعظيم الى كمال الذات والصفات جميعا قال كثير من العلماء معنى افعل التفضيل في حق الله
تعالى النعت شكوا اكبر بمعنى كبير اذ لا يساويه لم تعالى في كمال الوجود ازلا وابدا وقال اخرون معناه ان ما خطر
ببال العبد من صفات الكمال والجلال وتمام العلم والقدرة والقدس فان الله تعالى من وراء ما خطر له اذ ليس كمثله
شيء والحاصل ان الكبير يرجع الى كمال الذات والجليل الى كمال الصفات والعظيم الى كمالها وسئل نفع الله به
عن اول ما نطق به النبي صلى الله عليه وسلم وآخر ما نطق به فاجاب بقوله اول ما نطق به صلى الله عليه وسلم الله اكبر كما قاله
شيخ الاسلام الحافظ الشهاب ابن حجر العسقلاني وآخر ما نطق به فهو اللهم الرفيق الاعلى كما في الصحيح قيل وهو اعلى
المنازل كالوسيلة التي هي اعلى الجنة فمعناه اسألك يا الله ان تنيلني اعلى مراتب الجنة وقيل معناه اريد
لقاءك يا رفيق الاعلى والرفيق من اسمائه تعالى للحديث الصحيح ان الله رفيق فكانه طلب لقاء الله تعالى على اعلى
صفات الرفق واللطف به وقد حقق الله له ذلك جعلنا الله من وارثيه وحشرنا معه بمنه وكرمه امين وسئل
رضي الله عنه هل يجب في السجود وضع جميع الاعضاء معا اولا فاجاب بقوله يجب اجتماعها بقدر الطمانينة سواء
اوضعها او رفعها معا او مرتبا وقد صرح بذلك جماعة منهم ابن البغوي وغيره وسئل رضي الله عنه عمن قال
السلام عليك ايها النبي هل تبطل صلاته فاجاب بقوله نعم تبطل صلاته بتعمد ذلك وعلم عدم وروده لانه زاد
حرفين فان جهل او نسي لم تبطل وسئل فسح الله في مدته عمن يدعو بنحو اللهم اغفر لي فيما تريد لحسابك في سلطانك
والقبح اساءتي ملككه ونحو ذلك هل يجوز له ذلك فاجاب بقوله لا منع في ذلك حيث اعتقد الداعي ان الله لا يجب عليه
شيء وانه يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد والاولى في المناجات الاقرار بالذنب والتضرع في سوال الغفران من غير
اقامة حجة ولا تعليل فذلك اولى بالمذنب مع مولاه القادر عليه الفاعل لما يشاء وسئل نفع الله به عمن
سبح بنحو سبحان الله وبحمده عدد خلقه الخ هل المرة منه افضل ممن سبح سبحان الله وبحمده ويعدد منه ذلك الف
مرة مثلا فاجاب بقوله نعم هو افضل من الوف مولفة كما دل عليه الحديث الصحيح انه صلى الله عليه وسلم دخل على
بعض امهات المومنين وعندها حصوات كثيرة سبحت بها فقال لقد قلت كلمة عدلت جميع ما قلت سبحان
الله وبحمده عدد خلقه الحديث ولما سئل ابن عبد السلام عن نحو هذا السوال قال قد يكون بعض الاذكار افضل
من بعض لعمومها وشمولها لجميع الاوصاف الثبوتية والسلبية والذاتية والفعلية فيكون القليل من هذا
النوع افضل من الكثير كما في قوله صلى الله عليه وسلم سبحان الله وبحمده عدد خلقه ورضا نفسه وزنة
عرشه ومداد كلماته ولهذا قال عليه الصلاة والسلام بيان الجلال لان الالف واللام فيها قد افاد
الاتصاف بكل جمال وكمال فاعطت استغراق الجنس في الاكرام والجلال فاذا الاكرام الآتية والكمال له وقد انتهيت
به انتهى وفي رواية انه صلى الله عليه وسلم قال لبعض نسائه حين دخل عليها فوجدها تسبح بالحصا الا ادلك
على ما هو خير ذلك تقولي سبحان الله عدد ما في السموات سبحان الله عدد ما في الارض سبحان الله عدد ما بين
ذلك ولا اله الا الله مثل ذلك والحمد لله مثل ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك وفيه دليل على ان من قال ذلك
يكتب له مثل ذلك العدد الذي ذكره وسئل بقياس الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم عن قال اللهم صل على
سيدنا محمد عدد خلقك كتبت صلوات بعدد الخلق وهذا فضل الله ومنته ونوبد كرمه وسابغ منته
وقال صلى الله عليه وسلم قل هو الله احد تعدل ثلث القران والمراد بقوله ثلثه بلا تضعيف وقيل لانها ثلث ما
يشتمل عليه وهو الاحكام والقصص والتوحيد وقيل تعدل ثلث القرآن لمن لا يحسن الا هي ويمنعه من تعلم غيرها

مانع

مانع وفسق غيره لك وسئل فسح الله في مدته بما لفظه ما حكم من ينكر الدعا فاجاب بقوله قال بعض الائمة لا ينكر الدعا
الا كافر مكذب بالقران لان الله تعالى تعبد عباده به في غير ما اية ووعدهم بالاستجابة على ما سبق في علمه من احد
لانه اثبت على ما روي انه يبين لاحدى ثلاث اما استجابة او ادخارها او تكفير عنه وفيه ان دعوة المسلم لا ترد ما لم يكن
باثم او قطيعة رحم ففي احدى الثلاثة استجابة وفي الاخرين تعويض للاستجابة قال تعالى ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت
السموات والارض وفي الحديث ان الله تعالى يبتلي العبد بحجبه ليسمع تضرعه ومن اداب الدعا ان يعزم المسئلة فلا
يقل اللهم اغفر ان شئت كما جاء في الحديث لما في ذلك من اظهار الاستغنا وعدم الافتقار والدعا انما وضع لمزيد التذلل
واظهار الافتقار والاحتياج وفي الحديث يستجاب لاحدكم ما لم يعجل اي بل ينبغي الالحاح في المسئلة لما في الحديث
ان الله يحب الملحين في الدعا ولا ييأس من الاجابة ولا يسأم من الرغبة فمن فعل ذلك لم يحرم من احد تلك الثلاث ومن
ادمن قرع الباب الكريم يوشك انه يفتح له قال بعض الائمة قوله يستجاب لاحدكم يحتمل الوجوب والجواز فان كان
الخبر عن الاول فلا بد من احد الثلاث فاذا عجل بطل وجوب احدها وتعرى الدعا من جميعها وعلى الجواز تكون
الاجابة بفعل ما دعا ويمنعه من ذلك استعجاله لانه من ضعف اليقين وينبغي ان يدعو وهو موقن بالاجابة وبقلب
حاضر لخبر بذلك رواه الخطيب وهو ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعا من قلب لاه
ومن اداب الدعا اكل الحلال ولبسه وله اداب كثيرة بينتها مع شروطه وواجباته ومحرماته ومكفراته وما يتعلق
بذلك في شرح العباب في صفة الصلاة بما لم يجمع مثله فيما احسب فاطلبه لكن منه فانه مهم وسئل نفع الله به عن دوا
الوسوسة هل له دواء فاجاب بقوله دواء نافع وهو الاعراض عنها جملة كافية وان كان في النفس من التردد ما كان
فانه متى لم يلتفت لذلك لم يثبت بل يذهب بعد زمن قليل كما جرب ذلك الموفقون واما من اصغى اليها وعمل بقضيتها
فانها لا تزال تزداد به حتى تخرجه الى حيز المجانين بل واقبح منه كما شاهدناه في كثير ممن ابتلوا بها واصغوا اليها
والى شيطانها الذي جاء التنبيه عليه منه صلى الله عليه وسلم بقوله اتقوا وسواس الماء الذي يقال له الولهان لما فيه
من شدة التعمق والمبالغة فيه كما بينت ذلك وما يتعلق به في شرح مشكاة الانوار وجاء في الصحيحين ما يؤيد ما ذكرته
وهو ان من ابتلي بالوسوسة فليعتقد بالله ولينته فتامل هذا الدواء النافع الذي علمه من لا ينطق عن الهوى
لامته واعلم ان من حرمه فقد حرم الخير كله لان الوسوسة من الشيطان اتفاقا واللعين لا غاية لمراده الا ايقاع
المومن في وهدة الضلال والحيرة ونكد العيش وظلمة النفس وضجرها الى ان يخرجه من الاسلام وهو لا يشعر ان الشيطان
لكم عدو فاتخذوه عدوا وجاء في طريق آخر فيمن ابتلي بالوسوسة فليقل امنت بالله وبرسله ولا شك ان من استحضر
طرائق رسل الله سيما نبينا صلى الله عليه وسلم وجد طريقته وشريعته سهلة واضحة بيضاء نقية لا حرج فيها وما
جعل عليكم في الدين من حرج ومن تامل ذلك وآمن به حق ايمانه ذهب عنه داء الوسوسة والاصغاء الى
شياطينها وفي كتاب ابن السني من طريق عائشة رضي الله عنها من بلي بهذا الوسواس فليقل امنا بالله وبرسله
ثلاثا فان ذلك يذهبه عنه وذكر العز ابن عبد السلام وغيره نحو ما قدمته فقالوا داء الوسوسة ان يعتقد ان ذلك
خاطر شيطان وان ابليس هو الذي اورده عليه وانه يقاتله فيكون له ثواب المجاهد لانه يحارب عدو الله فاذا
استشعر ذلك فر عنه وانه مما ابتلي به نوع الانسان من اول الزمان وسلطه الله عليه محنة ليحق الله الحق ويبطل
الباطل ولو كره الكافرون وفي مسلم من طريق عثمان ابن ابي العاص انه قال حال بيني وبين صلاتي وقراءتي فقال
ذلك شيطان يقال له خنزب فتعوذ بالله منه واتفل عن يسارك ثلاثا ففعلت فاذهبه الله عني وفي رسالة

القشيري عن احمد ابن عطا قال ضاق صدري ليلة لكثرة ما صببت من الماء ولم يسكن قلبي فقلت يا رب عفوك فسمعت هاتفا
يقول العفو في العلم فزال ذلك عني انتهى وتـبـه نعلم صحة ما قدمته ان الوسوسة لا تسلط الا على من استحكم عليه
الجهل والخبل وصار لا تمييز له واما من كان على حقيقة العلم والعقل فانه لا يخرج عن الاتباع ولا يميل الى الابتداع واقبح
المبتدعين الموسوسون ومـن ثم قال مالك رحمه الله عن شيخه وتبعه اهل زمنه كان ربيعة اسرع الناس في امرين
في الاستبرا والوضوء حتى لو كان غيره قلت ما فعل وكان ابن هرمز بطئ الاستبرا والوضوء ويقول مبتلي لا تقتدوا
بي ونقـل النووي رحمه الله عن بعض العلما انه يستحب لمن بلي بالوسوسة في الوضوء والصلاة ان يقول لا اله الا الله
فان الشيطان اذا سمع الذكر خنس اي تاخر وبعد ولا اله الا الله راس الذكر ولذلك اختار صفوة هذه الامة من اصحاب
التربية وتاديب المريد قول لا اله الا الله لاهل الخلوة وامروهم بالمداومة عليها وقالوا انفع علاج في دفع الوسوسة
الاقبال على ذكر الله تعالى والاكثار منه وقـال ابن الحجاجي بكسر الواو وفتحها شكوت الى الداراني الوسواس فقال
اذا اردت قطعه متى احسست به فافرح فاذا فرحت انقطع عنك فانه ليس شي ابغض الى الشيطان من سرور المومن
وان اغتممت به زادك قال بعضهم ويؤيد هذا ما ذكر عن بعض الايمة انه انما يبتلى به من كمل ايمانه فان اللص لا يسرق بيتا لصاحبه انتهى
وهذا ان سلم فهو في الوسواس في العقائد لما في الحديث انه محض الايمان على ان الامام ابن عرفة قال انما يبتلى في الدين
من اخذه تقليدا ونحن نعرف براهينه لان الوسواس شك وهو لا يجتمع مع الاعتقاد الجازم المستند الى دليل
لكونه ضده وقـال العارف ابو الحسن الشاذلي اذا كثر عليك الوسواس فقل سبحان الملك الخلاق ان يشأ يذهبكم
ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز اذ هما له عنه ساير المضار والمخاوف والفتن وانا لنا كل خلق حسن و
جعلنا من ائمة اهل النعم والمنن انه على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير وسـئل نفع الله به عما لفظه ذكر الشيخ زكريا
رحمه الله في شرح البهجة انه اذا استوى معتدلا بعد ركوعه ارسل يديه ارسالا خفيفا الى تحت صدره فقط وقال غيره
يا رسالهما فما المعتمد من ذلك فاجاب بقوله ان المعتمد انه يرسلهما ولا يجعلهما تحت صدره وعبارة شرح العباب
بعد قوله فاذا انتصب ارسالهما وظاهر كلامهم هنا بل صريحه انه لا يجعلهما تحت صدره وهو ظاهر وان اوهم اطلاقهم جعلهما
تحته في القيام خلافه ثم رايتهم صرحوا بما ذكرته فانهم اختلفوا في رفع اليدين في القنوت فقال كثيرون لا يرفع كدعا الافتتاح
وقـال الاكثرون بل يرفع وفرقوا بان لليدين ثم وظيفة اي وهي جعلهما تحت صدره ولا وظيفة لهما هنا صريح في
ارسالهما وانه لا يندب جعلهما تحت الصدر والاليتين الفرق بما ذكر انتهت عبارة الشرح المذكور وسـئل نفع الله به
عن قول الايمة في السلام ينوي به السلام على من على يمينه من ملائكة وانس وجن فلو دخل على المصلي احد فهل يجب
الرد عليه سلام المصلي اولا فاجاب بقوله ما ذكر عن الايمة لا يقتضي وجوب الرد كما بينته في شرح العباب وعبارته
اعترض قولهم ينوي السلام على ما ذكر بانه لا معنى له فان الخطاب كما في المتقرر في اليمين فاي معنى للنية والصريح لا يحتاج
الى نية بان كلامهم يقتضي حصول السنة بالخطاب من غير نية كما لا يحتاج المسلم خارج الصلاة الى نية في ادا السنة
ويرد بان له معنى واضحا فان السلام هنا جزء من الصلاة حقيقة او تبعا فلم يصلح التخاطب العادي به فان لتنا
في صرفه لذلك الى نية وتـبـه فارق السلام خارج الصلاة او نقول لما فيه من الخطاب صيرته مغايرا لبقية اجزا
الصلاة فاحتاج صرفه اليها الى نية لينا بعلمه من حيث كونه من اجزايها لا ليصلح للتخاطب به فان من هذه
الحيثية صريح في ذلك لا يحتاج الى نية ولهـذا يقرب لنا الوجوب الرد على غير مصلي خوطب به وان كان
عدم الوجوب اوجه لان المصلي من حيث هو مصلي غير متاهل للخطاب العادي وكونه نوى من غيره سلامه

منه فلم يوجد

منه فلم يوجد فيه المعنى المطلق له السلام بوجه انتهت عبارة الشرح المذكور ونقـل عن البلقيني انه افتى بوجوب الرد
فان صح عنه فوجهه ما اشرت اليه لكني مع ذلك لا اعتمده لما ذكرته فتامله وسـئل نفع الله به عن قنوته صلى الله
عليه وسلم شهرا يدعو على احد انه هل كان بعد الاتيان بالقنوت اللهم اهدني الخ فاجاب بقوله قال الجلال الحافظ السيوطي
لم اقف في شي من الاحاديث على انه صلى الله عليه وسلم جمع بين هذين بل ظاهر الاحاديث انه اقتصر في قنوته على الدعا عليهم
وسـئل نفع الله بعلومه عن حديث لا تسيد وني في الصلاة هل له اصل فاجاب بقوله لا اصل له وسـئل
رضي الله عنه هل ورد ان بلالا وغيره اذنوا بمكة قبل الهجرة فاجاب بقوله لم يرد ذلك الا في اسانيد ضعيفة لا
يعول عليها والذي عليه اكثر العلما ونطقت به الاحاديث الصحيحة ان الاذان انما شرع بعد الهجرة وانه لم يوذن قبلها
بلال ولا غيره وسـئل نفع الله به عن خبر الترمذي بسند ضعيف ان الله يكره العطاس والنعاس والتثاوب في الصلاة
من الشيطان وله شاهد ضعيف من قول ابن مسعود وهل يعارضه الخبر الضعيف ايضا الموقوف على ابي هريرة ان الله
يكره التثاوب ويحب العطاس في الصلاة فاجاب بقوله لا يعارضه لان للمقام مقامان مقام اطلاق ومقام
نسبي فاما الاول فان التثاوب والنعاس كلاهما في الصلاة من الشيطان وعليه يحمل الحديث الاول واما
الثاني فاذا وقعا في الصلاة مع كونهما من الشيطان والعطاس في الصلاة احب الى الله من التثاوب فيها والتثاوب
فيها اكره اليه من العطاس فيها وعليه يحمل عليه اثر ابي هريرة فهو راجع الى تفاوت رتب بعض المكروه على بعض
كذا قيل ولا يخفى ما فيه والذي يظهر في الجواب حمل العطاس المحبوب في الصلاة على قليله الذي لا يحمل بخشوعها
والمكروه فيها على كثيره الذي يخل بخشوعها وفي حديث عبد الرزاق عن قتادة قال سبع من الشيطان فذكر
منها شدة العطاس وهو يؤيد ما ذكرته فتامله وسـئل نفع الله به عن حديث التكبير جزم من خرجه فاجاب
بقوله لا اصل له وانما هو من قول ابراهيم النخعي وفسره هو او الراوي عنه او عبد الرزاق المخرج له عنه بان معناه
انه لا يمد وفسره بذلك ايضا في العزيز كابن الاثير في النهاية وجماعة وبه رد تفسير المخرجين له بان تسكين الراء على
ان اطلاق الجزم على حذف الحركة لم يكن معهودا في زمن النخعي وانما هو اصطلاح حادث بعده فلا يصح الحمل عليه
وخبر انه صلى الله عليه وسلم لم ينطق بالتكبير الا مجزوما قال الحافظ السيوطي لم نقف عليه وان كان هو الظاهر من
حاله صلى الله عليه وسلم لان فصاحته العظيمة تقتضي ذلك ولكن ذلك جمع من ذلك اشتراط جزم الرا والا لم تصح صلاته
ضعيف لان غايته انه لحن وهو اذا لم يغير المعنى لا يبطل في الفاتحة ولا في غيرها مع ان الحق انه ليس بلحن لانه مجرد
تصريح بالحركة في حال الوقف وهو دون اللحن ومـن ثم كره تعمد هذا هنا وحرم تعمد اللحن وان لم يغير ومن
ثم من كلام المحب الطبري اشتراط الجزم فقد استروح ان كلامه في المذاهب لا غير بقرينة ذكره ذلك مع مسئلة
المد ومن التكبير انه يبطل بلا خلاف ونص الام على جزمه مرادا به حذفه وعدم مده وتمطيطه وسـئل رضي الله عنه
هل للسبحة اصل في السنة اولا فاجاب بقوله نعم وقد الف في ذلك الحافظ السيوطي فمن ذلك ما صح عن ابن عمر
رضي الله عنهما رايت النبي صلى الله عليه وسلم يعقد التسبيح بيده وما صح عن صفية رضي الله عنها دخل علي رسول
الله صلى الله عليه وسلم وبين يدي اربعة الاف نواة اسبح بهن فقال لقد سبحت بهذا يا بنت حيي قلت اسبح بهن قال قد سبحت
منذ قمت على راسك اكثر من هذا قلت علمني يا رسول الله قال قولي سبحان الله عدد ما خلق من شي واخرج ابن ابي
شيبة وابو داود والترمذي عليكن بالتسبيح والتهليل والتقديس ولا تغفلن فتنسين التوحيد واعقدن
بالانامل فانهن مسئولات ومستنطقات وجا التسبيح بالحصى والنوى والخيط المعقود فيه عقد عن جماعة

من الصحابة ومن بعدهم واخرج الديلمي مرفوعا نعم المذكر السبحة وعن بعض العلماء عقد التسبيح بالانامل افضل
من السبحة لحديث ابن عمر وفصل بعضهم فقال ان امن المسبح الغلط كان عقده بالانامل افضل والا فالسبحة افضل
وسئل نفع الله بعلومه عما قيل ان اكثر قراءته صلى الله عليه وسلم في الصلاة كانت بقراءة نافع هل له اصل فاجاب بقوله
قال الحافظ السيوطي لا اصل لذلك اذ لم يرده احد من الصحابة البتة واخرجه احد من ائمة الحديث لا باسناد صحيح
ولا باسناد غير صحيح بل كان يقرا بجميع الحروف المنزلة عليه وفي الذخيرة للقرافي يستحب القراءة بتسهيل الهمز
لان ذلك لغة النبي صلى الله عليه وسلم وهو حسن لاعتبار علمه باجماعهم على ان لغته لغة قريش ولغتهم تسهيل الهمز
ولا يلزم من ذلك اكثرية قراءته بل كان تارة يقرا بتسهيلها الذي هو لغته وتارة بتحقيقها الذي هو لغة غير
قريش وتارة بترك الامالة كلغة الحجاز وتارة بالامالة كلغة تميم وسئل فسح الله في مدته عما قيل ان القراءة
بالترقيق في الصلاة مكروهة لاذهابها الخشوع صحيح ام لا فاجاب بقوله ليس بصحيح اذ لا بد للكراهة من نهي خاص
او قياس صحيح وزعم اذهابها للخشوع ممنوع لانه ان كان من جهة الفكر في اداء تلك الهيئة التي نزلت عليها
لا ينافي الخشوع لانه مامور به حتى في الصلاة وانما المنافي للخشوع الفكر في الامور الدنيوية وايضا القراءة بالحروف
الثابتة في السبعة فرض كفاية اجماعا فكيف يوصف ما هو فرض كفاية بانه مكروه وكان ما في السؤال توهم من
قول مالك رضي الله عنه واكره الترقيق والتفخيم والروم والاشمام في الصلاة لانها تشغل عن احكام الصلاة
وليس ذلك التوهم بصحيح لان المجتهدين قد يطلقون الكراهة على الارشادية التي لا ثواب في تركها ولا منع
في فعلها ونظيره قول الشافعي رضي الله عنه وانا اكره الامامة لانها ولاية وانا اكره سائر الولايات لم يرد
الكراهة الشرعية لانها من قسم القبيح والامامة فرض كفاية لتوقف الجماعة التي هي فرض كفاية عليها بل هي
افضل من الاذان عند كثيرين من اصحابه فمراده انه لا يجب الدخول فيها والاختيار لانه لا ثواب فيها
اذ الكراهة والثواب لا يجتمعان فكذلك مراد مالك بذلك انه يحث واختار ان لا يفعل ذلك في الصلاة للمعنى
الذي ذكره لا ان ذلك مكروه شرعا لانه من حيز القبيح والقراءة المذكورة لا توصف بذلك قطعا وسئل
نفع الله به عمن يقول في الفاتحة ولا الظالين هل تصح صلاته وهل له ان يؤم بالمسلمين وهل يكون اثما في
امامته ام مثابا فاجاب بقوله اما صلاته فلا تصح الا ان كان عاجزا عن النطق بالضاد وتلزمه التعلم
للنطق بها ما امكنه ولو باجرة لمن يعلمه ومتى ترك ذلك مع القدرة عليه فصلاته باطلة ويجب عليه التعزير
البليغ الزاجر له عن هذه القبائح الذي يفسق مرتكبها واما الامامة للناس فلا تصح فيتعين عليها
ايضا الا ان كان المؤتم به مثله في العجز عن النطق بالضاد فتصح امامته به وكثير من الناس اضاعوا حقوق
القرآن وما يجب له من تعلم اخراج الحروف من مخارجها فاثموا بل فسقوا وبطلت صلواتهم وسيئها دينهم فتعين
عليهم السعي فيما قلناه وبذل الجهد في التعلم ما امكنهم والله اعلم وسئل نفع الله به عن قول الاصحاب يستحب
القراءة على ترتيب المصحف ومتواليا فاذا شرعت للامام قراءة المعوذتين جهرا مثلا وقلتم يستحب له ان
يسكت بعد قراءة الفاتحة بقدر ما يقراها المأموم وان الافضل له في سكوته القراءة فمعلوم انه في سكوته
الاول يقرا سورة الاخلاص سرا لاتصالها بما يقراه جهرا من سورة قل اعوذ برب الفلق واما الذي في
السكوت الثاني فهل يقرا قل اعوذ برب الناس سرا ثم جهرا وان كان فيه تكرير محافظة على النمط السابق
او الحكم غير ذلك وما هو اثابكم الله تعالى وادام عليكم نعمه السابغة فاجاب بقوله الوجه انه يقرأ الناس

سرا

سرا ثم جهرا ولا نظر لما يلزم عليه من تكرير قراءتها لانه صح عنه صلى الله عليه وسلم انه قرا في الصبح اذا زلزلت
مرتين كل مرة في ركعة فلا مخالفة في ذلك للسنة بخلاف ما اذا اخل بترتيب المصحف والموالاة فانه مخالف
للسنة الصحيحة هذا ان فرض انه سن له قراءة المعوذتين بخصوصهما جهرا كما في السؤال وكذا يقال بنظير ذلك
في قراءة الجمعة والمنافقين وسبح وهل اتيك في صلاة الجمعة فمتى في الثانية يقرا من المنافقين او هل اتيك في
سكوته بقدر الفاتحة ثم يتم السورة بكمالها ولا نظر لذلك التكرير لما تقرر اما اذا لم يسن الجهر فيهما بخصوصهما
جهرا كما في السؤال فالاولى ان يقرا في السكوت الثاني قل اعوذ برب الناس ثم يقرا جهرا من اول البقرة كما اذا قرا جهرا في اول
ركعة بقل اعوذ برب الناس فانه يقرا في الثانية باول البقرة في المجموع عن الاصحاب ولا نظر انه يلزم على قراءة الناس
اما تطويل الثانية ان اكمل البقرة واما عكس الترتيب ان قرا غيرها وكل منهما خلاف السنة لانا لا نامره بواحد
من هذين وانما نامره بقراءة نحو آيتين من اول البقرة كما افهمه قول المجموع قرا في الثانية اول البقرة وانما آثر
هذا للاضطرار الى احد هذه الثلاثة وهذا اخف من الاولين اذ تطويل الثانية اذا لم يرد مخالف للسنة الصحيحة
فارتكاب بعض السورة اولى منه لانه صح عنه صلى الله عليه وسلم في تفريقه الاعراف على ركعتي المغرب وقراءته آيتي البقرة
وآل عمران في سنة الفجر وكذلك القراءة على عكس ترتيب المصحف مخالفة للسنة الصحيحة ايضا فكان ارتكاب بعض السورة
اولى منه واما قراءته صلى الله عليه وسلم في ركعة بالبقرة ثم بالنساء ثم بآل عمران فهو اما لان آل عمران كانت مؤخرة كما قاله
ابن عبد السلام او انه لبيان الجواز واما امره صلى الله عليه وسلم من قراءة سورة المنافقين في اولى الجمعة بقراءة سورة
الجمعة في ثانيتهما فهو لعلل الحكمة اقتضت ذلك وهي اعلامه بان لا تخلو صلاته عنهما لان المقصود يتم بهما لذاتهما وايضا
ترتيب السور مجمع عليه وقراءة سورة كاملة ثبتت اجتهادا فكانت مخالفة هذا الثاني بقراءة اول البقرة اخف من مخالفة
الاول بقراءة غيرها فتامله وسئل نفع الله به عن الاحضار المذكور من شرائط نية الصلاة هل هو شرط للنية حتى
تتم او شيء آخر وهل يفهم من كلام بعضهم تفسيره اي ما يجب قصده حتما ويتلفظ به ندبا ثم يقصده مقارنا لاول التكبير
والاحضار شيئان اولا فاجاب بقوله الاحضار المذكور شرط للاعتداد بالنية فهو غيرها كما صرحوا به حيث قالوا اما
حاصله للمذهب عند اكثر اصحابنا انه تجب مقارنة النية المشتملة على جميع ما يعتبر فيها من قصد الفعل والتعيين او
والفرضية او والقصر او والاقتداء او والامامة في الجمعة لكل جزء من اجزاء تكبيرة الاحرام بان يستحضر في ذهنه ذات
الصلاة وما يجب التعرض له فيها مما ذكر ثم يقصد الى فعل هذا المعلوم ويجعل قصده هذا مقارنا لاول التكبيرة ويديم
استحضار قصده لتلك المعلومات المشتملة عليها النية في قلبه حتى يفرغ الراء من اكبر قال بعضهم وتسمية هذه
الادامة استمرارا للنية مجاز اذ استحضار النية غيرها فعلم انه لا يجب تقديم القصد على ابتداء التكبير وقيل
يجب وانه لا يكفي توزيعه عليه بان يجعله مع ابتدائه وينهيه مع انتهائه لما يلزم عليه من خلو معظم التكبير عن تمام
النية وهذا هو مراد الانوار من قوله ولا يجب ان يقدم النية اي القصد الى تلك المعلومات على التكبير ولو قدم
فالاعتبار بالمقارنة بل الواجب ان يتقدم الاحضار في الذهن ثم القصد الى المعلوم مع ابتداء التكبير باللسان
ويفرغ منهما مع الفراغ من التكبير انتهى وقيل يكفي ذلك التوزيع قال الغزالي في فتاويه منتقدا قول
امام الحرمين حقيقة المقارنة الذي ذكره لا تحويه القدرة البشرية انتهى امر هذه المقارنة سهل وانما سبب عسره
الوسوسة او الجهل بحقيقتها ثم بين ذلك واطال فيه بما يتعين مراجعته في شرح العباب وسئل نفع الله به عمن ترك
تسبيح الركوع او السجود الاول فهل يعيده في الثاني كما في قراءة السورة في الركعة الثانية او يجبر الاولى بالثانية واذا

نسخة
الركعة الثانية

سبح في الاولى مرة او مرتين فهل يعيد الباقي في الثانية مع التي قبلها او لا فاجاب بقوله يحتمل انه ياتي بما تركه سواء
الكل او البعض في مماثله الذي يليه من الركوع في الركعة التي تعقب المتروك فيها والسجود الذي يلي المتروك فيه من سجدة
واحدة بان كان المتروك منه السجود الاول او ركعة اخرى بان كان المتروك منه السجدة الثانية سواء كان المتروك عمدا
ام سهوا قياسا على قولهم لو ترك الجمعة او سبح من وفي صلاة الجمعة عمدا او سهوا قراها مع المنافقين وهل يتدارك في
الثانية وان لزم تطويلها على الاولى لان محل الكراهة اذا لم يرد الشرع به وهنا ورد به اذ المنافقون والغاشية
اطول من الجمعة او سبح قال النووي في مجموعه ولان تركه ادب لا يقاوم فعلها ونظر فيه الاذرعي بان الجمعة فات
محلها مع مخالفة سنة الترتيب ومع التطويل على الماموين ويرد بمنع فوات محلها لقولهم القصد ان لا تخلو صلاة
عنهما وبان هذا اولى من رعاية الترتيب والتطويل بل انما يذم حيث لم يرد فيه شي بخصوصه والا لم يعتبر رضاهم مطلقا
ولو قرا الثانية في الاولى قرا الاولى في الثانية كيلا تخلو صلاته عنهما كما تقرر ويجري ذلك في كل صلاة يسن لها سورتان
مخصوصتان ويحتمل ان ياتي بها مطلقا قياسا على انه لو ترك الامام او المنفرد التكبيرات لم يتدارك الفائتة ندبا في
الامام بجملة عنه قالوا ولو ادركه في الركعة الثانية كبر معه خمسا فقط لان في قضا ذلك ترك سنة اخرى وبه فارق ما
مر في الجمعة وفارقها ياتي في قراءة السورة في الاخيرتين بان السنة عدم السبح في الثانية وليست السنة عدم السورة في
الثالثة والرابعة بل لا يسنان فيهما وفرق واضح بين العبارتين الا ترى ان الاربعا لا يسن صومه مع ان من صامه
اثيب لاتيانه فيه بعبادة وبان السنة في تكبير العيد الجهر فلو اتى بالتكبيرة السادسة او السابعة جهرا غير شعار الثانية
بخلاف الاسرة ثم بانه يسن الاسرار بها فليس في الاتيان بها تغيير شعار الاخيرتين وقياسا ايضا على ما اذا ترك رمل الطواف
في الثلاثة الاول لا ياتي بها في الاربعة الاخيرة لان السنة فيها المشي وعلى ما لو فقدت يمينه فانه لا يفعل في تشهد الصلاة
بيساره ما كان يفعله فيه بيمينه لفوات سنة بسط اليسار ويحتمل التفصيل بين المعذور فياتي به لكونه غيره فلا
ثم قياسا على قولهم لو فاته مع الامام اولتي الرباعية قرا السورة سرا في اخرتيها لئلا تخلو صلاته منها فلم
يقولوا يندب التدارك هنا الا للمعذور دون غيره وحينئذ ثم قال الشيخ المحمد لو ادرك ثانية رباعية وامكنه السورة
في اولته تركها في الباقي وان تعذرت في ثانيته دون ثالثته قراها فيها ولا يقروها في الرابعة انتهى فان قلت
يظهر لكل من هذه الاحتمالات الثلاث وجها وسندا من كلامهم فما الذي يترجح منها قلت الذي يظهر لي من ذلك كله
ان امام غير المحصورين لا يتدارك لانه لا يطول عليهم بما لم يرد اذ السنة له ان لا يزيد على ثلاث تسبيحات وبهذا
فارق ما مر في الجمعة لان السنة قراءة تينك السورتين وان طول عليهم لورودها فيهما بخصوصهما والماموم تابع
لامامه تطويلا وضده واما المنفرد وامام المحصورين الراضين بشرطهم فيتدارك كل منهما ان عذر بان ياتي بما
سن في الركوع او السجود الذي هو فيه وبما فوته ويفرق بينه وبين ما مر في الجمعة بانه ورد فيهما شي بخصوصهما
فتاكدت المحافظة عليه وان طول واخل بالترتيب وتعدد الركوع او السجود لم يرد فيهما شي خاص ببعض الصلاة
فكانت اذكارها اشبه بمطلق السورة في الصلاة فياتي فيهما ما فيها وفارق ما مر في العيد والطواف والتشهد
بان التدارك ثم يلزمه فوات شعار مندوب ولا كذلك هنا فتامله لكل فانه مهم وسئل نفع الله به عما صورته
ذكروا في اوائل باب الصلاة كما في الاسنوي وغيره فيما لو شك بعد الوقت هل الصلاة عليه انه لا يلزمه القضاء وذكروا
في باب مسح الخف ما قد يخالف ذلك حيث قالوا واللفظ للعباب واذا احدث ومسح وصلى عقبه صلوات الى قولهم في
المسح بانه لزمه مسح اربعا انتهى فان في هذا الزامه بالقضاء بالشك بعد الوقت كما لا يخفى فاجاب لا مخالفة لان صورة

الاولى

٧٨

الاولى كما يصرح به كلامهم ان يشك هل لزمت تلك الصلاة ذمته او لا وعدم اللزوم في هذه واضح لان الاصل براءة الذمة
ولم يتحقق شغل الذمة بها بخلاف ما لو شك هل صلى تلك الصلاة فانه يلزمه القضاء كما هو ظاهر لانه هنا تيقن لزومها
لذمته وشك في ادايها فلزمه وكذا فيما ذكر في السؤال لان الصلوات المقضية لزمت ذمته يقينا ثم شك في بعضها
هل فعله او لا فلزمه فعله لان الاصل عدم فعله له فان قلت شكه في انها هل لزمت ذمته شك في انه هل صلاها
او لا فالفرق بينهما قلت ممنوع بل بينهما فرق لان الشك في اللزوم شك في طارئ على براءة الذمة والشك في الفعل
شك في مسقط لما لزم الذمة وكون احدهما حاصلا في الاخر في بعض الصور لا نظر اليه لبعده وعدم تبادره
من ذلك ثم رايتني في شرح العباب ذكرت حاصل ما مر مع نقل المسالة عن المجموع وعبارته قال في الذخاير عن
بعض اصحابنا واقره الاذرعي وغيره ومن تردد فيما مضى من صلوات شهر مثلا اي هل هي عليه او لا لم يوثر
قطعا انتهى ويوئيده بل يصرح به قول المجموع لو شك بعد الوقت هل الصلاة عليه لم يلزمه قضاؤها فان قضاها
تبين انها عليه لم يجزيه اتفاقا انتهى وجرى عليه الزركشي وغيره وظاهره انه لو شك بعد الوقت هل صلى او لا لزمته
والفرق بينهما واضح لما في كل من العمل بالاصل اذ هو في الاولى ليست عليه وفي الثانية عدم فعلها وتوهم بعضهم اتحادهما
فنقل في هذه عن المجموع عدم اللزوم وهو غفلة عما ذكرته من الفرق الواضح بينهما اذ الذي فيه انما هو الاولى وليست الثانية
مثلها كما علمت نعم نقل عن ابن عبد السلام انه قال لو شك هل قضى الفائتة التي عليه لم يلزمه قضاؤها انتهى لكنه ضعيف والمعتمد
خلافه ولا ينافي ما في المتن من قول القفال لو لم يدر عدد فوائته فان ذكر اليوم الذي وقع فيه الشك كان قال الذي شك في تركه
الصلاة في العشر الاول من رمضان او لم اترك الصلوات ثلاثة ايام فقط لزمه قضاء صلوات جميع العشر ويصير كانه شك
في العشر الاول بخلاف ما لو قال اشك هل هي عشر صلوات من الشهر وجميعه فانه لا يلزمه الا الاقل لانه لم يعرف الوقت الذي وقع
فيه الشك انتهى لان ما ذكره مبني على ما مر عنه اول الفرع وقياس ما مر عن المجموع انه لا يلزمه شي لان الاصل هنا عدم الترك
فهو كالاصل انها ليست عليه ثم وهنا في صورة الثانية فلا يلزمه فيها الا الاقل لا للاصل الذي قلناه ومع النظر اليه لا يظهر
لفرقه المذكورة بل الفرق بين ان يعرف وقت الشك وان لا وبما تقرر يعلم ايضا ضعف قوله وكذا يقال في الصوم و
الزكاة فلو كان له ابل وبقر وغنم وفقد فشك هل عليه زكاة الابل او البقر او الكل لزمه الكل وهل عليه درهم من جملة
الزكاة او اربعون درهما ولم يعرف غيره لذلك المال لزمه الدرهم فقط انتهى وقياس ما مر انه يلزمه الاربعون ومن
ثم قال ابن عبد السلام لو كان عليه زكاة ولم يدر هل هي بقرة او شاة لزماه قياسا على الصلاة قال الزركشي ومنه يعلم
النص بر غاد الزمه الامران واخراج احدهما وشك فيه اما اذا الزمه احدها فقط وشك في عينه فيتجه انه يتخير نعم نقل
عن البيان انه لو كان له مايتا درهم في كيس بعينه هل اخرج زكاتها والاوجه ان الاصل بقاؤها وعليه اخراجها ومثله لو لزمه
كفارات فاعتق ثم شك في بقاء شي عليه لا شي عليه بخلاف ما لو شك هل كفر عن ظهار يوم الجمعة مثلا انتهى وقياس ما مر انه
يلزمه الجميع في الصورة الاولى ايضا والتكفير عالم يتيقن التكفير عنه والضابط انه متى لزمه شي وشك هل اخرجه او لا
لزمه اخراجه لتيقن شغل الذمة به فلا يبرا الا بتيقن اخراجه ومتى شك هل لزمه كذا او لا لم يلزمه لان الاصل براءة
ذمته ويوئيد ذلك قول الزركشي لو كان عليه دين وشك في قدره لزمه اخراج اليقين فقط قطع به الامام اللهم الا ان
تشتغل الذمة بالاصل فلا يبرا الا بيقين كما لو نسي صلاة من الخمس انتهت عبارة شرح العباب واشار بقوله ان ما ذكره
مبني على ما مر عنه اول الفرع الى قوله ولو كان عليه فوايت لا يدري قدرها وعددها كان يعلم تركه صلوات من شهر مثلا
وجهل قدرها قضى ما لا يتيقن فعله منها كما قاله القاضي وصححه في المجموع ويوافقه قول بعض الاصحاب لمن قال علي فوايت

لا ذكر عددها تردد الى زمن بلوغك فالمحقق من وقت بلوغك انك قد فعلته فذاك وما شككت فيه وجب عليك قضاوه لان
وهو ظاهر واما قول القفال يلزمه ما تيقن انه تركه وما شك فيه لا يلزمه ففيه نظر لان الاصل بعد تيقن الترك انه
مخاطب بالجميع والاصل عدم ادايه فلزمه قضا ما شك في ادائه وهذا اولى من رد القاضي له بانه انما ياتي على ان من شك
في ترك بعض السلام لا يوثر لان ذاك هو الصحيح حيث كان المشكوك فيه غير النية والتكبير واما تضعيفه اعني القفال للاول
بان الانسان ربما لا يتذكر صلاة اسبوع فيودي ذلك الى التضييق فيرد بانه يجب المصير الى برآة الذمة ما امكن وان كان فيه
عسر ومشقة انتهى وسئل نفع الله به عن ذلك الادغام عمدا مع الاتيان بالحرفين هل يبطل صلاته او لا فاجاب بقوله
الذي صرح به كلامهم وجريت عليه في شرح العباب البطلان وعبارته او خفف حرفا مشددا لحذفه الشدة او ذكر الالف
كذا قيل والثاني غير محتاج اليه لان فكه حذف لها بلا عذر اي بان قدر او قصر بترك التعلم بطلت قراته لتلك الكلمة
لتغيره النظم ثم قال بعد اسطر ومحل بطلان القراة دون الصلاة بتخفيف المشدد ما لم يتغير به المعنى والا بطلت صلاته
كما قال بعض الانوار ولو ترك تشديد الجلالة من بسم الله اي مثلا كما هو ظاهر عمدا بطلت صلاته اي لانه يغير المعنى بل ربما
يودي الى الكفر والا تركه عمدا فقراته هي التي تبطل فيعيدها ويسجد للسهو او ترك ايا عامدا عالما بمعناه كفر لان الايا
ضوء الشمس بعد ان قصده لكن محله فيما اذا قصد القراة الشاذة وان ايا مخففة لكراهة نقل تشديدها بعد كسر
فانه يحرم ثم يحتمل عدم بطلان صلاته لان المعنى لم يتغير عند مراعاة ذلك القصد ويحتمل البطلان لان تبعيض الحرف
في الشاذة مبطل وان لم يتغير المعنى وترك الشدة كترك الحرف والاول اوجه لما ياتي من رد علة الثاني او ناسيا
او جاهلا سجد للسهو انتهى وبما ذكرته فيها كلم صرح الخطابي والماوردي والروياني ويوافقه ما قالوه من سجود السهو
ما ياتي عن التتمة والبحر وقول الكفاية وحيث بطلت قراته سجد للسهو وهو ظاهر للقاعدة الاتية ان ما ابطل
عمده سجد لسهوه وقول بعضهم لا سجود للسهو لما مر ان الابدال والتخفيف لشدة بلا عذر يبطل القراة لا الصلاة
يرد بانه يتعين حمله لكن كما علم مما مر على ما اذا لم يتغير المعنى بدليل كلام الشيخين كالاصحاب في اللحن المغير للمعنى
كانعمت بضم او كسر ان تعمده يبطل الصلاة انتهت ومنها في موضع تعلم نقل التصريح بان ذلك المدغم مبطل
للقراة تارة بانه لم يتغير المعنى وللصلاة بان تغير فان قلت ما وجه بطلان القراة بذلك الادغام مع ان حرفه
بدل الشدة فلم يفت شي قلت وجهه بان ذلك الحرف المدغم صار نسيا منسيا الغى الشارع اعتباره وجعل
الشدة بدله فاذا حذفها صار تلك الحرف من الفاتحة ولم ينطق بالحرف العائد لحذفها لما تقرر ان الشارع اعرض عنه
والغى اعتباره بدليل حرمة تعمد ذلك بلا عذر كما هو واضح واطباقهم على ان تخفيف المشدد مبطل للقراة تارة
وللصلاة اخرى دليل على ما ذكرته انهم الغوا اعتبار ذلك الحرف المدغم ولم ينظروا لعوده وسئل نفع الله بعلومه
عما فاتك في ثانية صبح الجمعة هل يقرا اذا قام للثانية الم تنزيل او هل اتى او غيرها فاجاب بقوله يوخذ
حكم هذا من قولهم لو ترك سورة الجمعة او سبح في اولى الجمعة عمدا او سهوا او جهلا وقرا بدلها المنافقين والغاشية
قرا الجمعة او سبح في الثانية ولا يعيد المنافقين ولا الغاشية لتقدم قراتها في الاولى ولو لم يقرا في الاولى الجمعة
ولا سبح قرا في الثانية الجمعة والمنافقين او سبح والغاشية كيلا تخلو صلاته عنهما ولا نظر لتطويل الثانية على الاولى
لان محله فيما لم يرد الشرع بخلافه كما هنا اذ المنافقون والغاشية اطول من الجمعة وسبح انتهى فقضيته هذا انه ان
قرا في اولاه التي مع الامام بان لم يسمع قراته هل اتى قرا في ثانيته الم تنزيل ولا يعيد هل اتى وان لم يقرا في اولاه شيا
وقرا غير الم تنزيل ولو سمع قراءة الامام في اولاه اعني الماموم فهو كقراته فان كان الامام قرا هل اتى قرا الماموم

في ثانيته

٧٦

ثانيته الم تنزيل ولو سمع قرآنه وان كان قرا غيرها قرا الماموم الم تنزيل وهل اتى لان قراة التي يسمعها الماموم بمنزلة
قراته فان ادركه من ركوع الاولى فكانه لم يقرا شيا فيقرا الم تنزيل وهل اتى في الثانية اخذا من قولهم كيلا تخلو صلاته
عنهما هذا ما يظهر من كلامهم وصنيعه قولهم واذا علم انه ما ادركه معه اول صلاته وكان قد ادرك معه ركعتين من رباعية
ولم يقرا في اوليه قضى السورتين في اخيرتيه بان يقراها في اخيرتيه لئلا تخلو صلاته منها وان امامه لم يقراها
فيهما وفاته فضلها فيتداركها كسورة الجمعة في اولى الجمعة فانه يقراها مع المنافقين في الثانية اما اذا كان قرا
السورة في اوليه فلا يقراها في اخيرتيه قال الجويني على هذا لو ادركه في ثانية الرباعية وتمكن من قراة السورة في
اوليه لا يقراها في الباقي وان لم يتمكن منها في ثانيته وتمكن منها في ثالثته قراها فيهما ثم لا يقراوها في رابعته
انتهى واقره جمع متاخرون وتعقبته في شرح الارشاد فقلت وفيه نظر والذي يتجه ان الثانية التي ادركها
مع الامام لا يقضي سورتها لانه ادرك محل قراة الامام فلا فرق بين ان يتمكن من قراة السورة وان لا الا ترى ان
من ادرك اوليه ولم يسمع قراته لا يقضيها في ثالثته ورابعته كما هو ظاهر فكذا هذا بالنسبة للثانية فتامله
انتهت عبارة شرح الارشاد وبيان ملايمها مع ما قدمته يتضح ما ذكرته في جواب السؤال فان قلت قد تقرر
ان من ادرك اوليه ولم يسمع قراته لا يقضيها في ثالثته ورابعته وهذا قد ينافي ما قدمته قلت لا منافاة
لانه لما لم يسمع قراته كان من حقه ان يقرا فلما ترك فوت السنة على نفسه فلم يطلب منه قضا بخلاف ما نحن فيه فانه
لا قضا فيه لان الثانية محل القراة بخلاف الثالثة والرابعة فتامله وسئل نفع الله به هل الاولى قراة الاذكار
والادعية او كيف كانت قراته صلى الله عليه وسلم واذا جهر بها في مسجد وثم مصلون يشوش عليهم هل يمنع او لا فاجاب
بقوله السنة في اكثر الادعية والاذكار الاسرار الا لمقتضي وعبارة شرح العباب مع متنه ويسن الدعا والذكر
سرا ويجهر بهما بعد سلام الامام لتعليم المامومين فاذا تعلموا اسروا وما تقتضيه عبارة الروضة ان السنة
في الذكر الجهر والاسرار غير مراد لما في المجموع وغيره عن النص والاصحاب ان السنة الاسرار ومن ثم قال الزركشي
السنة في ساير الاذكار الاسرار الا التلبية والقنوت للامام وتكبير ليلتي العيد وعند روية الانعام في عشر
ذي الحجة وبين كل سورتين من الضحى الى اخر القرآن وذكر السوق الوارد لا اله الا الله وحده لا شريك له الخ وعند
وعند صعود الهضبات والنزول من الشرفات قال الاذرعي وحمل الشافعي رضي الله عنه احاديث الجهر على من
يريد التعليم وفي كلام المتولي وغيره ما يقتضي استحباب رفع الجماعة الصوت بالذكر دايما وهو ظاهر الخبر
اي خبر الصحيحين ان رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال وفي النفس من حملها على ما ذكره رضي الله عنه شي واما ذلك في محصورين واما المسجد الذي على الشارع
مثلا فلا لانه يطرقه من لم يدخله قبل فهو كمسجد الشريف كانت ترده الاعراب واهل البوادي ففيه يظهر ندب
ادامة الرفع ليتعلم كل مرة من لم يتعلم فيما قبلها انتهى وانتخي فيه فقد استدل الامام على ندب الاسرار بقوله
تعالى ولا تجهر بصلاتك نزلت في الدعا كما في الصحيحين وبانه غاية الروايات لم يذكر فيها بعد التسليم تهليل
ولا تكبير اي يحمل ما فيه الجهر بذلك على انه للتعليم واستدل البيهقي وغيره لطلب الاسرار بخبر الصحيحين انه
صلى الله عليه وسلم امرهم بترك ما كانوا عليه من رفع الصوت بالتهليل والتكبير وقال انكم لن تدعون اصم ولا
غايبا انه معكم انه سميع قريب ولما ما ذكره اعني الاذرعي اخرا فهو داخل في طلب الشافعي الجهر للتعليم لما مر من
الا ان يقال ان ظاهر ما مر عن الاذرعي انه يكتفي بمظنة وجود من يتعلم وعن الشافعي انه لا بد من تحقق وجوده

الباقي م
واما ثالثته التي هي ثالثة الامام
فيقراهما فيها ان لم يتمكن منهما
بعدها او قرا بغية نفسه الذي
لا تخلو صلاته عن السورة التي
طلبتهما بالنسبة للثانية هو

وكلام الزركشي صريح في اعتماد الاول بل جعل من مقتضيات الجهر ان يريد تامينهم على دعائه فيجهر حتى يعلموا ما يؤمنون
عليه انتهت عبارة شرح العباب ولجهره بحضرة نحو مصل او نائم مكروه كما مر في المجموع وغيره ولعله حيث لم يشتد الاذى
والا فينبغي تحريمه والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله به نقل التاج السبكي في طبقاته الكبرى عن ابي عثمان
الصابوني انه قال مذهبي عندي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرا بسورة الجمعة والمنافقين في ركعتي صلاة العشا
ليلة الجمعة ما تركت قراءتهما فيهما هل صح هذا الحديث عند اصحاب السنن اولا ولم نر من ذكره من الفقها وقال
السيوطي في الاشباه والنظاير انه يقرا فيهما قل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد فايهما اصح واوفق لفعل النبي صلى
الله عليه وسلم فاجاب بقوله عبارتي في شرح العباب صح انه صلى الله عليه وسلم كان يقرا في عشا ليلة الجمعة سورة الجمعة
والمنافقين وجمعهم بها الكافرون والاخلاص فينبغي ان يكون ذلك سنة وهو ما اعتمده التاج السبكي وداوم عليه
مدة امامته بالجامع الاموي ونقل عن بعض ايمتنا وهو ابو عثمان الصابوني انه كان لا يترك ذلك سفرا ولا حضرا
انتهت وبها يعلم ان الحديث صحيح وان ما نقل عن الاشباه والنظاير تحريف من الناسخ ان لم يكن سهوا من المولف
وان الفقها لم يهملوا ذلك وهو جار على القواعد على انه يكفي اعتماد الامام ابي عثمان المذكور والتاج السبكي وغيرهما
وكم من مسئلة لا يذكرها او يعتمدها الا واحد ويكون ما قاله منها هو المعتمد والله اعلم سؤال اطال الله بقا حياة
سيدي يجي شخص صلى صلاة الصبح في هذا الحرم الشريف هل الافضل له ان يمكث مكانه ويشتغل بالذكر الى ان تطلع الشمس
كما في غير هذا المسجد من ساير المساجد لما علم من الفضل الحاصل لمن اشتغل بالذكر بعد صلاة الصبح وهو مكانه الى ان
تطلع الشمس ام الافضل له الاشتغال بالطواف لانه انتقل الى عبادة افضل من العبادة التي هو فيها وقد قال الفقها
ان الافضل لمن صلى بالتيمم ثم وجد الما ان الافضل قطع الصلاة بشرطه ليصلي بالوضوء وانه من افتتحت صلاة الجماعة
وهو يصلي منفردا ندب قطعها بشرطه ليصليها مع الجماعة وانه لو كان في السعي او الطواف وافتتحت صلاة الجماعة
ندب له قطع السعي ونحوه وانه لو كان في طواف نفل وحضرت صلاة الجنازة ندب له قطعه لانها افضل منه وقضية
كلام الفقها ان الطواف افضل من ساير العبادات غير الصلاة بل صرح السيوطي في كتابه الذي جمع فيه علوما كثيرة
مختصرة بان الطواف افضل من غيره من العبادات وعبارته والصلوة افضل من الطواف وساير العبادات على الاصح
وهو اي الطواف افضل من غيره من العبادات حتى من العمرة وقيل العمرة افضل قال المحب الطبري في تاليف له على
المسئلة وهو خطا ظاهر وادل دليل عليه مخالفة السلف فانه لم ينقل تكرارها عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده
بل كره مالك تكرارها في العام الواحد واجمعوا على استحباب الطواف انتهى كلامه ونقل عن المجموع ان الاشتغال بالذكر
بعد الصبح افضل من قراءة القران هل هو كذلك ام لا وهل ما نقله السيوطي عن المحب الطبري على ظاهره ام لا ونقل
عن عوارف المعارف ان الانتقال من موضع الصلاة بعد صلاة الصبح الى موضع اخر انه لا باس به اذا كان اجمع
لهمه واصلح له هل يبنى هذا على كلام الفقها ام هذا مخصوص باهل معاملات القلوب تفضلوا علينا بالجواب
في الله لولا الحاجة بل الضرورة ما شغلناكم عما انتم عليه من النفع العام والخاص فاجاب شيخنا الحد ابن حجر الحمد لله
رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم نقلت في شرح المنهاج عن بعضهم انه افتى بافضلية
الاشتغال بالطواف ثم رددته بما هو واضح انه يستدل على تمايز العبادات بعضها على بعض بما ورد في ثوابها ولا
شك انه ورد في ثواب هذه الجلسة من الثواب ما لم يرد مثله في الطواف بل الكلام تقول انه قوله صلى الله عليه وسلم
له ثواب حجة وعمرة تامتين تامتين تامتين فيه دليل على افضليتها على خصوص الطواف لانها اذا ساوت الحج والعمرة

التامتين والطواف بعض اجزائها لزم زيادتها عليه وانها افضل منه وهذا ظاهر للمتامل وانما كان الافضل قطع الصلاة
فيما ذكر اولا للخروج من خلاف من حرم الاستمرار فيها فليس هذا مما نحن فيه وثانيا لفوات الجماعة من اصلها والطواف
هنا لا يفوت لامكان فعله بعد طلوع الشمس بل هو وان لم لا خلاف فيه صح تحلاوه بعد صلاة الصبح وندب قطعه
كالسعي للجماعة انما هو لاجل ذلك ايضا اعني تداركها لخلافها وكذا يقال في الطواف النفل وصلاة الجنازة وقول السائل
نفع الله به وقضية كلام الفقها الخ لا ينافي ما ذكرته ثم قالوا المراد الجنس فلا يقال الفرض يسلمه لان كلامهم من التفضيل من حيث
الجنس لا باعتبار الافراد الا ترى الى تفضيلهم الصلاة على الصوم ثم قالوا المراد الجنس فلا يقال ان صلاة ركعتين افضل من
صوم يوم فكذا هناك وسلمنا ان الطواف افضل مما يقال في هذه الجلسة لكن ذلك من حيث الجنس والخصوص هذا الفرد
لان في هذه الجلسة من المشقة على النفس وحبسها عليها ما لا يوجد في الطواف غالبا كما هو مشاهد وزعم ان الطواف
افضل من العمرة مردود وقيل الاوجه له كيف وهي لا تقع فرضا بخلافه وشتان ما بين الفرض وغيره وعدم نقل
تكرارها لا يناسب قواعدنا فاستدلال المحب الطبري انه ليس في محله وما نقل عن المجموع لم يحضرني الان لكن وجهه
ظاهر لان كل ذكر خص يكون الاشتغال به افضل من الاشتغال بالقراءة وما نقل عن عوارف المعارف اختيار له و
ظاهر كلام الايمة خلافه فيلزم موضعه ثم تكلفه نفسه الحضور والاخلاص ما امكنه لان هذا اشق عليها من
الانتقال والمدار في تهذيبها خلافها انما هو على تجريعها مرارة الصبر على ان المامورات على وجهها ما امكنها
وحاصل ما مر من تامل اجماعهم على طلب هذه الجلسة واختلافهم في طلب الطواف بعد الصبح علم افضليتها
عليه وان قطع النظر عما قدمناه مما يشهد لفضلها عليه غير ما ذكروا والله سبحانه الهادي للصواب باب
شروط الصلاة سئل رضي الله عنه ونفعنا بعلومه عن الرطوبة المنفصلة بقتل العقرب منها ايعفى عنها
ام لا فاجاب شيخ اسجدته بانه يعفى عن قليل تلك الرطوبة كقليل دم القملة المقتولة عمدا الحاقا لها من الحاقهم
بالبراغيث كل ما لا دم له سايل والعقرب مما لا دم له سايل فحكم رطوبتها حكم دم نحو البراغيث وقد علمت ان
المقتول منها عمدا يعفى عن قليله فكذلك العقرب المقتولة عمدا يعفى عن قليل رطوبتها نعم سمها لا يعفى عن
شي منه كما اقتضاه اطلاق جمع متقدمين وسئل رضي الله عنه عن النجاسة المعفو عنها اذا لاقتها رطوبة
هل يعفى عنها ام لا فاذا اخرج من راس المحلوق دم قليل ثم بله الحالق وحلقه هل يعفى عنها ام لا فانه هذه كثيرة
البلوى فاجاب نفع الله به وبعلومه اذا لاقى النجاسة المعفو عنها رطوبة صارت غير معفو عنها نعم ان كانت
ملاقاة تلك الرطوبة ضرورية او يشق الاحتراز عنها كملاقاة ملبوسه الذي فيه دم براغيث مثلا لبدنه بعد الغسل و
كملاقاة ما يتقاطر من نحو وضوئه او ماء حلاقة راسه او لحيته لذلك الشي به عفي عنه لمشقة الاحتراز عن ذلك والله اعلم
بالصواب وسئل متع الله بحياته عمن خرج من لثته دم قليل فبزق حتى صفى ولم يصف وبلع من ريقه هل تبطل
صلاته لانه يفطر فان قلتم نعم فهل يعفى عنه لو لم يبلعه فاجاب بان صلاته تبطل واما العفو عنه لو لم يبتلعه
فقد اختلف فيه المتاخرون كما ذكرته ذلك في شرح مختصر كالروض مع ترجيح المعتمد منه وعبارته ثم اختلف المتاخرون
في العفو عن دم المنافذ فقال جماعة لا يعفى عن شي منه وقال غيرهم يعفى عن قليله لانه مما يعم البلوى وطالما توقفت
في ذلك حتى رايت في المجموع في باب صلاة المسافر في مسئلة ما لو رعف الامام ما يعلم بتامله ان الاصحاب متفقون
على العفو عن يسير الرعاف وهذا قاطع للنزاع وكان كلام الفريقين اي القايلين بالعفو وبعدمه غفل عن ذلك لذكره له في
غير محله ورايت في المجموع ايضا ما لفظه واما الجواب عن ادلتهم بحديث عايشة اي وهو قولها ما كان لاحدنا

الاثوب واحد يختص فيه فاذا اصابه شيء من دم قالت بريقها فمصعته اي اذهبته به اجاب عنه الشيخ ابو حامد وغيره
بان مثل هذا الدم اليسير لا يجب ازالته بل تصح الصلاة معه ويكون عفوا لم ترد عايشة غسله وتطهيره بالريق و
لهذا لم تنقل كنا نغسله بالريق وانما ارادت اذهاب صورته لقبح منظره فيبقى المحل نجسا كما كان ولكنه معفو عنه
لقلته انتهى بلفظه بحروفه وتامله تجده صريحا في العفو مع كونه من الفرج مع اختلاطه بالريق وهو اجنبي وتخلف
هذا البين على مذهب المخالف فقط بل على مذهبنا ايضا فهل يبقى بعد هذا ريبة في العفو عن القليل من دم المنافذ
وممن صرح بالعفو عنها ايضا من المتاخرين ابن عاظم المقدسي والزركشي وابن العماد وعبارة الزركشي يعفى عن قليل
الدم الخارج من الذكر فاطلاقهم وجوب الاستنجاء منه غفلة عن هذا فانظر كيف حكم عليهم بالغفلة فلولا انه مذكور
في كلامهم لم يصح الحكم عليهم بذلك وعلم ان العفو عن القليل عن قليل دم المنافذ هو المنقول الذي عليه الاصحاب واعتمد
المتولي وغيره وان من خالف في ذلك لم يطلع عليه لانه مذكور في غير مظنته كما عرفت ويوخذ من كلام ابن العماد
الذي قدمته في الاستنجاء ان محل العفو عن الدم الخارج من احد الفرجين ان لا يكون خارجا من معدن النجاسة
كالمثانة ومحل الغايط انه لا يضر ملاقاته لمجراها لان الباطن لا يحكم بنجاسته ولان ملاقاته ضرورية فينبغي ان
يلحق بالدم في ذلك نحوه من قيح وصديد وينافي ما تقرر من قول المجموع نقلا عن الشيخ ابي محمد اذا اغتسل فمه النجس
فليبالغ بالغرغرة ولا يبتلع طعاما ولا شرابا قبل غسله لئلا يكون اكلا للنجاسة لانه لم ينص على انه متنجس بدم
لثته مثلا وعلى التنزيل فيحمل على دم اللثة الكثير بدليل كلامه السابق وعلى التنزيل فيحتمل ان يقال بذلك
يكون محل العفو اذا لم يختلط بماكول ومشروب لانه لا ضرورة الى اختلاطه به انتهت عبارة الشرح المذكور وهي
موفية للغرض في هذا المقام فليتنبه سبحانه تم الحمد وبحمده والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله
بعلومه وبركته عمن صلى على السطح وبينه وبين السطح اي الجانب الذي الى الشارع اقل من ثلاثة اذرع والجانب
على السطح مرتفع ثلثي ذراع فهل تغني عن السترة ام لا فاجاب بان الذي تدل عليه الاحاديث الصحيحة وكلام
اصحابنا المتقدمين والمتاخرين ان ما ذكر لا يغني عن السترة لان القصد من السترة دفع الشيطان والمار حتى
لا يقطع عليه صلاته باشتغاله بوسوسة الشيطان لانها تقوى وتزيد عند عدم السترة ومرور المار
ويدل على ذلك الحديث الصحيح على ما قاله جماعة انه صلى الله عليه وسلم قال اذا صلى احدكم فليجعل تلقا وجهه شيا
فان لم يجد فلينصب عصى فان لم تكن معه عصى فليخط خطا ثم لا يضره ما مر امامه وصح على شرط الشيخين انه صلى
الله عليه وسلم قال اذا صلى احدكم الى سترة فليدن منها لا يقطع الشيطان عليه صلاته وقال صلى الله عليه وسلم اذا
وضع احدكم بين يديه مثل موخرة الرحل فليصل ولا يبالي ما وراء ذلك وقال استتروا في صلاتكم ولو بسهم
وقال تجزي من السترة موخرة الرحل ولو بدقة شعرة وانه صلى الله عليه وسلم كان يعرض راحلته فيصلي اليها
هذه الاحاديث تدل على انه لا بد من ساتر بين يدي المصلي حتى يمتنع بسببه الناس من المرور بين يديه فيشتغل بهم
والشيطان من التعرض له فيقطع صلاته بوسوسة لقوتها حينئذ كما مر وان قربه من السطح المذكور لا يغني عن
السترة وان امتنع بسببه المرور بين يديه عادة لبقاء مرور الشيطان بين يديه لان ذلك لا يمنعه منه والمحذور
المترتب على مروره اقوى مما يترتب على مرور الناس لان المفسدة الحاصلة بوسوسة اسرع وقوعا وافحش
نوعا وكلام الاصحاب صريح في ذلك اذ حاصل المعتمد منه انه يسن لمريد الصلاة ان يصلي الى نحو جدار او عمود فان
لم يجد ذلك فالى شاخص طوله ثلثا ذراع بذراع اليد وان لم يكن له عرض فان عجز عنه فالى مصلى يفرشه كسجادة

فان عجز

فان عجز عنها فالى خط يخطه من قدميه نحو القبلة طولا لا عرضا ويسن ان يميل السترة عن وجهه يمنة او يسرة
ويجب ان لا يبعدها عن قدميه ثلاثة اذرع ومتى استتر بسترة معتبرة وان لم يرها يقلد المار فيما يظهر حرم
المرور بينه وبينها للضرورة ولو بعدا النهافي الا ان بعد اختياره ما لم يقصر المصلي بنحو وقوف بقارعة طريق او شارع
او درب ضيق او باب مسجد او بالمطاف وقت طواف الناس هذا حاصل كلامهم وهو صريح فيما ذكرته من ان القرب من
طرف السطح المذكور لا يغنيه عن السترة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل متع الله بحياته عما لو وجد امام
الجامع او شخص اخر يصلي الى غير سترة هل يندب لمن يصلي مقتديا بالحكم من ذكر ان يقرب من سترة وان ادى الى الانفراد
عن الصف فان قلتم نعم هل يراعى الترتيب المذكور في الشاخص حتى لو امكنه ان يبسط مصلى ويقرب منه ولى لا يعدل اليه
حتى لا يجد حائطا او سارية وان بعدت ولو لم يمكنه الخط في المسجد لكونه مخصصا هل له ان يخط فيه لمبداد ولحو
فاجاب نفع الله بعلومه بان الذي يتجه انه حيث تعارض الستر والانفراد في الصلاة بان كان لو استتر السترة المعتبرة
وقف منفردا ولو وقف في الصف وقف منفردا بلا سترة قدم الوقوف في الصف لان اعتنا الشارع به اكثر فيكون اعتبار
بدليل الخلاف الشهير في ان من وقف منفردا عن الصف مع امكان الدخول فيه بطلت صلاته وبه قال احمد وتبعه جماعة
من اكابر اصحابنا لقوة دليله عندهم بل وعند غيرهم لكن اجبت عنه في شرح مختصر الروض بما ظهر به ولله الحمد وضوح ما
ذهب اليه ائمتنا بخلاف من صلى الى غير سترة مع القدرة عليها فانه لم يجر في بطلان صلاته خلاف كذلك وما جرى خلاف في
الابطال بفقده اولى مما جرى في الابطال بفقده خلاف ضعيف كما يدل عليه متفرقات كلامهم ومنه قولهم لو تعارض
ادراك الجماعة والترتيب بين الفرايض بان دخل عليه فايتة الظهر مثلا ورأى الجماعة في العصر قدم الترتيب فيصلي الفايتة
وحده وان خشي عدم ادراك الجماعة لانها وان كانت فرض كفاية على الاصح عندنا وفرض عين على الاصح عند احمد لكن القايل
بذلك لا يرى بطلان الصلاة بفقدها ولو مع القدرة عليها واما غايتهما يقول انه لا يرى بطلان الصلاة بفقدها
مع القدرة عليها واما غايته ما يقول ان من صلى منفردا مع قدرته على الجماعة اثم بخلاف ترتيب الصلاة عند القايل
بفرضيته فانه يرى بطلان الصلاة عند فقده قالوا فكانت رعايته اكد من رعاية الجماعة لانه اهم فقدم عليها وان
خشي وعلم فوتها واما ما روي عن احمد من ان فقدها مبطل للصلاة فهي رواية ضعيفة عند اصحابه فلم يلتفت اليها
بخلاف الابطال بفقد الترتيب فانه متفق عند القايلين بوجوبه على ان فقده يبطل الصلاة فتثبت اكد من الجماعة وعلم
مما قررته الرد على الاسنوي وغيره في قولهم بتقديم الجماعة عليه واذا تقرر ذلك مما تقرر في الجماعة والترتيب وعلمت
ان الاصح تقديم الترتيب لما ذكرته ظهر لك بما هو من ان الدخول في الصف مع عدم السترة اولى من الوقوف منفردا مع السترة
وجودها نعم من احرم بلا سترة وامكنه وهو في الصلاة ان يتقدم او يتاخر بفعل قليل الى سترة معتبرة ولم يترتب
على ذلك خروج من الصف كان له الاولى له التقديم او التاخر لان الفعل القليل لمصلحة الصلاة سنة كما يدل عليه قولهم يسن
لمن لم يجد سعة اذا احرم منفردا ان يجر في القيام اخر من الصف الذي اليه ليصطف معه وكما يدل عليه خبر الصحيحين
عن ابن عباس رضي الله عنهما بت عند خالتي ميمونة فقام النبي صلى الله عليه وسلم يصلي من الليل فقمت عن يساره فاخذ براسي فاقامني
عن يمينه ومن ثم قلت في شرح مختصر الروض ويوخذ منه ومن حديث جابر الاتي انه يسن للامام اذا فعل احد المأمومين
خلاف السنة ان يرشده اليها بيده او غيرها لكن ان وثق منه بالامتثال وقياس المأموم عليه في غير ذلك غير بعيد ثم فيكون
هذا مستثنى من كراهة الفعل القليل ثم رايته في المهذب قال فان لم يحسن عليه الامام كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم بابن عباس
يحوله بيده ما ذكرته لكن ظاهره اختصاص ذلك بالجاهل وهو محتمل الى قضية قول شرحه فان لم يحوله الامام استحب له
وقوله التحقيق فان وقف عن يساره او خلفه ندب التحول الى اليمين والا فليحوله الامام لحديث ابن عباس انه لا فرق وهو

المأموم استحب م

الاوجه انتهت عبارة الشرح المذكور واعلم انه وقع تردد في كل صف هل هو سترة لما خلفه وان كان بين كل صفين
اقل من ثلاثة اذرع والذي يتجه انه سترة ومن ثم قلت في الشرح المذكور قال في التتمة ولا يستحب الستر بادمي
او حيوان لشبهه بعبادة عابدي الاصنام وفي مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان يعرض راحلته فيصلي اليها وكان
ابن عمر رضي الله عنهما يفعله قال النووي ولعله لم يبلغ الشافعي ومذهبه اتباع الحديث فتعين العمل به اذ لا معارض
له وعلى الاول فالظاهر انه يحرم المرور لان الستر به غير مطلوب بل يكره ان استقبل الادمي رجلا او امراة
وراه ويوخذ ان كل ما كره استقباله كجدار الحبس او مزوق ونحو ذلك لا يحصل الستر به فلا يحرم المرور وان كل
صف يكون سترة لما خلفه ان قصدوا الاستتار بهم لانه ليس فيه شبه بما مر عن التتمة انتهى وحيث قلنا
يندب لمن في الصلاة ان يقرب من سترة فليراع الترتيب الذي ذكروه وهو ان يقدم الجدار ونحوه كالعمود فان عجز
عنهما فالشاخص من نحو عصى او متاع يجمعه بشرط ان يكون طوله ثلثي ذراع فاكثر فان عجز فخطا من قدمه نحو
القبلة طولا لا عرضا كما رجحه في الروضة وقضيته ان السترة تحصل اذا جعله عرضا من يمينه الى يساره وعكسه لكن
يقتضي كلام الحاوي وفرع عدم حصولها واعتمده بعضهم وحمل عبارة الروضة على الكمال وعبارة غيرها على حصول اصل
السنة وليس ببعيد من جهة المعنى وما ذكرته من الترتيب بين المصلى والخط هو ما في التحقيق وشرح مسلم وقول الاسنوي
الحق ما في التحقيق من التخيير بينهما لان المصلى لم يرد فيه خبر ولا اثر وانما قاسوه على الخط فكيف يكون مقدما عليه مردود
بان المقيس قد يكون اقوى في الحكم من المقيس عليه نظرا للمقصود كما في الخلع مع الاباني في الكتابة وبانه ان كان اولى بنظر المعنى وهو ظهور
الستر لكن الخط خالف فيه كثيرون ولا يلزم ان يمنعوا المصلى لما ذكر ولو عجز عما عدا الخط وكان بمحل لا يمكنه ان يخط خطا كان
يكون بمسجد مجصص ثم خط بين يديه طولا او عرضا على ما مر خطا بمداد وجعل محل الخط علامة اخرى كان كان معه
عصى ولم يمكن نصبها فبسطها على هيئة الخط فيحتمل ان يقال ان ذلك يقوم مقام الخط لان القصد به استشعار المار بما
يمنعه من المرور بين يدي المصلي وبان القصد بالسترة ليس دفع المار فحسب بل رفع تسلط الشيطان على المصلي المسبب
عن عدم السترة كما يشير اليه ما صح عند الحاكم على شرط الشيخين من قوله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم الى سترة فليدن
منها لا يقطع الشيطان عليه صلاته ويحتمل ان يقال ان ذلك لا يقوم مقام الخط فلا يحصل به سنة الستر بذلك ويحرم
المرور بين يدي المصلي لان الستر به في الصلوة فيكون للمار مع وجوده معذورا ولعل الاقرب وهو الاول فتحصل
به سنة الستر بذلك ويحرم المرور على من علم ان ذلك سترة ولا نسلم ان السترة يشترط اعتبارها فان الخط نفسه
لم يعتد الستر به الا نادرا فتكون هذه ملحقة به بجامع عدم ظهور الستر في كل منهما فان الخط ليس فيه سترة
ظاهرة ومن ثم وقع الخلاف القوي لولا صحة الحديث به في الاعتداد به مع ظهور السترة فيه جعلوه سترة تبعا للحديث
والحقوا به المصلي او لحصنه بالحكم لظهور السترة فيه كما مر فدل ذلك على ان ظهور السترة ليس شرطا وعلى ان الاكتفاء
بالخط ليس بعيدا ما بل هو معقول المعنى وذلك لان القصد به استشعار المار بما يمنعه من المرور والشيطان بما يمنعه
من التسلط على المصلي لقطع صلاته وهذا المعنى موجود في وضع العصى على هيئة الخط وفي الخط بالمداد السابق و
نحوهما فظهر الحاقهما به والاعتداد بهما في السترة وعليه فهل هما في مرتبة الخط لانهما ملحقان به او في مرتبة المصلى
الذي يتجه الاول لان المصلى فيه نوع ظهور الستر فما ليس فيهما فكان الحاقهما بالخط وجعلهما في مرتبته اولى والله
سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه عن فتح الماموم على امامه الذي غلط في القراءة او توقف عليه
هل تبطل به صلاة الماموم اذا قصد الرد على ما هو ظاهر كلام جماعة من الائمة ام لا على ما جزم به جمع متاخرون
كالدميري وابي العماد وما الذي يتجه به الاول او الثاني وهل نص على المسئلة المتقدمون ام لا وهل قصد القراءة

مختص

٨٢

مختص بالفاتحة اذا توافق محل قراءة الامام والتسبيح للتنبيه والجهر بالتكبير للاعلام كالفتح وقد يناقض كلام الائمة في المسائل المذكورة
يبني المنافيا نانسبا فيها فاجاب فتح الله في مدته بقوله اما مسئلة الفتح والتنبيه والاعلام بالتكبير ففيها اضطراب وحاصل
المعتمد منه انه من نبه غيره بقرآن وذكر كان قال لجماعة استاذنوا في الدخول عليه ادخلوها بسلام امنين او باسم الله فان قصد
التنبيه وحده او لم يقصد شيئا بطلت صلاته كما في تحقيق النووي ودقائقه وبحث في المجموع انه اذا كان انتهى في قراءته الى تلك الاية
لم تبطل والا بطلت واعتمده الاذرعي والاوجه انه لا فرق بل حيث وجد صارفا فلا بد من قصد القرآن او الذكر وحده او مع غيره
مما ياتي ويأتي هذا التفصيل في الفتح على الامام بالقرآن او بالذكر كان ارتج عليه نحو كلمة الشهادة في التشهد فقالها الماموم
وفي الجهر بالتكبير من الامام والمبلغ فان قصد القرآن او الذكر او التكبير وحده او مع قصد الاعلام لم تبطل صلاته وان قصد الاعلام
وحده او اطلق بطلت سواء في ذلك ما لا يصلح لتخاطب الناس من نظم القرآن والاذكار وما يصلح خلافا للاسنوي ومن تبعه
لان المقصود من الصلاة الخضوع للحق سبحانه ومناجاته بتلاوة كتابه على الوجه الخاص المشروع كما ارشد اليه حديث مسلم ان هذه
الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن فقصد الفتح او التنبيه مثلا مع قصد القرآن او
الذكر تابع لما هو المقصود فلا يؤثر بخلاف قصد مجرد التنبيه او الفتح او الاعلام لصرفه الذكر والقرآن عن مقصود الصلاة الا الى
معنى ما يخاطب به فاشبه كلام الناس فانطبق عليه تعليلهم اذ سبحان الله بمعنى تنبه والله اكبر بمعنى ركع الامام وبهذا
يندفع ما للاسنوي وغيره وهو المعتمد ونازع فيه جماعة كابن المقري تبعا للبلقيني وغيره بامور طويلة بينت في شرح
مختصر ... وضعفه انها كلها مردودة ولا نظر الى ان الفتح سنة لان شرط كونه سنة قصد القراءة فلا بد عند انتفاء ذلك في الابطال
به لانه لما حصل الافهام المجرد منه اشبه كلام البشر وانما لم تبطل الصلاة بالنذر والعتق لانه لم يقصد به افهام احد وانما هي
انشاء قربة ومن ثم لو قصد به افهام الغير العتق او التزام الصدقة فيتجه انه يخرج عن الانشاء الى الاخبار ابطل بلا شك والله سبحانه
وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه هل يعفى عما يصيب ثدي المرضعة من ريق الرضيع المتنجس بقيء وابتلاع
نجاسة ام لا فاجاب فسح الله في مدته يعفى عن فم الصغير وان تحققت نجاسته كما صرح به ابن الصلاح فقال يعفى عما اتصل
به شيء من افواه الصبيان مع تحقق نجاستها والحق به غيره افواه المجانين وجزم به الزركشي ويؤيد ذلك نقل المحب الطبري عن
ابن الصباغ واعتمده انه يعفى عن جرة البعير فلا ينجس ما شرب منه ويعفى عما يتطاير من ريقه المتنجس والحق به ما يجتر
من ولد البقر والضان اذا التقم اخلاف امه لمشقة الاحتراز عنه لا سيما في حق المخالط لها ويؤيده ما في المجموع عن الشيخ
ابي منصور انه يعفى عما تحقق اصابته بول ثور الدياسة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه هل يعفى
في حق من تحضن الطفل عن القليل من بوله وغائطه وقيئه اولا فاجاب لا يعفى عما ذكر لا للحضانة ولا لغيرها وسئل
اي ما حكم النعل المسلمة الى الاسكافي للطهارة او النجاسة فاجاب بقوله حكم النعل المسلمة لمن ذكر الطهارة لانها الاصل
وسئل اي هل يعفى عن عرق الرجل في النعل المتنجسة فاجاب بقوله يعفى عما يصيب الرجل من النعل المتنجسة بواسطة
العرق ان كانت النجاسة التي في النعل معفوا عنها والا لم يعف عن ذلك وسئل اي عن حياض البرك والانهار التي يشرب فيها
الكلاب ويعسر تطهيرها بعد كل مرة هل يعفى عن ذلك للمشقة فاجاب بقوله لا يعفى عما يشرب منه الكلاب عاما او قليل بل
هو نجس يجب على من اصابه ان يغسل المحل الذي اصابه سبع مرات احداها بالتراب الطهور سواء في ذلك الموضوع لشرب الدجاج
او غيرها وسئل اي عن الشارع الذي لم يكن فيه طين وفيه سرجين وعذرة الادميين وزبل الكلاب هل يعفى اذا حصل
المطر عما يصيب الثوب والرجل منه فاجاب بقوله يعفى عما ذكر في الشارع مما يتعسر الاحتراز عنه لكونه عم الطرق ولم ينسب
صاحبه الى سقطة او كبوة وقلة تحفظ وسئل اي عن الاواني التي عليها ونيم الذباب اذا مسها مع رطوبة يده او
هل يعفى عن ذلك فاجاب بقوله يعفى عن لمس الانية التي عليها ونيم الذباب ولو مع رطوبة يده لكن بعرق ونحوه لا مطلقا ولا

مع رطوبة الآنية وسئل ايعفى عن ذرق الطيور في اماكن الصلاة المهيئة لها غير المساجد وفي الابار والبرك القليلة الماء والسقايات هل يعفى عنه فاجاب بقوله يعفى عن ذرق الطيور في اماكن الصلاة وان كانت غير مساجد ومن عبر بالمساجد جرى على الغالب ويعفى عنه ايضا في الماء القليل ما لم يغيره وسئل رضي الله عنه وارضاه عن قولهم تبطل الصلاة بحرف مفهم هل المراد به ان يكون مفهما عند المتكلم او مفهما في نفس الامر ولو من غير لغته فاجاب ابقاه الله بقوله الذي يتجه من كلامهم وتعليلهم انه لا بد ان يكون مفهما عند المتكلم لانه حينئذ يصلح للتخاطب به بالنسبة لمعتقده بخلاف ما اذا لم يفهم عنده وان افهم عند غيره لانه لم يوجد منه بحسب ظنه ما يقتضي قطع نظم الصلاة وبهذا يعلم الجواب عما يورد على ذلك من ان العبرة في العبادات بما في نفس الامر لا بما في ظن المكلف وذلك لان محل ذلك في شروط العبادة ونحوها اما مبطلاتها فالمدار فيها على ما يقطع نظم الصلاة والكلام لا يقطع نظمها الا ان كان مفهما عند المتكلم فان جهل الافهام بما هو مفهم تاتي فيه ما قالوه في الجهل بحرمة الكلام من انه ان عذر في ذلك لقرب اسلامه او نشئه ببادية بعيدة عذر والا فلا والله سبحانه وتعالى اعلم

قطع م

وسئل فسح الله في مدته عن الوشم هل يجب كشطه اولا فاجاب بقوله صريح كلام الشيخين انه واجب حيث لم يخش منه مبيح التيمم وقضية ما في الشامل والبيان عن نص الام وما في فتاوى القفال وجوب ازالته مطلقا وعلى كل محله اذا فعله باختياره كما صرح به ابن ابي هريرة والماوردي ومجلي في الذخائر في نزع العظم اما اذا فعل به مكرها او فعله وهو غير مكلف فلا يجب مطلقا كذا قيل وفيه نظر لانه حيث انتفى حينئذ محذور التيمم فاي عذر في بقا النجاسة ولو وشم الكافر نفسه ثم اسلم وجب عليه نزعه

اذ الله م

وسئل رضي الله عنه عما صورته كثير من الموسوسين اذا اراد ان يبسمل يقول بس ويكررها فهل تبطل صلاته اولا فاجاب ان قصد بذلك القراءة لم تبطل ولا ينافيه قولهم ان الوسوسة في القراءة ليست بعذر في التخلف عن الامام لانه ثم تمكنه المفارقة فربط صلاته بصلاته مع خشي التخلف تقصير فابطل بخلافه هنا اذ لا تقصير منه فقول بعضهم بالبطلان هنا فيه نظر وسئل فسح الله في مدته عن المصلي اذا قال في دعاء الافتتاح وجهت وجهي واسلمت قلبي للذي فطر السموات والارض هل تبطل صلاته لزيادة واسلمت قلبي فاجاب لا تبطل الصلاة بذلك لانه ذكر وفي البخاري وغيره ان من جملة اذكاره صلى الله عليه وسلم اسلمت وجهي اليك وسئل رضي الله عنه هل تبطل الصلاة بتحريك الاجفان واللسان ثلاثا فاجاب بقوله افتى بعضهم ان ذلك لا يبطلها اخذا من قول الرافعي واما الحركات الخفيفة اذا كثرت وتوالت فلا تضر فتشمل حركة ما ذكر لانها اعضاء خفيفة اذ المراد خفة العضو المتحرك وبدليل قولهم ان المضغ وحده فعل يبطل كثيره مع خفة المضغ لكن آلته وهي اللحي عضو غير خفيف نعم افتى غيره بالبطلان بتحريك الاجفان وقياسه البطلان وسئل عما لو انتشت نخامة مصليا ان لفظها ظهر حرفان وان تركها نزلت لجوفه فما حكمه فاجاب بحث الزركشي جواز لفظها وان ظهر حرفان تقديما لمصلحة الصوم اي ولو نفلا فان الفرض انها نزلت لحد الظاهر من الفم وهو مخرج الحاء المهملة اصل المعتمد ولم يمكنه اخراجها الا بظهور حرفين منها فيغتفر ان له خشية من نزولها للباطن فيفسد صومه فظاهر ان مراده بجوازه ذلك وجوبه ان كان الصوم فرضا ويؤيد ما ذكرناه من رعاية تقديم مصلحة الصوم على الصلاة قوله في المستحاضة الصائمة انها تترك الحشو نهارا رعاية لمصلحة الصوم دون مصلحة الصلاة فان قلت يشكل على كل من المنظر والمنظر به تقديم مصلحة الصلاة على الصوم فيمن ابتلع بعض خيط قبل الفجر وطرفه خارج ثم اصبح صائما فان ابتلع باقيه او نزعه افطر والا بطلت صلاته فطريقه في صحتهما ان ينزع منه وهو غافل قال الزركشي او يجبره الحاكم على نزعه ولا يفطر كالمكره قال بل لو قيل لا يفطر وان نزع باختياره لم يبعد تنزيلا لايجاب الشرع منزلة الاكراه كما لو حلف ليطاها في هذه الليلة فوجدها حائضا لا يحنث بترك الوطي انتهى ويمكن ان يجاب بان محل تنزيل ايجاب الشرع منزلة الاكراه اذا كان لا يجد

مندوحة

مندوحة كالمسئلة التي نظر بها بخلاف مسئلتنا فان له مندوحة عن تعذر النزع برفع امره الى الحاكم او بالنزع منه وهو غافل فعلم ان لم يجد حاكما ولا من ينزعه وهو غافل اتضح ما بحثه قلت قد فرق بين مسئلة الخيط والحشو المنظر بها بان الاستحاضة بها علة مزمنة فالظاهر دوامها فلو روعيت الصلاة فيها لتعذر قضا الصوم للحشو لان المحذور فيها لا ينتفي بالكلية فان الحشو يتنجس وهي حاملته بخلافه ثم ولذلك لم تفرق بين مسئلة الحيض ومسئلة النخامة بان الصلاة عهد فيها اعتذار الكلام القليل بخلافه ولو مع التعمد والعلم والاختيار للعذر كالتنحنح للجهر باذكار الانتقالات عند الحاجة الى سماع المامومين كما بحثه الاسنوي وتبعه جماعة وكالتنحنح عند تراحم البلغم بحلقه اذا خشي ان يختنق كما بحثه الاذرعي وكالضحك والبكا والانين والتنحنح مع الغلبة قالوا لان الكثير يقطع نظمها دون القليل وكالتلفظ بها بقربة كنذر وعتق حيث لا تعليق ولا خطاب واما الصوم فلا يغتفر فيه ادخال شيء الجوف ولا اخراج شيء منه مع التعمد والعلم والاختيار ولو لعذر فعلمنا انقطاع نظمه بهذين فلم يغتفر للصائم واحد منهما وعدم انقطاع نظم الصلاة بالكلام القليل للعذر فاغتفرناه واوجبناه عليه في الفرض والحقنا به في النفل التنحنح وان ظهر منه حرفان فتامل ذلك فان ما مر عن الزركشي في التنحنح يشكل عليه ما ذكرته في الخيط لولا ملاحظة هذا الفرق الواضح الجلي وسئل فسح الله في مدته عن عار متنجس لم يجد الا ثوبا متنجسا لا يمكنه تطهيره ولم يجد ماء يتطهر به هل يصلي عاريا او يلبس الثوب لستر العورة فقد قيل في كلام بعض المتاخرين انه يلبس الثوب تخريجا على قاعدة ارتكاب اخف الامرين ونقل عن بعض آخر انه لا يجوز له لبس الثوب المذكور اخذا من اطلاقهم انه يصلي عاريا اذ ظاهره لذلك سواء كان بدنه طاهرا ام نجسا فاجاب في كلامهم اشارة الى كل من الراين لكنه في الثاني اميل وبيانه تخريجهم بانه اذا تعارض واجبان او محرمان قدم آكدهما وفي مسئلتنا تعارض محرمان لبس الثوب النجس وكشف العورة فيقدم آكدهما وهو عدم اللبس ووجه الاكدية قولهم هل يصلي العاري قائما ويتم الركوع والسجود محافظة على الاركان او يصلي قاعدا مومئا محافظة على ستر العورة او يتخير بينهما اوجه ثلاثة والاصح الاول فهذا صريح في ان اتمام الركوع والسجود آكد من ستر العورة ومع ذلك صرحوا فيمن حبس على نجاسة مماسة لبعض بدنه او ملبوسه ولا يقدر على دفعها انه يصلي عليها قائما حتما ويلزمه خفض راسه للسجود الى حيث لو زاد اصابها ولا يجوز له اصابتها كما نص عليه الشافعي رضي الله عنه وصححه في المجموع والتنقيح والتحقيق ووجهوه بان اجتناب النجاسة آكد من استيفاء السجود اذ قد يسقط القضاء الا بان بخلافه معها فاذا كانت آكد من استيفاء السجود كانت آكد من الستر بالاولى لما علمت ان استيفاء السجود آكد من ستر العورة فاذا قدم اجتنابها على الاكد من الستر فلان يقدم على الستر اولى لا يقال هو يلزمه القضاء على كل تقدير فما فائدة اجتنابها لانا نقول هو وان لزمه القضاء صلاته صحيحة مخرجة للعهدة عن اثم اخراجها عن الوقت ولما تعين للخروج عن العهدة ان اجتنب النجاسة فيها مهما امكن وليس من اعذار التضمخ بالنجاسة في الصلاة كشف العورة فقد عدوا من الاعذار المبيحة لكشفها في الصلاة ما لو لم يجد الا ثوبا متنجسا فمن وجود الثوب المتنجس مبيح للكشف وتنجس بعض البدن مبيحا للبس الثوب النجس فنتج من ذلك كله ان الاوجه بل المصرح به كما علمت انه لا يجوز لبس الثوب النجس وانه يصلي عاريا وان لزمته الاعادة فان قلت ينافي ذلك قول النووي في بعض كتبه في عار لم يجد الا ما يكفي للحدث او النجاسة ببدنه انه يتخير بين صرفه لها وللحدث لوجوب القضاء على كل تقدير قلت لا ينافيه لان الطهارة من كل منهما شرط للصحة فبينهما نوع تساو فتخير وايضا فلو انا اوجبنا صرفه لها لكان مصليا مع الحدث فلم يفد الوجوب شيئا واما ما يتخيل من انه يفيد تخفيفا فانه لو صرفه لها صلى بمجزئ عنه بدل وهو التيمم ولو صرفه له صلى بنجاسة

الفقهاء

ليس عنها بدل فيحاسب عنه بما تقرر من ان نقابيها في المرطبة مع وجوب القضا على كل تقدير اقتضى المسامحة له حتى
خيرو الله كان هذا التخيير هو ملحظ ما في بعض كتب النووي كالمجموع ونقله عن الاصحاب عن اطلاق وجوب تقديمها وهو
القياس والله اعلم وسئل رضي الله عنه عن ذرق الذباب اذا وقع في الدود هل يعفى عنه فاجاب بقوله صرح الشيخ ابو
اسحاق في النكت بانه يعفى عنه وسئل رضي الله عنه عما صورته ما الحكم فيما لو تحرك في الصلاة حركتين متواليتين ثم
اراد حركة لشيء مسنون في الصلاة كان راى بين قدميه اكثر من شبر فاراد تقريبهما او راى حاله بلتين عن سمت القبلة
فاراد توجيههما او نحو ذلك وقد ذكروا انه لو خطا باحد رجليه ثم نقل الاخرى الى محاذاتها لا بعد خطوتين لان ذلك من
مصلحة الصلاة فهل حكم كل مسنون في الصلاة كذلك ولو زالة الاقدام واطرافها عن محلها حال القيام عند الركوع
او السجود هل يعد ذلك حركات ام لا فاجاب بقوله صرحوا بان تصفيق المراة في الصلاة ودفع المصلي للمار بين يديه
لا يجوز ان يكون بثلاث مرات متوالية مع كونهما مندوبين فيوخذ منه البطلان فيما لو تحرك حركتين في الصلاة
ثم عقبهما بحركة اخرى مسنونة وهو ظاهر لان الثلاث لا تغتفر في الصلاة لنسيان ونحوه مع العذر فاولى في هذه الصورة
وشرط الحركة التي تبطل ضم حركتين اليها ان تكون لعضو مستقل فلا اثر لحركة نحو الاصابع وان كثرت وقد صرح صاحب
الكافي بان الذهاب والعود في الحك والرفع والوضع لمغايرة واحدة وح فيعرف حكم ما ذكر في السوال من زوال اطراف
الاقدام او نقلها من محلها وسئل رضي الله عنه عما صورته ذكروا ان محل العفو في النجاسة المعفو عنها ما لم تباشرها
مائع وحديث عايشة رضي الله عنها ما كان لاحدانا الا ثوب واحد تحيض فيه الريق وهو مائع فهل يقال هو وان لم يكن
دليلا على انه غير موثر في التنجيس ويقاس عليه غيره من المائعات فاجاب بقوله ما ذكر في حديث عايشة
لا دليل فيه على التطهير بالمائع ولا على عدمه ولا على ان ذلك لا يوثر الاختلاط به او يوثر اما الاول فلانها لم تقل انها
صلت في الثوب الذي اصابه وذلك قبل تطهيره وعلى التنزل فهو مذهب صحابي وهو حجة عندنا وسئل رضي
الله عنه هل يعفى عن قليل البول وغيره من السلس وغيره ابسطوا لنا الجواب فاجاب بقوله صرح الاصحاب بان
سلس البول والمذي وغيرهما كالمستحاضة وقيده في المجموع بسلس هو عادة ومرض اما من خرج منه
مذي بسبب حادث كنظر وقبلة فله حكم سائر الاحداث في وجوب غسله والوضوء منه عند خروجه للنفل والفرض
لانه لا حرج فيه قال ابن العماد ويعفى عن قليل سلس البول في الثوب والعصابة بالنسبة لتلك الصلاة خاصة
واما بالنسبة للصلوات الاتية فيجب غسله او تخفيفه وغسل العصابة او تجديدها بحسب الامكان ويعفى عن كثير
دم الاستحاضة ان لم يمكنها الحشو لتاذيها به انتهى وقوله يعفى عن قليل بول السلس في الثوب ماخوذ من
من كلام التنبيه وظاهر كلام الزركشي اعتماده لكن تفرقته في العفو بين بول السلس ودم الاستحاضة فيه نظر و
الوجه استواوهما في العفو عن قليلهما بالنسبة للثوب وعن كثيرهما بالنسبة للعصابة ويويد ذلك قول
الروضة واصلها الضرب السادس اي من النجاسات المعفو عنها في انواع متفرقة منها النجاسة التي
تستصحبها المستحاضة وسلس البول فسوى بينهما في العفو وينبغي حمله على ما ذكرناه على ان الرافعي بحث العفو
عن قليل البول من الصحيح قال لان الابتلا به اغلب واعم من الدم لكن اجاب ابن دقيق العيد بانهم لحظوا فيه زيادة
الاستقذار واجاب غيره بان الدم ليس له مخرج مخصوص ولا يخرج بالاختيار غالبا فتعسر الاحتراز عنه بخلاف البول
واعتمده الاذرعي البحث لا على اطلاقه فقال لا يبعد الحاق يسير البول بالدم اليسير في العفو في حق الشيخ الهرم و
الشيخة ومن استرخ ظهره لهرم او مرض ولحيله لفتق او اشل فان التحفظ مما يبقى من المخرج عسر ومتعذر وانا

استبرا

استبرا وسئل نفع الله به عمن تنجس بعض ثوبه وابهم ثم غسل بعضه رطبا لم ينجس ولو وقف على بعضه لم تصح صلاته
فما الفرق فاجاب بقوله الفرق ان الصلاة يشترط لصحتها ظن طهارة الثوب ولم يوجد والنجاسة لا بد فيها من
تحقق مماسة للمحل النجس ولم يوجد فاختلف ماخذهما وسئل رضي الله عنه عن قول الفقها يجوز اكل دود
الطعام وروث الجراد ونحوه معه هل العفو عنه كذلك بالنسبة للاكل فقط او مطلقا حتى لا يجب عليه غسل فمه با
لنسبة للصلاة ونحوها واذا اكله ليلا واصبح صائما ولم يغسل فمه وازدرد ريقه او ما الحكم فيهما فاجاب
بقوله ان الذي صرحوا به في دود نحو الخل انه لا ينجس ما هو فيه مما نشا منه وان كان نجسا لتعسر الاحتراز عنه
وانه يجوز اكله معه وانه لا يجب غسل الفم منه وصريح هذا انه معفو عنها مطلقا وانه لا يجب غسل الفم منه بالنسبة
للصلاة ولا للصوم ولا لغيرها واما ما ذكره السائل من جواز اكل روث الجراد ونحوه معه فهو ما مشى عليه
اليمان في صغار السمك والحق به في الروضة الجراد وهو المعتمد خلافا لما يوهمه كلام القمولي وعليه فلا يتنجس الفم
ولا يجب غسله للصلاة ولا لغيرها نظير ما مر في الدود وسئل نفع الله به عمن تنحنح لتعذر القراة الواجبة فهل يعذر
وان ظهر به حروف كثيرة عرفا اخذا بما ذكروه في التنحنح ونحوه للغلبة وهو ظاهر وان خالف فيه الاسنوي وغيره نعم
لو تعذر الاتيان بالواجب القولي الا بتنحنح كثير فينبغي عدم البطلان ويفرق بينه وبين نحو القبلة بان هذا لمصلحة
الصلاة بخلاف ذلك وسئل فسح الله في مدته عن الاشارة بالعين والراس وفي تحريك الاجفان واللسان في الصلاة هل
هي من الافعال الخفيفة حتى لا تبطل الصلاة بكثيرها او حتى تبطل بذلك وقد صرح في الانوار ان الاشارة بالعين واليد و
الراس قليل وهل المراد الاشارة الواحدة او اعم وهل اليد والراس والعين من الاعضا الصغار حتى لا تبطل بكثيرها او لا
فاجاب بقوله اما تحريك الراس ثلاثا متوالية فيبطل كما صرحوا به واما تحريك الاجفان واللسان فقد ذكرت حكمهما في شرح
العباب وغيره وعبارته قال الاذرعي ومن القليل ادامة تحريك الاجفان وعبارة غيره ولا تبطلها ادامة تحريك
الاجفان في الاصح انتهى وكانهم نظروا الى كونها غير مستقلة بالحركة فهي كالاصابع ويتجه الحاق اللسان بها في ذلك انتهت ووجه
الالحاق ان كلا منهما غير مستقل بالحركة لانه اذا تحرك لا يتحرك كله بل بعضه فهما كالاصابع بخلاف نحو الراس فانه يتحرك كله وبخلاف
اليد مثلا فانها كذلك ومن ثم قالوا لو شرط عدم البطلان بتحريك الاصابع ان لا يتحرك كفه بالذهاب والاياب كما في الكافي
وقيل لا يضر تحريكها ايضا لان اكثر البدن ساكن ويرد بانه لا عبرة بسكون اكثر البدن مع استقلال العضو المتحرك لان المدار
هنا على العرف ولا شك ان العرف يعد تحريك اليد وحدها المتوالي ثلاثا كثيرا فابطل لمنافاته للصلاة وان كان اكثر البدن
ساكنا ومما تقرر تعلم ان مراد الانوار بقوله الاشارة باليد والراس قليل تحريك احدهما مرة او مرتين او ثلاثا غير متوالية اما تحريكها
الثلاث المتوالية باحدهما فلا شك بالبطلان كما صرحوا به وسئل ادام الله النفع بعلومه لمن عرضت للمصلي نخامة وبلغ
يظهر حرفان هل يخرجها ولا تبطل صلاته او يبتلعها وان بطلت صلاته فاجاب بقوله عبارتي في شرح العباب وبحث الاذرعي
انه اذا نزل البلغم في حلقه او غص بريقه وخشي ان يختنق فتنحنح للضرورة لم يضر والزركشي وغيره انه لو كان صائما وحصلت
نخامة ان تنحنح خرجت فيصح صومه انه يلفظها وان لزم اظهار حرفين ووجهته ما فيه من تصحيح الصوم والصلاة اذ يبطلها
ما يبطله لان اظهار الحرفين اذا اغتفر لتعذر القراة الواجبة فليغتفر لصون الصوم والصلاة عن الابطال سيما ان كان فرضين او احدهما
بل ينبغي وجوب لفظها ان كان الصوم ولعيا ولم تأت الصلاة ويحتمل خلافه ومما وجهته به يرد على من نازع فيه وافتى الشرف
المناوي بان من عرضت له نخامة فوصلت لحد الظاهر ولم يمكنه مجها الا بالتنحنح والا وصلت للباطن بتركها نزل اليه ولا تبطل صلاته
وان وصلت الى الظاهر لعذره بسبب ابطال الصلاة بالتنحنح حاله انتهى وكانه اخذ ذلك من قول الجلال البلقيني سئل عما لو

عرضت له نخامة فوصلت لحد الظاهر ولم يمكنه مجها الا بالتنخنخ ان قطعها او مجها ظهر منه حرفان فتبطل صلاته وان تركها
بطلت وافطر فما الذي يرتكبه من هاتين المفسدتين فاجيب بانه يرتكب الترك لانه اخف انتهى وكذا رد الاول بان وصولها
للباطن بعد خروجها لحد الظاهر مبطل وكذا التنخنخ لاخراجها على ما زعمه فالارجح لا اغتفار الاول دون الثاني فاما
ان يقال بتخييره بين ترك التنخنخ حتى تنزل وفعله لاخراجها نظرا لتعارض مبطلين بلا مرجح او يقال بالبطلان بكل منهما
او باغتفار التنخنخ فقط لانه عهد اغتفاره لاجل العذر في الصلاة بخلاف تعمد الفطر وهذا هو الاقرب والثاني الى القياس
اذا ارتكب الترك فان قال مع ذلك بتقدم بطلان الصلاة ساوى كلام المناوي وغيره بما رددته وان قال ببطلانها فالقياس
تخييره لا تعين الترك ثم هذا كله انما هو في مفطر ان الصائم فامره بالترك المؤدي لافطاره وبطلان صلاته على الاحتمال الثاني
ولافطاره فقط على الاحتمال الاول لا وجه له ثم رايت اخاه صاحب قال محله في المفطر واذا ارتكب القطع لانه يبطل الصلاة
اذا ظهر منه حرفان ولا يبطل الصوم والترك يبطلهما انتهى ودعواه بطلان الصلاة اذا مج فظهر حرفان فيه نظر لما مر وقد
افتى قاضي شهبة بوجوب المج فان تركه بطل الصلاة والصوم ثم قال وان لزم اظهار حرفين لتصحيح الصوم وكذا الصلاة
فيما يظهر لان اظهارها الاخير للضرورة كتعذر القراءة الواجبة وهنا صورة الصوم عن الابطال ويجب قلع النخامة من الظاهر مبطل
وكذا الفطر ما ضر ربا فلم يبطل الصلاة وان تضمن اظهار حرفين انتهت عبارة الشرح المذكور ومنها يعلم الجواب عما في السؤال والله
سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله به عمن ستر وركه الذي يلي الارض بها فهل يجزيه فاجاب بقوله اذا انكشف
بعض وركه في تشهده مثلا فستره فورا بالصاقه بالارض فالظاهر وفاقا لبعضهم انه يكفي كالستر بيده وكالو صلى على جنازة
في حفرة ضيقة ولحى وسئل نفع الله به عن قول المصلي سبحان الله ونحوها لراحل وقول غيره لذلك للاعلام بفراغ مدة قراءة
او ذكر هل يحرم او يكره وهل قال احد ان ذلك شرك كما زعمه بعضهم فاجاب بقوله لا يحرم ذلك بل ولا يكره بل يستحب
او يجب كما قاله الائمة من ان التنبيه في الصلاة بنحو تسبيح وصلاة وتصفيق ان كان لواجب فواجب او لمستحب فمستحب
او لحرام او مكروه فكذلك لانه وسيلة وللوسائل حكم المقاصد واذا جرى هذا في المصلي جرى في غيره من باب اولى
وقد صرحوا بانه لو قصد الاعلام وحده لغير المصلي لم يحرم بل وكذا للمصلي ان كان في نافلة لانه يجوز له قطعها وحرمته
ذلك عليه في الفرض ليس لا لكونه تعمد قطعه حراما او توهم اعتقاد قصد الاعلام مع الذكر للمصلي انما هو لحرمة الكلام عليه
بخلاف من ليس في صلاة يبطله ان المصلي متمكن من الافهام بالاشارة ولم ينظر والذلك وقد صرحوا بان الجنب لو قرا آية
بقصد الاعلام وحده جاز فاذا جاز هذا في القرآن ففي غيره اولى ويدل لذلك من السنة ان عمر رضي الله عنه ايقظ النبي صلى
الله عليه وسلم بقوله الله اكبر رافعا بها صوته بقصد الاعلام مع انه كان يمكنه ايقاضه بنحو يده ولم ينكر عليه وقد جعل
النووي وغيره قول الآكل بسم الله قرينة لفظية على الاذن في الاكل وهو صريح في جوازها بقصد الاعلام بها انه اذن
في الاكل ولم يحفظ ان احدا من العلما قال ان ذلك شرك فهو كذب من يقول على العلما ما هم بريئون منه وسئل نفع الله
به عن النخامة العارضة للمصلي هل قطعها او بلعها يبطل الصلاة فاجاب بقوله متى لم يصل لحد الظاهر فلا يتعرض
لها فان نزولها للجوف حينئذ غير مبطل فان تعرض وظهر منه حرفان او حرف مفهم بطلت صلاته ومتى وصلت لحد الظاهر
ولم يمكنه قطعها ومجها فكذلك ومتى وصلت له وامكنه ذلك جاز له قطعها وان ظهر منه نحو حرفين على الاوجه صونا للصلاة
عن الابطال فان قلت كل من الحرفين ونزول النخامة للجوف مبطل فلم اغتفر الحرفين دون الآخر قلت لانهم
اغتفروا النطق بها في مواضع دون تعدي شي للجوف فانهم لم يغتفروه كذلك فكانت منافاة هذا لها اشد فلم يعف عنه
وعفي عن النطق بنحو حرفين والله اعلم وسئل رضي الله عنه عمن صلى ثم بان في ثوبه قملة او بقة ميتة هل تلزمه اعادة صلاة

فاجاب

فاجاب بقوله لا تصح صلاته فيلزمه اعادتها نعم صيبان القمل المحشو في الخياطة للمتعذر الاخراج ينبغي ان يعفى عنه
والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل ادام الله النفع به هل يعفى عن كلاب يشق منه الاحتراز كطين الشارع فاجاب
بقوله نعم يعفى عن ذلك بتفصيله الذي ذكره الفقهاء في كتبهم المبسوطة واستيعابه يطول والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
وسئل نفع الله به حيث جاء ذكر العمامة في الصلاة فما حدها الذي يحصل به الفضيلة والاجر وهل صح كم كان قدر عمامة
النبي صلى الله عليه وسلم وابن حجر قيل باستحباب العمامة في الصلاة فهل يقوم مقامها عند عدمها او وجودها غيرها
من قلنسوة وشبهها مثل ان يكون ذلك من جلد واهل الشرق يسمون ذلك خوذة وابن حجر قيل باستحباب التختم وانه
سنة فهل يكفي في احراز الفضيلة والتختم بالحلقة وما يكون في معناها ام لا وقد ذكر بعضهم ان قدر عمامته صلى الله عليه
وسلم سبعة اذرع وهو عندي غير صحيح فاجاب بقوله حد العمامة التي تحصل بها الفضيلة المشار اليها بحديث صلاة بعمامة
خير من سبعين صلاة بغير عمامة العرف فما سماه العرف عمامة قل او كثر حصلت به الفضيلة وما لا فلا وتحديدها بنحو سبعة
اذرع لم يصح فيه شي وانما وقع في كلام بعض العلما كابن الحاج المالكي فانه قال في مدخله وان كانت العمامة من باب المباح فلا
بد فيها من فعل سنن متعلق بها من تناولها باليمين والتسمية والذكر الوارد ان كانت مما لبس جديدا وامتثال السنة
في صفة التعمم من فعل التحنيك والعذبة وتصغير العمامة يعني بسبعة اذرع او نحوها يخرجون منها التحنيك والعذبة فان
في العمامة قليلا لاجل حر او برد فيتسامح به ثم قال بعد ان ذكر قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
فتقبل ان تتعمم قاعدا او تتعمم قايما ونحو القلنسوة لا تحصل فضيلة العمامة المذكورة لانها لا تسمى عمامة وصرح اصحابنا
بان سنة التختم بالفضة تحصل بلبس الخاتم فيفص وبدون فص ومن اشترط في لبس الخاتم الفص فقد سهى وسئل نفع الله
به عن المصلي المتقمص اذا كان معه ثوب واحد هل الاولى ان يتعمم به او يرتدي به او يتزر به ويجعله مصلى وماذا يفعل
فاجاب بقوله الذي صرح به الاصحاب انه يسن للمصلي ان يصلي في ثوبين لقوله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم فليلبس ثوبيه
فان الله احق ان يتزين له فان لم يكن له ثوبان فليتزر اذا صلى ولا يشتمل اشتمال الصما وان يتقمص ويتعمم قال ابن الرفعة
لما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال صلاة بعمامة افضل من سبعين صلاة بغير عمامة ويتطيلس كما قاله القاضي وافرده
بل قال ابن العماد ينبغي تفضيله على الرداء لصونه البصر عن جهة اليمين والشمال وهو مطلوب في الصلاة ويرتدي ويتزر
او يتسرول فان اقتصر على ثوبين فالافضل قميص مع رداء او مع ازار او مع سراويل قال ابن الرفعة وغيره وافضل هذه
الثلاثة القميص مع الرداء لان ستر الرداء ابلغ وخالفه ابو زرعة فقال القميص مع مثله او مع ازار اولى من القميص مع الرداء لان
ذينك ابلغ في الستر ولك ان تقول قولهم وان اقتصر على ثوب واحد فالاولى قميص لانه استر للبدن ثم رداء وهو ما على
الكتف لانه يستر العورة ويفضل منه على الكتف ثم ازار ثم سراويل انتهى يوخذ منه حمل كلام ابن الرفعة وغيره على ما اذا
كان الرداء لا يستر العورة فكل من الازار والسراويل افضل من هذا الرداء لان رعاية للمبالغة في ستر العورة اولى من رعاية
مجرد التجمل بالرداء اذا انفرد وهذا علم منه ان هذا الثوب الذي مع القميص ان كان يعم تستر العورة اذا ارتدى به فالمرتدى به
افضل من التعمم والخبر المذكور في العمامة لم يثبت بل الظاهر انه موضوع فقد حكم الحفاظ على حديث صلاة بعمامة تعدل
بخمس وعشرين وجمعة بعمامة تعدل بسبعين جمعة وحديث الصلاة في العمامة بعشرة آلاف حسنة بانها موضوعات باطلات
فلو ورد ذلك اللفظ لذكروه ولم يطلقوا الحكم بالوضع على ذلك كله قالوا ومن الموضوع ايضا صلاة بخاتم تعدل سبعين بغير
خاتم ثم رايت الديلمي اخرج الحديث الاول ولفظه ركعتان بعمامة خير من سبعين ركعة بلا عمامة وفي احاديث الديلمي
التي ينفرد بها ما هو مشهور وقول ابن العماد ينبغي تفضيل الطيلسان على الرداء فيه نظر لان مصلحة الرداء اعظم فالاوجه

ما اقتضاه كلامهم من تفصيل الرد آهـ كله ان وجد سترة في صلاته فاما اذا لم يجدها ولا امكنه الخط المحصل لفضلها
فهو اولى جعله كسترة يصلي اليها وزيادة التحمل بكل محتمل والذي يتجه الاول لان السترة واجبة عند جماعة من العلماء
وانفى الاحاديث الدالة على انه اذا لم يضع السترة ضره ما يمر بين يديه لتقصيره قال ابن الرفعة ولعل هذا الضرر انه لا يتمكن من
دفعه وانه يأثم بنا على وجوب السترة لانه بتركها مع القدرة معين عليها على حرام ومن ثم قال ابن المنذر لو صلى
بغير سترة وهو بين يديه ما مر لاثما جميعا الان وقف بطريق فيأثم المصلي فقط انتهى وفيه اغو ما قاله ابن
الرفعة نظر والوجه حمله على ان المراد بقطع الصلاة بالمار بين يديه وبالضرر المذكور في الاحاديث قطع الخشوع و
ضرر الاشتغال بالمار بل ويمكن الشيطان منه بالوسوسة والخادعة والغاية عما هو فيه حتى لا يعقل من صلاته
شيئا والا اقلها يفوت عليه الثواب فكل ذلك هو المشار اليه في الاحاديث بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقطع الشيطان عليه
صلاته فاتضح بذلك انه يحصل الثواب المذكور في السؤال سترة اذا لم يجد سترة غيره يصل اليها اولى من الارتداء
او التعمم والاتزار به لما علمت من الخلاف في وجوبه بل الخبر الصحيح استتروا في صلاتكم ولو بسهم يدل على قوة هذا
الخلاف فكانت رعايته اولى **وسئل** نفع الله به روى البخاري في باب اذا كان الثوب ضيقا كان رجال يصلون مع
النبي صلى الله عليه وسلم عاقدي ازرهم على اعناقهم كهيئة الصبيان وقال للنسا لا ترفعن رؤسكن حتى يستوي الرجال جلوسا
انتهى فهل يفهم من الحديث انه لا باس بانكشاف شيء من العورة من غير اختيار او لضيق ثوب او لقلته او في ذلك الزمان
الذي لم يستقر فيه امر الشرع اولا وان قلتم فاي معنى لنهي النبي صلى الله عليه وسلم لا ترفعن رؤسكن عن متابعة الامام
التي هي اكد الامور في القدوة لقوله صلى الله عليه وسلم اذا ركع فاركعوا فان قلتم انما نهى عن ذلك لاحتمال الانكشاف فهل يمنع
عن السنة المؤكدة للاحتمال من غير تحقق اولا وهل لاحد من الائمة تمسك بهذا الحديث وقال به ام لا واذا وجب على المصلي
ستر جميع الجوانب في الاعلى فهل يجب ستر الموضع المنخفض عند فقار الظهر فان بعض الناس له انخفاض كبير هناك
واذا اتزر هذا لم يلصق ثوبه الى فقار الظهر ويكون هناك فرجة فهل يجب ستر هذا الموضع اذا لم يكن عليه قميص
ام لا **فاجاب** بقوله ليس في الحديث الصريح انكشاف عوراتهم بل الخشية انكشاف شيء منها وانه بتقدير وقوعه لا يضر
ونحن قايلون بذلك فقد صرح اصحابنا بان من انكشف عورته بلا تقصير فسترها فورا بان لم يمض زمن يحس
عرفا لم يؤثر ذلك الانكشاف في صحة صلاته وصرحوا ايضا بان رؤية العورة من الاسفل لا تضر حتى قالوا لو وقف على
سطح والناس يمرون من تحته وينظرون الى عورته صحت صلاته وخالفهم المختار فاختار بطلانها قال لانه منهتك
لا استر اذا تقرر ذلك علم انه لو فرض انكشاف شيء من عوراتهم في سجودهم كان غير ضار اما لانه انكشف ورده فورا
واما لكونه انكشافا من الاسفل وهو لا يضر مطلقا وحينئذ الواضح انه ليس في هذا الحديث حجة بوجه لمن قال انه
يغتفر ظهور ربع العورة او نصفها او دون درهم من السوءتين وعلى مدعي واحد من هذه الاراء الثلاثة الدليل
عليه لا ثبت وجوب سترجيمها فدعوى اغتفار ظهور بعضها تخصيص وهو لا يقبل الا بدليل ظاهر وما ذكره السائل
من ان حكمة نهيهن عن المبادرة بالرفع خشية ان يلمحن شيئا من عورات الرجال عند الرفع صحيح لا غبار عليه
ووجهه ان متابعة الامام من جملة المصالح ووقوع نظرهن على بعض عورات الرجال يفرض وقوعه من باب
المفاسد واي المفاسد وقد تقرر انه اذا اجتمع درء المفاسد مقدم على جلب المصالح فطلب منهن عدم المبادرة بالرفع
وان فرض انه لو فات به متابعة الامام تقديما لما هو احظ واعظم على ان لنا ان نمنع امرهن بالمكث الى ارتفاع الرجال
تفوت المتابعة اذ من الواضح انه لا تفوت الا بالتقدم بركن او بالتخلف به او بما يحتمل فيه كما بسطوه في محله وليس
في

في تاخرهم اذ ذر من الى رفع الرجال تفويت شيء من ذلك بل والكمال المتابعة بل كمالها حاصل لهن وان تاخرن كما امرن لان
التخلف عن الامام بعذر لا يمنع كمال المتابعة وهذا التخلف بعذر وهو امتثال النهي عن المبادرة بالرفع على ان هذا تاخر يسير
جدا وهو مغتفر لو فرض انه لعذر فكيف مع العذر فان قلت كيف يقدم الموهوم من خشية النظر عن المحقق من متابعة
الامام قلت عاقررته من حصول المتابعة مع ذلك التاخر يعلم انه لم يقدم هنا وهو على محقق وعلى التنزل فالموهوم
بفرض وقوعه قد تعظم مفسدته فيقدم على المحقق الذي لا مفسدة فيه وقول السائل زاده توفيقه والنفع به فهل
يجب ستر الموضع المنخفض الخ جوابه يجب عليه متى كان شيء من عورته بحيث يمكن ان ترى منه فقد صرحوا بانه يجب
ستر العورة من الاعلى وسائر جهاته ومن الجوانب بسائر جهاتها فالجيب كان ترى من بعض الجهات لاحد الجوانب وجب ستر ذلك
المحل **وسئل** نفع الله به عما اذا فتح المأموم على امامه بقصد الرد هل تبطل صلاته كما قاله الاسنوي وغيره ام لا كما قاله
البلقيني والدميري وغيرهما من المتاخرين **فاجاب** بقوله المنقول المعتمد البطلان حتى في حالة الاطلاق فضلا عن قصده
الرد وحده وقد بينت ذلك في شرح الارشاد وكذا في شرح العباب لكن بما هو ابسط واوضح وعبارة المتن والشرح ولو علم
غيره عرضا فنظم القرآن كقوله وقد رأى مجيئا الحول ولا قوة الا بالله او وقد قعد امامه في الثانية مثلا قوموا لله قانتين
لقعود امامه لغير محله ادخلوها بسلام آمنين او يا يحيى خذ الكتاب لمستاذن عليه في الدخول او في اخذ شيء قال
في الجواهر وتبعه جمع وهو واضح او حدا انه لعاطس ولخذ ويعة او استرجع لمصيبة قال شيخنا في الروضة واصلها
او نبه امامه او غيره او فتح على من ارتج عليه فان قصد في الكل الاعلام وحده بطلت صلاته بلا خلاف ولا نظر الى
كونه في نحو التنبيه من مصلحة الصلاة خلافا للجمع لانه حينئذ يشبه كلام البشر وهو يبطلها وان كان لمصلحتها كما صرحوا به
او اطلق بطلت ايضا كما في التحقيق والدقايق وقال هي نفيسة لا يستغنى عن بيانها واراد في التبيان فنسب ذلك للاصحاب
وجزم به في التحقيق وقال في المجموع ظاهر كلام المصنف اي صاحب المهذب وغيره البطلان وينبغي ان يفصل بين ان يكون انتهى
في قراءته اليها فلا تبطل والا فتبطل واعتمده الاذرعي قال وصورة المسئلة فيما هو يحتمل اما ما لا يحتمل غير القرآن او كان ذكرا
محضا فلا تبطل به قطعا على كل تقدير قال ولينظر فيما لو المحتمل ولا قرينة تصرف اليها بان قرا الفاتحة ثم يا يحيى خذ الكتاب
بقوة ونحوها ثم ركع والاشبه انها لا تبطل انتهى وفيما اعتمده الاذرعي وبحثه نظر اما الاول فلانه في المجموع لما بحث ذلك
التفصيل عقبه بقوله ودليل الاطلاق البطلان اذا لم يقصد شيئا ما ذكره المصنف انه يشبه كلام الادمي وقد سبق في تحريم القراءة
على الجنب عن امام الحرمين وغيره ان مثل هذا النظم لا يكون قرآنا الا بالقصد فاذا اطلقه ولم يقصد به شيئا لا يحرم انتهى فهذا
النقل عنه اعني المجموع صريح في اعتماده البطلان عند الاطلاق مطلقا وفرق بالطلب بين المصلي والجنب بان كونه في الصلاة
قرينة تصرفه لكونه للقرآن لامتناع كلام الادمي فيها والجنابة تصرفه لغير القرآن لتحريم القراءة معها ويرد بان القرينة العارضة كالاستيذان
اقوى في الصرف عن القرانية اليها فاحتيج الى نية القرآنية على ان كلا من قرينة خفيفة لا يصلح للتخصيص واما
الثاني فلا وجه له حيث لم يوجد صارف فلم يشترط القصد ولو في المحتمل ولم يفرق بينه وبين الجنب بان هنا قرينة ظاهرة تصرفه
الى القرانية وهي تلبسه بالصلوة الموضوعة للقرآن بخلاف الجنب وحيث وجد صارف اشترط صرفه للقرآن ولو في غير
المحتمل والا بطلت نظرا الى الصارف ومما تفرع عن المجموع يرد اعتماد جمع متاخرين عدم البطلان عند الاطلاق وذلك لانه حينئذ
يشبه كلام الادميين ولا يكون قرآنا الا بالقصد ويوافقه لما مر جواز القراءة للجنب ومما اقتضاه كلام المنهاج واعتمده جمع
من الحنث فيما لو حلف لا يكلم زيدا واتى باية يفهم منها زيد مراده بلا قصد فيتلخص ان الاطلاق حكم كلام الادمي فابطل هنا وابيح للجنب
وحنث به الحالف على ترك الكلام وبحث الاذرعي وغيره حمل الابطال بالقرآن او الذكر ولو مع قصد الاعلام فقط ثم قال وفيه

نظر انتهى وما جنة غير بعيد لما مر في التنحنح والاتيان فقصد القرآن او الذكر وحده او مع التنبيه فلا يبطل سوا انتهى في قرآن
الهام اسما هاج لما صرح به في المجموع قال العوم حديث معاوية السابق وعبارته ما اعني متن العباب وشرحي له بعد ذلك او
ان فتح للماموم مثلا على من اي امام لم او غيره ارتج بضم اوله مع تخفيف الجيم وتشديدها قليل الاولى خلافا لمن زعمه فقد
نقلها ابن هشام في شرح الفصيح عن المبرد اي اغلق عليه القرآن او بينه ناسيا الذكر اخر الكلمة في التشهد او جهر بالتكبير او بالتسبيح
ولو لمحض الاعلام فلا يبطل صلاته على ما قاله جمع متقدمون واعتمده البلقيني وغيره لخبر الدارقطني والحاكم وصححه والبيهقي
في الصحابة كان يلقن بعضهم بعضا في الصلاة واحتج له ابن المقري بما يا لجمع رده وزعم الدميري ان لا خلاف فيه في الفتح ونقل
من الماوردي والشيخ ابي اسحاق انه امتزج على ما مر قال وقد صرح في الروضة واصلها حيث قالا لو صلى حالف لا يكلم زيدا
خلفه ففتح عليه لم يحنث ولو قرأ آية فهم منها مقصوده لم يحنث ان قصد القراءة والحنث انتهى وليس كما زعم اما نفيه الخلاف فيه
فليس في محله لما علمت وستعلمه واما ما قاله في الايمان فيجي لكقول العزيز لو كبر للصلاة وقصد اعلام الناس لم يبطل على ما
قررناه هنا من التفصيل كما علم مما قدمته عنهما في الفتح والتنبيه وقد اعتمد الاسنوي وغيره ان في جمع ما ذكر حتى
الفتح على امامه التفصيل السابق فيما لو اعلم بنظم القرآن وبه اعني الفتح صرح في المجموع فانه ادرجه مع ما مر فيما اعلم بنظم
القرآن واستدل للاطلاق فيه وفي غيره بما قدمته عنه فان قصد القرآن او الذكر او التكبير وحده او مع قصد الفتح او
التبليغ لم يبطل وان قصد احد هذين وحده او اطلق بطلت وقضية كلام المحرر والحاوي وغيرها ان هذا التفصيل هنا
وفيما مر يجري ولو فيما لا يصلح لتخاطب الناس به من نظم القرآن والذكر وهو متجه اذ المقصود من الصلاة الخضوع والخشوع
ومناجاته بتلاوة كتابه وذكره على الوجه الخاص المشروع كما ارشد اليه حديث مسلم ان هذه الصلاة لا يصلح فيها شي من كلام
الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن فقصد التنبيه او الفتح او التبليغ مع قصد الذكر تابع لما هو المقصود بخلاف
قصد مجرد التنبيه مثلا لصرفه القرآن او الذكر عن مقصود الصلاة الاصلي الى معنى ما يتخاطب به فاشبه كلام الناس
فانطبق عليه تعليلهم اذ سبحان الله مثلا بمعنى تنبه والله اكبر بمعنى ركع الامام وكذا اذا قصد الفتح فقط فكانه يقول
للامام الذي نسيته كذا او صواب التلاوة كذا فاشبه كلام الناس فاندفع بهذا قول الاسنوي المتجه اختصاص التفصيل بما
يصلح لتخاطب الناس به من القرآن والذكر بخلاف غيره نحو سبحان الله وان جرده لقصد الافهام كما صرح بهذا التخصيص الماوردي
ودل عليه كلام المهذب واقره عليه النووي في شرحه ودل عليه ايضا تعليلهم البطلان في نحو ادخلوها بسلام فانه يشبه كلام الناس
انتهى واندفع به ايضا تعليل ابن المقري لما جرى عليه ثم في الفتح بقول الشامل اذا فهم الادميين بالتسبيح والقرآن لم يبطل و
بتعليلهم البطلان في ادخلوها بسلام امنين بانه يشبه كلام الادميين وان وافق نظم القرآن قال والذي يفتح لم ينطق بكلامنا
ولا قصده وبانهم لم يشترطوا على من سبح لما نابه ولا على امام جهر بالتكبير نية الذكر او التكبير مع ان هذا والفتح من الفاتح لقصده
بالقراءة تفهيم القراءة بخلاف هذا وبانه سنة فكيف يبطل وكيف ينوي بفعلها غيرها وبما ياتي من عدم البطلان بالنذر ونحوه
لتضمنه القربة وان كان صريحا كلامنا فكيف يبطل صلاة من اتى بكلام الله على وجه القربة وامتثال الامر انتهى ووجه اندفاعه
ان كلام الشامل محمول على ما اذا قصد مع الافهام التسبيح والقراءة او الباقية لمعنى به ليوافق كلام غيره وقوله الذي يفتح لم
ممنوع عند تجريد القصد للافهام فقط وما الحق به من الاطلاق فانه حينئذ كمن قصد ادخلوها بسلام الاذن بعين ما قالوه
في تعليل البطلان في هذه الصورة بانه ذكر من كلامنا وان وافق نظم القرآن وكذا قوله لم يشترطوا الخ ممنوع ايضا فقد جزم
الاسنوي في شرح المنهاج باشتراط ذلك فيمن سبح لما نابه وسبقه اليه في الجواهر كما قدمته وشرط كون الفتح سنة قصد القراءة
فلا بد عند انتفا ذلك في الابطال به لانه بحصول الافهام المجرد منه اشبه ومن ثم لو قصد به افهام الغير العتق ابطل و
التزام الصدقة بحيث لم يجد من الانشا الى الاخبار ابطل بلا شك تنبيه قد علم مما قررته غرابة قول جمع متقدمين لا يبطل

قصد

قصد الاعلام والتنبيه والتبليغ بالذكر لانه خالص لله لا يحتمل غير معنى الذكر بخلاف القرآن لان لفظه مشترك بين القرآن
وكلام الادميين انتهت عبارة شرح العباب وهي مشتملة بحمد الله على نفائس وتحقيقات لا توجد في غيرها قلت ما ملها
السائل نفع الله به فانه اذا تاملها ظهر له ان الحق في هذه الصور كلها التفصيل بين ان يقصد نحو الاعلام والفتح ولا يقصد
شيئا فتبطل صلاته في هاتين الصورتين وبين ان يقصد القرآن او الذكر وحده ومع الاعلام او الفتح مثلا فلا تبطل لما تقرر
وانضح وتحرر وفوق كل ذي علم عليم وفقنا الله لطاعته انه الجواد الكريم الرؤوف الرحيم وسئل نفع الله به عن
وصل المراة شعرها بشعر نجس او شعر ادمي هل يكون المراد بالوصل وصل كل شعرة لها بشعرة من الخارج او اعم من ذلك وما
يفعله نسا مليبار فانهن يفتلن شعورهن وتكون مرسلة على حالها ثم يجعلن شعورا او حريرا او صوفا على حدة في
مثل نصف حجم شعورهن او اقل او اكثر ويصفن ذلك مع الشعر ويربطنها معا في بعض الاحيان فهل هذا من الوصل
اولا فاجاب بقوله يحرم وصل الشعر بشعر نجس وان لم يكن مرطوبة ولا صلت فيه وكذا بشعر ادمي وان اذن الزوج
او السيد ويحرم ايضا بشعر غيرها وبصوف وخرق ما لم ياذن فيه الحليل وخرج بالوصل ربطه بخيط حرير او نحوه
فانه غير محرم اذ لا وصل فيه كذا ذكره ائمتنا ويوخذ منه انه متى تميز ذلك الحرير او نحوه كالشعر الاجنبي عن شعر الراس
بان لم يكن متصلا به كان ذلك غير وصل فلا نهي عنه ومتى اتصل به كان وصلا وان غير عنه والله سبحانه وتعالى اعلم
وسئل رضي الله عنه عما ذكره الغزالي رحمه الله في الاحيا انه لو سقط رداوه كره رده لكن في شرح المهذب ما يقتضي خلافه
وهذا لفظه قال اصحابنا والفعل القليل الذي لا يبطل الصلاة مكروه الا في مواضع احدها ان يفعله ناسيا الثاني ان يفعله لحاجة
مقصودة الثالث ان يكون مندوبا اليه كقتل الحية والعقرب ونحوهما وكدفع المار بين يديه والصائل عليه
ونحو ذلك انتهى وقال في شرح مسلم في باب الخطوة في الصلاة وانه لا كراهة في ذلك اذا كان لحاجة وقال ايضا
فيه على قوله في حديث الذي سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة فجعلوا يعني الصحابة يضربون بايديهم
على افخاذهم يعني فعلوا ذلك ليسكتوه وهذا محمول على جواز الفعل القليل في الصلاة وانه لا كراهة فيه اذا كان لحاجة
انتهى فهذا الكلام من النووي رحمه الله يدل على خلاف ما في الاحيا لانه حصل بسقوط الردا انكشاف العاتق فالرد مستحب
لا محالة وهو من امثلة القسم الثالث الذي سبق عن شرح المهذب وان لم يحصل بسقوطه انكشاف العاتق فهو من باب
الحاجة المقصودة وهو من القسم الثاني بل لو قيل بالاستحباب لم يكن بعيدا فما المعتمد في ذلك فاجاب بقوله ان
المعتمد في ذلك ان الفعل القليل كخطوتين واقل مكروه نعم ان كان بغير حاجة مقصودة لانه حينئذ عبث والفعل الخفيف
كتحريك اصابعه بسبحة او عدد فعله بلا حاجة كذلك خلاف الاولى لا مكروه وتفرق بان العبث في القليل الخشن ان
كثيره مبطل بخلاف الخفيف ولا ينافي ذلك ما في الاحيا من انه لو سقط رداوه كره رده لانه محمول على رده لغير حاجة
فاجاب بقوله تبطل الصلاة بذلك وفارق عدم تنجس ما سر الرطب لبعضه بان المدار في الصلاة على طهارة
وعفو ذلك العفو زال ذلك الظن وفي النجاسة على تيقن اصابتها ولم يوجد وسئل نفع الله به في صدره عن احتجم ووصل
محل الحجم ما او دهن بسبب الحجم هل يعفى عنه للحاجة ام لا فاجاب بقوله يعفى عما احتيج اليه فيها كما بينته في شرح المنهاج
وسئل نفع الله به عمن طاف وهو حامل ما بقا فيه ميتة معفو عنها هل يبطل طوافه ام لا فاجاب بقوله الذي حررته
في شرح المنهاج انه لا يعفى عن حمل ما لا نفس له سائلة في صلاة ونحو طواف لا عمدا ولا سهوا خلافا لبعضهم لكن محله بايام
الابتلا بكثرة الذباب كثرة يتعسر او يتعذر الاحتراز عنها منها لحموله او مماسته وسئل نفع الله به عما اذا سجد المصلي وحرك
عورته من ذيل ثوبه بحيث ان الذي وراه ينظرها هل يبطل صلاته ام لا فاجاب بقوله لا نظر روية العورة ما دامت

شيء مسنون بخلاف ما لو انكشف الذي بعينها ولم يرد فورا **باب احكام المساجد** وسئل فسح الله في مدته سوى الا
صورته عمر انسان مسجدا ولم يوقف الة فهل يخرج عن ملكه ولو التمس من الناس الة البنا لمسجد فهل يصير مسجدا
بنفس البناء فاجاب بقوله قال في الكفاية عن العمراني الالة في الاولى عارية يرجع فيها متى شاء قال العبادي في الثانية
انه لا يحتاج فيها الى انشا وقف كما لو احيا ارضا مواتا بجعلها مسجدا فانها تصير مسجدا بالنية وما ذكر عن البحر منعه
واما كلام العبادي ففيه نظر ومقتضى استثنائهم من اشتراط اللفظ في الوقف المسئلة التي قاس عليها فقط انه
لا بد من اللفظ في مسئلة وهو كذلك لان الالة اما على ملك معطيها او اخذها وعلى كل فلا بد من تلفظ مالكها بالوقف
والا فهي باقية على ملكه للمدفوع اليه ولا يشاركونه فيه قال ابن العماد ويشكل على العبادي ما في احيا من ان
مريد الصوفية اذا كان من عادته ان يسال فيعطى لاطراد العادة ان ما ياخذه يوصله لهم ملكه المدفوع اليه ولا يشار
به فالعبادي قياسه ملكه هذه الماخذه لبنا المسجد ولعل الفرق ان دافع الالة لم يعرض عنها جملة انما هو معجلة من ينتفع
بالمسجد بخلاف الطعام وايضا فملتمس الالة اذا صرح بانه يبني بها مسجدا فاعطي على ذلك الشرط وزعم الصوفية لم يصرح بشيء
نعم ان دلت عنه قرينة حالية على قصد المالك لم يلغ وقال المالك نويت ذلك اشترك ابعد الحذا من قول الرافعي
لو اعطى دسه لبناب صابونا ليغسلها تعين لها ولا يخالفه قوله في الشهادات لم الصرف فيما شاء لان الاول يحمل على
ما اذا دلت قرينة قوية على قصد المالك الصرف في غسل الثياب لا غير والثاني على ما اذا لم تدل على ذلك قرينة قوية وسئل
رضي الله عنه هل يجوز رمي القملة في المسجد حية وميتة وقتلها في الصلاة ومن وقع منه خبث معفو عنه فيه هل يلزمه
غسله وان وقع وتبع الذباب على البول وجرى عليه القلم هل يعفى عنه واذا كان باعضا الوضوء دم براغيث لم يزل بالما
ولا يمنع وصول الما الى البشرة هل يصح وضوءه ويجب غسل الدم اولا فاجاب بقوله لا يجوز رمي القملة في المسجد حية دون
ميتة خلافا لاوله فالجمع منهم صاحب الجواهر وابن العماد ويجوز قتلها في الصلاة حيث لم يلزم منه امساك جلدها
بيدها والا بطلت صلاته كما ذكره ابن العماد ومن وقع فيه خبث قدر عليه ويعفى عن لوثه المذكور ويصح الوضوء في المسئلة
الاخيرة وسئل رضي الله عنه هل يجوز بنا المسجد باللبن المعجون بالما النجس فاجاب بقوله صرح القاضي ابو الطيب بانه لا يجوز
وهو ظاهر ومن قوله بنا المسجد يؤخذ انه لو بني به ثم وقفه مسجدا لم يحرم لان المسجدية تتاخر عن البنا وهو منجس وسئل
رضي الله عنه عما ورد من النهي عن ﷺ نشد الضالة في المسجد هل هو مختص بما اذا ضل من المسجد او عام فيما ضل فيه
ومن غيره فاجاب بقوله هو عام لان العلة فيه انه مناف لوضع المسجد سواء كان الاضلال فيه ام في غيره ولكون
العلة ذلك ندب ان يقال له زجرا وتاديبا لا ردها الله عليك وسئل نفع الله به عمن علم نجاسة بمسجد هل يجب عليه
اعلام الناس بها ومن قصد مكانها فقط فاجاب بقوله لم يجب عليه هو ازالتها فورا ولا يجوز له التاخير الى ان
يعلم الناس بها وعبارة شرح العباب والمالم يجب ازالة لصاق رآه في المسجد كمن راى نجاسة فيه اي غير معفو
عنها كذرق الطيور فانه يجب عليه عينا ازالتها فورا ولو الخشن انتهت وسئل فسح الله في مدته عن مسجد لا نعرف
له الا محل برحبته يبول الناس فيه ولم يعلم هل هو حادث ممنوع منه او اصلي استثناه الواقف واما الذي عرف فيه
ان الناس لم يزالوا يفعلون فيه ذلك من غير نكير هل يسوغ استمرارهم على ذلك فاجاب بقوله نعم يجوز بقاء ذلك
على ما اطردت به العادة من غير نكير فقد ذكروا انا لو راينا جذوعا على جدار ولم يعلم هل وضعت بحق او لا ابقيناها
لان الظاهر وضعها بحق فلا تزال الا ان عرف تعدى مخلفها ولهم من ذلك صور كثيرة حكموا فيها بابقاء الشيء على
ما هو عليه احتمالا انه وضع بحق ولم يثبت تعدي واضعه فكذا هذا الظاهر انه وضع بحق ولم يعلم تعدي الناس بذلك

يتوقف

يتوقف عليه وقد افتى ابو مخرمة بان الجوار والحوض التي عند باب المسجد بها الما اذا لم يعلم انها موقوفة للشرب والوضوء
ونحوه يجوز استعمالها على ما عهد فيها عند اهل ذلك المحل من غير نكير ويحمل ذلك على الجواز والصحة وكانها موقوفة
لذلك انتهى وافتى النووي رحمه الله بانه لو بنى مسجد فيه قناة تحت الارض يجري فيها ماء الى اماكن وفيها مكان يخلج
منه القناة بوضع الزبل وغيره ولم يعلم ان القناة عمرت قبل المسجد او بعده فالظاهر انها عمرت قبله فليس للناظر
تغيير ذلك ولا المنع من ادخال الزبل على الوجه المذكور ولا يكلف اصحاب القناة البينة بل يكفي استمرار الانتفاع حيث
يحتمل انه عدوان انتهى فتامل تعويله على القرينة تجده صريحا فيما ذكرناه ويوافقه قوله في الروضة لو ترك مسافر
بجانبه ما مسبل تيمم ولم يتوضا لحكم القرينة هنا اذ الظاهر من وضع الخابية بطريق للمسافر انه للشرب لا للوضوء
وسئل نفع الله به عمن علم بنجاسة بمسجد هل يلزمه اعلام الناس بها ويحلها فاجاب بقوله من علم بنجاسة في المسجد
اعلم لزمه ازالتها فورا ومتى قصر فيه لكلا او تراخى فيه من غير عذر اثم ومن راى مصليا بنجس لا يعلم عنه في ثوبه
او بمكانه لزمه ان فات تحققا تاسله فالذي يتجه اخذا من قولهم يسن ايقاظ النائم للصلاة وانه يجب ان ضاق الوقت
انه لا يجب اعلامه بل يسن وسئل نفع الله به عما اعتاده الصوفية من عقد حلق الذكر والجهر به في المسجد هل فيه
فيم كراهة فاجاب بقوله لا كراهة فيه وقد جمع بين احاديث اقتضت طلب الجهر نحو وان ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منه
رواه البخاري والذكر في الملا لا يكون الا عن جهر وكذا حلق الذكر وطواف الملائكة بها وما فيها من الاحاديث فان ذلك كله
انما يكون في الجهر بالذكر واخرج البيهقي مر رجل يرفع صوته قلت يا رسول الله عسى ان يكون هذا مرائيا قال لا ولكنه اواه
واخرى اقتضت طلب الاسرار بان ذلك يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال كما جمع النووي رحمه الله بذلك بين الاحاديث
الطالبة للجهر بالقراءة والطالبة للاسرار بها فلا كراهة في الجهر بالذكر البتة حيث لا معارض بل فيها ما يدل على استحبابه
اما صريحا او التزاما ولا يعارض لحديث الجاهر بالقران كالجاهر بالصدقة والمسر بالقران كالمسر بالصدقة وقد جمع النووي بينهما بان الاخفا
افضل حيث خاف الريا او تاذى به مصلون او نيام والجهر افضل في غير ذلك لان العمل فيه اكثر ولان فائدته تتعدى الى
السامعين ولانه يوقظ قلب القارئ ويجمع همه الى الفكر ويصرف سمعه اليه ويطرد النوم ويزيد النشاط فكذلك الذكر على
هذا التفصيل وقوله تعالى واذكر ربك في نفسك الاية اجيب عنه بانها مكية كاية الاسراء ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت
بها وقد نزلت حين كان صلى الله عليه وسلم يجهر بالقران فيسمعه المشركون فيسبون القران ومن انزله فامر بترك الجهر سدا
للذريعة كما نهي عن سب الاصنام لذلك وقد زال هذا المعنى اشار لذلك ابن كثير في تفسيره وبان بعض شيوخ مالك وابن
جرير وغيرهما حملوا الاية على الذكر حال قراءة القران وانه امر بالذكر على هذه الصفة تعظيما للقران ان ترفع عنده الاصوات
ويقويه اتصالها بقوله تعالى واذا قرئ القران الاية قيل وكانه لما امر بالانصات خشي من ذلك الاخلاد الى البطالة فنبه على انه
وان كان مامورا بالسكوت باللسان تكليف الذكر بالقلب باقيا حتى لا يغفل عن ذكر الله ولذا ختم الاية بقوله ولا تكن من
الغافلين وبان السادة الصوفية قالوا الامر في الاية خاص به صلى الله عليه وسلم الكامل المطهر واما غيره ممن هو محل الوسواس
والخواطر الردية فمامور بالجهر لانه اشد تاثيرا في دفعها واستدلوا بحديث البزار من صلى منكم بالليل فليجهر بقراءته فان الملائكة
تصلي بصلاته وتسمع لقراءته وان مؤمني الجن الذين يكونون في الهوا وجيرانه معه في مسكنه يصلون بصلاته ويستمعون
قراءته وانه ينطرد بجهره بقراءته عن داره وعن الدور التي حوله فساق الجن ومردة الشياطين واما تفسير الاعتداء في ادعوا
ربكم تضرعا وخفية انه لا يحب المعتدين بالجهر بالدعاء فمردود بان الراجح في تفسيره انه التجاوز المامور به او اختراع دعوة لا اصل
لها في الشرع وصح ان عبد الله بن مغفل سمع ابنه يقول اللهم اني اسئلك القصر الابيض عن يمين الجنة فقال اي بني سمعت رسول الله

صلى الله عليه وسلم يقول سيكون في هذه الامة قوم يعتدون في الدعا فهذا تفسير صحابي وهو اعلم بالمراد وعلى الذ
فالابرفي الدعا لافي الذكر والدعا بخصوصه الافضل الاسرار لانه الاقرب في الاجابة واما ما نقل عن ابن مسعود ا
راى قوما يهللون برفع الصوت في المسجد فقال ما اراكم الا مبتدعين حتى اخرجهم من المسجد فلم يصح عنه بل لم يرد
وحد ثم اخرج احمد عن ابي وايل عن هولاء الذين يزعمون ان عبد الله كان ينهى عن الذكر ما جالست عبد الله
مجلسا قط الا ذكر الله فيه والله اعلم وسئل نفع الله بهما لفظه صحت احاديث كثيرة بانه صلى الله عليه وسلم شبك
بين اصابعه وجا في حديث سند ومراسيل النهي عنه فما التوفيق بينهما وما حكم كراهته فاجاب بقوله الذي عليه
ايمتنا حمل كراهته على ما اذا كان بالمسجد ينتظر الصلاة وكذا ان قاصد المسجد للصلاة سيتطهر الحاجة بعضهم
مسند الخبر الحج داود وابو داود اذا توضا احدكم فاحسن وضوءه ثم خرج عامدا الى المسجد فلا يشبكن بيده فانه في صلاة او
كان مصليا وحكمة الكراهة انه عبث لا يليق بكل من هذين مع انه يجلب النوم الموجب للحدث ومع ان صورته تشبه صورة
الاختلاف وقد قال صلى الله عليه وسلم للمصلين لا تختلفوا فتختلف قلوبكم وحمل اباحته على ما عدا ذلك والذي عليه
الاكثر تخصيص النهي بالصلاة لا غير وصح عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم بفنا الكعبة محتبيا بيد
هكذا زاد البيهقي وشبك بين اصابعه باب سجود السهو سئل رضي الله عنه وافاض علينا من مدده فيما اذا
جلس الامام للتشهد الاخير فشك المأموم اثالثة هي ام رابعة او للتشهد الاول فشك اثالثة هي ام اولى فهل يجوز
له متابعته في الجلوس للتشهد وياتي بعد السلام بباقي صلاته ام لا يجوز المتابعة فينتظره قايما او يفارقه فاجاب
نفع الله بعلومه المسلمين بانه معلوم مما ذكرته في شرح مختصر الروض لاشتمال العبارة على فوايد احببت ذكرها وان كانت
طويلة وهي وان قام الامام لخامسة لم يجز ولو لمسبوق علم ذلك او ظنه وعلم حرمة متابعته حملا على انه ترك ركنا
من ركعة قال في المهمات نقلا عن المجموع في الجنايز ولا انتظاره بل يسلم واستظهره الزركشي فان في انتظاره
مقيم على متابعته فيما يعتقده مخطيا فيه انتهى وفيه نظر وقياس ما مر من ان الامام لو عاد من القيام الى
التشهد الاول لجاز انتظاره مع انه لو تعمده لبطلت صلاته ومن انه لو تنحنح امامه لم يجب مفارقته حملا على
العذر وما ياتي من انه لو قام لخامسة سجدات فارقه بعد بلوغ حد الراكع لا قبله انه لا تجب المفارقة هنا وبه
صرح المتولي كالقاضي وغيره وما علل به الزركشي ممنوع فان انتظاره ليس متابعة كما هو جلي على ان الزركشي قال
في محل اخر قولهم في الكفاية وانحطاطه لا يتابعه فيه صحيح بالنسبة للمتابعة الحسية دون الحكمية وهي دوام القدوة
بل له انتظاره حتى ياتي بالمنظوم ويتابعه فيه فان القدوة تنقطع بخروج الامام من الصلاة وهو لا يخرج بفعل
السهو وحينئذ فان احب مفارقته وله انتظاره الا اذا ادى الى تطويل ركن قصير انتهى وهذا صريح منه في رد
كلامه السابق لا يقال يشكل على ما رجحته ما ياتي من وجوب المفارقة على من اقتدى في المغرب بمصلي العشا لانا نقول
انما وجبت ثم لانه يحدث تشهدا وجلوسا لم يشرع للامام بخلافه هنا ثم رايته في المجموع قال فيما لو سجد امامه
الحنفي مثلا لص انه لم مفارقته وانتظاره كما لو قام امامه لخامسة ورايته ايضا صرح بان للمسبوق فلو علم بقيامه
لخامسة انتظره لان التشهد محسوب له وهذان صريحان في مسئلتنا بعينها وفي رد ما نقله عنه الاسنوي وابن مكي
على عدم جواز المتابعة وجريها في سجود السهو وانه لم يعرفه لان قيامه لخامسة لم يتعمد بخلاف سجوده فانه سهو
لسهو امامه واما متابعة الماموين له صلى الله عليه وسلم في قيامه لخامسة في صلاة الظهر فلانهم لم يتحققوا زيادة
لان الزمن كان زمن الوحي وامكان الزيادة والنقصان ولهذا قالوا ازيد في الصلاة يا رسول الله ولو فقد امامه في

بتشهد

يتشهد في ثالثة الرباعية بالنسبة الى ظن الماموم فهل له ان يتشهد معه على ظن الامام ثم ياتي بركعة بعد سلامه عملا
بظنه اولا لقولهم لا يجوز متابعته في فعل السهو وتفصيلهم بين ان يعلم خطاه فلا يجوز او يظنه فيجوز كل محتمل والاقرب
الاخير ثم رايت في الجواهر عن الروياني عن ابيه احتمالين فيما لو شك خلف الامام اصلى ثلاثا ام اربعا هل يتجه له لان
الشك في الصلاة كاليقين بدليل استوايهما في حق نفسه اولا لانه يعتقد انه صلى اربعا وهو لا يتيقن خطاه فلا شك
ورجح بعض مختصري الروضة الثاني قال القمولي ولو فارقه حالا على الثاني بعد ما سبح له ولم يرجع على الاول فعليه
ان يتمها اربعا ويسجد للسهو وان كان شك خلف الامام للزيادة المتوهمة بعد مفارقته انتهى وتامل قوله ولو
فارقه الخ يعلم انه لا يجب المفارقة فيتايد به ما رجحته من الاحتمال الثالث لكن مقتضى قول الانوار ليس لهم المداومة
على المتابعة فيما زاد او نقص ويبطل بها بل يجب المفارقة والانتظار في ركن طويل ترجيح الاول الا ان يحمل كلامه
على العلم بالنقص في مسئلتنا ونحوها فيتوافق ح الثالث ايضا وخرج بتقييدي المسبوق عامد ولو جهل ذلك فتابعه
بان الركعة تحسب له ان قراها الفاتحة كما في المجموع لان الامام لا يتحمل في هذه الحالة ولو سجد امامه من قيام لزمه
متابعته كما قاله ابن الرفعة وقيده في الخادم بما اذا مضى زمن يمكنه فيه قراة اية السجدة وان لم يسع قراة الفاتحة
والا لم يجز له متابعته حملا على السهو انتهت عبارة الشرح المذكور وهي كما علمت مشتملة على جواب ما في السوال الثاني وهو
انه ان علم خطاه لم يجز له متابعته وان شك فيه جاز له متابعته وفي الحالين له ان ينتظره قايما وعلى زيادة التعين
تفهمها واحفظها لغرابتها نقلا وتحقيقا وسئل رضي الله عنه عن شافعي صلى الصبح خلف حنفي وتابعه في الصلوة
وترك القنوت خوفا من عدم ادراكه في السجود وسجد بعد سلام امامه لترك قنوت نفسه هل تصح صلاته ام لا
فاجاب نفع الله بعلومه لا تبطل صلاة العامي بذلك مطلقا لان هذا مما يعذر بجهله الخفاء واما غيره فان
قصد بسجوده لترك الامام فقط بان تجبر صلاة الامام او لترك نفسه فقط بطلت صلاته لانه زاد فيها ما لا يشرع
له فعله وان قصد به جبر الخلل الحاصل في صلاته من ترك الامام له المنزل منزلة سهو اللاحق للماموم لم تبطل صلاته
بل يسن له السجود ح والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه عن شخص ماموم يتشهد مع الامام التشهد
الاخير فشك هل صلى ثلاثا ام اربعا هل يلزمه المفارقة من حين حدث الشك ويتم صلاته كما افتى به بعض علماء اليمن
او يتشهد مع الامام فاذا سلم قام واتى بركعة كما نقل عن فتاوى القفال او يقوم ويتم قايما بلا مفارقة فربما يتذكر
الامام انه سهى ولان الامام يعتقد ان هذا محل التشهد كما لو صلى خلف حنفي سجد لص لا يسجد معه بل يتم قايما
فهل مسئلتنا كذلك الكلام الا فاجاب فسح الله في مدته الذي يتجه انه لا يلزمه المفارقة كما يصرح به كلام الجواهر فانه
حكى في صورة السوال عن الروياني عن ابيه احتمالين في انه هل يتبع امامه لان الشك كاليقين بدليل استوايهما
في حق نفسه اولا والثاني لا يتبع له لانه يعتقد انه صلى اربعا وهو لا يتيقن خطاه فلا يشكك ولو فارقه حالا على
الثاني بعد ما سبح ولم يرجع له على الاول فعليه ان يتمها اربعا ويسجد للسهو وان كان قد شك خلف الامام للزيادة
المتوهمة بعد مفارقته انتهى ملخصا فافهم التردد في التسبيح وقوله بعده ولو فارقه الخ ان المفارقة لا تجب والا لما
ساغ ذلك التردد الثاني وهو انه لا يتبع له وهذا كله مصرح بما ذكرته وبه يعلم ان قولهم لو قام الامام لخامسة نا
سيا لم يلزم للماموم مفارقته بل له انتظاره حتى يسلم معه وقول الاسنوي يلزمه مفارقته كما في المجموع في الجنايز
ضعيف وان تبعه الزركشي وعلله بانه في انتظاره مقيم على متابعته فيما يعتقده مخطيا فيه ففي المجموع لو سجد
امامه الحنفي مثلا لص جاز له مفارقته وانتظاره كما لو قام امامه لخامسة وفيه ايضا انه لو علم قيام امامه

قصد به

خامسة انتظره لان التشهد محسوب له فهذان صريحان في ضعف ما نقله عنه في الجنايز ومما يصرح بضعفه ايضا قولهم لو
عاد امامه من القيام الى التشهد الاول لجاز للماموم انتظاره وان كان الامام لو تعمد ذلك بطلت صلاته وفي هذه المسائل
الثلاث تاييد لما قلنا في صورة السؤال بالاولى من حيث ان كلا منهما قد تحقق فيه فعل السهو او ما هو بمنزلته كسجود الحنفي
لمن ويكون حبس السجود عند القراة معتبر في الصلاة لم ينظر هنا لاعتقاد الماموم نظير ما لو اقتدى شافعي بحنفي فقنت
فيما لم يجوزه الشافعي واذا لم يجب المفارقة في هذه الثلاثة مع تحقق الماموم ذلك من الامام فاولى ان لا تجب في صورتنا
فان قلت لا نسلم المساواة فضلا عن الاولوية لان المحل الذي ينتظر فيه في تلك المسائل محسوب له فهو منتظر للامام
لا متابع له في فعل السهو بخلافه في صورة السؤال فانا اذا قلنا ينتظره في صورة الجلوس فهو غير محسوب له في ظنه الواجب
عليه وحينئذ فيكون متابعا له في فعل السهو لا منتظرا له ومتابعته في فعل السهو لا تجوز بحال قلت لنا في
الانفصال عن ذلك مسلكان احدهما انا نقول لا ننتظره جالسا بل يقوم وجوبا ثم ينتظره في القيام ان شاء وانما الزمناه
بالقيام لما يلزم على انتظاره في الجلوس بما ذكروا من تطويل جلسة الاستراحة في ظنهما وتطويلها مبطل على المنقول
المعتمد كما بينته في شرح العباب والثاني انا وان قلنا ينتظره جالسا لا يلزم عليه ما ذكر فقد قال الزركشي قولهم
وان كان خطا فلا يتابعه فيه صحيح بالنسبة للمتابعة الحكمية وهي دوام القدوة بل له انتظاره حتى ياتي بالمتفق
ويتابعه فيه فان القدوة انما تنقطع بخروج الامام من الصلاة وهو لا يخرج بفعل السهو فوجب ان لا تجب مفارقته
ولم انتظاره الا ان ادى الى تطويل ركن قصير انتهى ولا يشكل هذا بايجابهم المفارقة على من اقتدى في المغرب بمصلي
العشاء لان العلة ثم انه يحدث تشهدا وجلوسا لم يشرع للامام بخلافه هنا فان قلت ما الذي يتجه هل هو
وجوب القيام عليه اذا اراد الانتظار وجوازه جالسا قلت الذي يتجه انه لا يجوز له الانتظار جالسا بل يلزمه
عند وقوع الشك المذكور القيام فورا ثم ان شاء فارق واتم لنفسه بحسب ظنه وان شاء انتظره فاذا سلم اتم بحسب
ظنه وانما الزمناه بالقيام لما تقرر من انه يلزم على انتظاره في الجلوس انه متابع لا منتظر ولا ينافيه ما قدمته
عن الزركشي لان انتظاره في الجلوس متابعة حسية لا حكمية لانه تابعه فيما لا يجب له بخلاف انتظاره له في القيام
او الجلوس في المسائل الثلاث المتقدمة فانه محض متابعة حكمية ليس فيها متابعة حسية وكذا انتظاره في القيام في صورتنا
فانه محض متابعة حكمية على انا لو فرضنا ان في انتظاره في الجلوس متابعة حكمية فقط كان ممتنعا من حكم اخر وهو
ان الزركشي قيد جواز المتابعة الحكمية بما اذا لم يؤد الى تطويل ركن قصير وهنا تؤدي الى تطويل جلسة الاستراحة
وتطويلها كتطويل الركن القصير في البطلان كما مر فان قلت تطويلها هنا للمتابعة وهو ابيح قلت
هي متابعة فعل السهو وقد تعذر امتناعها وبوسد ما قررته من امتناعها في التشهد قول المجموع السابق
انتظره لان التشهد محسوب له فهو صريح في امتناعه في صورتنا في التشهد لانه غير محسوب له فيلزمه ما قدمته عليه ما
قدمته ويوسد وجوب القيام الذي قلناه قولهم لو انتصب الامام وحده بلا تشهد اول لزم الماموم القيام
وان عاد الامام فان لم يقم او قام وعاد عامدا عالما بطلت صلاته والا فلا ولكن متى علم او تذكر لزمه القيام
فورا والا بطلت صلاته والا فلا وان لم يقم الامام فنعم له من الموافقة في الجلوس صريح في منعه منها في مسئلتنا
لما يلزم عليها مما قررناه سابقا والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله به في جدته عن شخص خوطب بسنة
فلزمته فريضة كما صورته فاجاب بقوله صورته ما اذا سلم وعليه سجود السهو ناسيا له فانه يشرع له العود الى
الصلاة اذا قرب الفصل لاجل السجود وبعوده يتبين انه لم يخرج من الصلاة بسلامه ثم فلو شك في ترك
الفاتحة

الفاتحة لزمه ركعة فهذا خوطب بسنة وهي سجود السهو فلزمته فريضة وهي الاتيان بركعة بخلاف ما لو لم يعد فانه
لا اثر للشك بعد السلام الذي لم يشرع بعده عوده الى الصلاة في ترك غير النية وتكبيرة الاحرام ولا فرق بين ان يطرا الشك
قبل عوده الى السجود او بعده لانا بالعود تبينا انه لم يخرج من الصلاة كما تقرر وسئل رضي الله عنه عن شخص صلى
الظهر ثمان ركعات وثمان قيامات عامدا عالما بالتحريم وقرا الفاتحة في كل قيام ولم تبطل صلاته فما صورته
فاجاب بان صورته ان يركع قبل امامه فانه ان كان عامدا سن له العود والا جاز وعلى كل فاذا رجع وقرا
الفاتحة في كل ركعة صدق عليه ما ذكر في السؤال وفي السجود يسن له العود ايضا ويجوز وعليه فيزاد ما ذكر
فيقال بثمان ركعات وثمان سجدات ومقتضى كلام القفال انه يجوز له العود ثم الركوع ثم العود وقضية اطلاق
غيره جوازه من ثالثة ورابعة فالم يقال فعاله وعليه فيقال بدل ثمانية ركوعات ستة عشر ركوعا واثنان
وثلاثون سجودا والازمنة لكم واذا عاد الى القيام ثم فارق امامه فهل يحسب له ذلك الركوع الاول او لا بد من ركوع
ثان فيه نظر والاوجه الثاني لان عوده الى الامام فيه ابطال لذلك الركوع وسئل نفع الله في جدته عن امام
سجد لتحري سجد في السهو فادركه مسبوق فيهما ثم احدث فهل سجد المسبوق الثانية فاجاب بقوله الذي نقله
القاضي ابو الطيب عن الاصحاب انه لا يسجدها وهو ظاهر خلافا لابن ابي هريرة وسئل نفع الله في جدته هل تجب
متابعة الامام في سجود السهو فورا فاجاب بقوله نعم يجب ذلك فاذا فرغ الامام من السجدتين ولم يسجد الماموم
بطلت صلاته ان كان عامدا عالما بالتحريم وسئل رضي الله عنه عمن سجد للسهو ولم يات بشرايط السجود فهل تبطل
صلاته فاجاب بقوله الذي يتجه انه ان طال عدم الاتيان بالشرايط بعد ان اتى بصورة السجدة فعاد فورا الى العود
لم تبطل صلاته هذا هو الذي دل عليه كلامهم خلافا لمن اطلق الصحة وسئل نفع الله به عمن قام قبل امامه سهوا
من التشهد الاول فهل يلزمه قرينة قيامه قبل فراغ الامام للتشهد اولا فاجاب بقوله الذي يظهر انه ان قام بعد فراغ
الامام من التشهد لم يجب عليه العود لتقصير الامام بجلوسه ح وقبله وجب العود وسئل نفع الله به عمن صلى من
رباعية ركعتين ثم سلم ناسيا ثم احرم بصلاة اخرى لغا ما احرم به وبنى على الاولى ان قرب الفصل فاي فرق بين ذلك
وما لو ظن انه لم يحرم بصلاة كان احرم بها فجدد الاحرام فانه يلغو احرامه الثاني ويعتد بما اتى به فلاي معنى
لم يعتد بما اتى به من الاول كما هنا او لم يلغ ما هنا كما هنالك فاجاب بقوله يمكن الفرق بما اتى به بانه في الاولى اتى به
بعد سلامه معتقدا انه من صلاة اخرى مغايرة للاولى فكان ذلك صارفا عن الاعتداد به عما بقي منها وما في
الثانية فما اتى به كان مع اعتقاده انه من تلك الصلاة بعينها فالغي احرامه لوقوعه في غير محله سهوا واعتد
بما اتى به لانه لم يقصد به شيئا اخر فلا صارف وسئل نفع الله به عمن صلى في الصف الاول ولم يمكنه التجافي في الركوع
والسجود او حصل ريح كريه او روية من يكرهه او نظر ما يلهيه فهل يكون الصف الثاني وغيره او الخلي
عما ذكر افضل اولا فاجاب بقوله مقتضى قولهم المحافظة على الفضيلة المتعلقة بذات العبادة اولى من المحافظة على
الفضيلة المتعلقة بمكانها ان الصف الثاني وغيره الخالي عما ذكر في السؤال ونحوه يكون افضل من الصف الاول
وهو ظاهر حيث حصل له من نحو الزحمة ورؤية ما ذكر ما يسلب خشوعه او ينقصه واما في كون الصف الثاني
المشتمل على الاتيان بالتجافي افضل من الاول وقفة لان قضية قولهم يسن له دخول الصف الاول وان لم يكن فيه فرجة
بل ما يسعه لو تضام بعضهم الى بعض انه لا فرق بين ان يترتب على ذلك فوات التجافي او لا ويفرق بينه وبين ما
يلهيه ونحوه ان تطرق كراهة مكروه بخلاف ترك التجافي على ما حققته في غير هذا المحل من عمل قول المجموع بكراهة ترك

مر كشئ من سنن الصلاة على السنن المتاكدة كالابعاض والتي قيل بوجوبها وعلى ان المراد بالكراهة خلاف الاولى وسئل
نفع الله به عمن صلى خلف امام ثم بعد الصلاة تبين كونه محدثا لم تجب الاعادة بخلاف ما لو صلى خلف مالكي مثلا فلم
يبسمل ثم تبين ذلك فانه تجب الاعادة فما الفرق مع ان الامام فيهما لم تقع صلاته بالنسبة الى اعتقاد المأموم فاجاب
بقوله يمكن الفرق بان من شان الحدث لا يبحث عنه ولا يطلع عليه غالبا بخلاف العقيدة فان من شانها البحث
عنها ويطلع عليها غالبا فكان للمأموم هنا صادر منه نوع تقصير فامر بالاعادة في مسئلة الحدث فانه لا
تقصير منه البتة فلم يؤمر باعادة وسئل رضي الله عنه هل يكره ارتفاع المأموم على امامه في المسجد لغير حاجة
فاجاب بقوله ظاهر كلام الشيخين وغيرهما الكراهة لكن اختار بعض المتاخرين عدمها اخذا من نص في الام وعبارته
بان الشافعي رضي الله عنه له نص اخر بكراهة الارتفاع في المسجد فقد كره رضي الله عنه صلاة الامام داخل الكعبة
والمأمومون خارجها وعلله بعلوه عليهم فقد حصل ان له نصين اخذ الشيخان وغيرهما بهذا النص
الموافق للقياس وتركوا النص الاخر لمخالفته للقياس اذ ارتفاع احدهما على الاخر يخل بنظام تمام المتابعة المطلوبة
بين الامام والمأموم على ان كلام الام ليس نصا في نفي الكراهة وعلى التنزل فهو في العلو لحاجة كما يعلم بتامله فانه
قال لا باس وهي محتملة لنفي الحرمة ونفي الكراهة ثم استدل بتعلق المؤذنين فليس فيه دلالة صريحة على مخالفة
الشيخين وغيرهما وسئل نفع الله به عن اتيان المصلي بركن كالقراءة حالة النسيان هل يحسب وما الفرق بينه وبين
ما لو اتى به حالة الشك ولو نسي سجدة من رباعية فقام واحرم بنافلة ناسيا واتى بالسجود على قصد النافلة هل
يحسب عن سجود الرباعية فاجاب بقوله هل يحسب ما قراه في حالة النسيان لا الشك لان الناسي ليس منسوبا لتقصير
بخلاف الشاك ويحسب تلك السجدة وان اتى بها على ظن انها من النافلة كما قاله العلاي والزركشي وقال القاضي والبغوي
لا تحسب واستشكل بعضهم بان النفل انما يقوم مقام الفرض اذا اشتملت عليه النية كجلسة الاستراحة بخلاف سجدة التلاوة
والنفل المستقل والى بعدم الاحتساب من سجدة الاستراحة انتهى ويرد بانا لا نسلم عدم اشتمال النية على تلك السجدة
لانه لما نسي كانما اتى به من الاحرام وما بعده لغو الى ان يصل الى محل السجدة المتروكة فتحسب له وان اتى بها على
ظن انها في نافلة اخرى لعذره بنسيانه للسبب عنه هذا الظن ولم يفرق بينه وبين سجدة التلاوة بان هذه فعلها
لعارض في الصلاة وهو التلاوة مع علمه بالحال فكان ذلك صارفا لنية الصلاة فلم تحسب سجدة التلاوة عن سجودها
والحاصل هنا صارفا غير معذور فيه بالنسبة للحسبان بخلافه ثم وسئل نفع الله به عمن لحق مع الامام ركعة من
الصبح مثلا وسجد الامام سجود السهو وهو جالس ناسي فذكر بعد سلام الامام ولم يسجد او سجد سجدة وبقيت الثانية
هل يسجدها او يسجد الجميع اذا لم يسجد او يترك فاجاب بقوله الذي في شرحي المنهاج وقضيته كلامهم ان سجود الامام للسهو
بفعل الامام له يستقر على المأموم كالركن حتى لو سلم بعد سلام امامه ساهيا عنه لزمه ان يعود اليه ان قرب
الفصل والا تعاد صلاته كما لو ترك منها ركنا ولا يتاتى في ذلك انه لو لم يعلم بسجود امامه للتلاوة الا وقد فرغ منه
لم يتابعه لانه ثم فات محله بخلافه هنا انتهى وسئل نفع الله بعلومه عن ماموم سلم امامه فقام
لاتيان ما بقي عليه فرأى في قيامه سجود امامه للسهو فهل عليه العود للسجود لمتابعة امامه او
يمضي على صلاته ويسجد اخر صلاة نفسه فاجاب بقوله نعم عليه العود للسجود لمتابعة امامه ما لم
يتيقن خطاه في عوده لانه بعوده اليه بشرطه يعود الى الصلاة ويتبين ان سلامه لم يقع به تحلل لما قررته
ان السلام متى شرع بعده العود لسجود السهو بان انه غير سلام التحلل والحاصل ان سلام من عليه سجود

السهو

السهو موقوف فان عاد للصلاة بشرطه بان انه لم يتحلل به وان لم يخرج به من الصلاة وان امتنع عليه العود
بان انه للتحلل وللمأموم لا يجوز له القيام للاتيان بما عليه الا بعد سلام الامام الذي يخرج به من الصلاة
والا لزمه العود الى الجلوس وان كان الامام قد سلم بان لم يعلم المأموم بذلك والا وقد صلى ركعة او
اكثر فيلزمه ان يعود الى القعود ويلغي ما اتى به ثم يقوم ويأتي بجميع ما بقي عليه لو قام عقب صلاة
الامام وسئل رضي الله عنه عما اذا قام الامام من التشهد الاول بعد اتمامه اياه والمأموم لم يفرغ منه
بعد ايلزمه القيام وترك البقية رعاية للمتابعة ام له القعود للاتيان اتيانا بما امر به ويقال ان
لم تبطل الملك بقراءة البقية جاز والا فلا واذا قيل بالجواز فهل الاولى المتابعة ام لا فاجاب نفع الله به بقوله
اضطربت في ذلك فتاوى مشايخنا واهل عصرهم والذي يتجه ترجيحه منها لكلام انه يجوز له من غير كراهة التخلف
لاتمامه كما يجوز له القنوت عند ترك امامه له اذا لحقه في السجدة الاولى بجامع ان في كل منها لم يات بسنة
لم يات بها الامام وانما ادام ما كان فيه الامام فليس فيه مخالفة فاحشة وبه فارق عدم اتيانه بالتشهد
عند ترك امامه له لما فيه من المخالفة الفاحشة ومن ثم ابطل صلاته ان علم وتعمد ومن ثم التشهد
لم تبطل صلاته اتفاقا فانظر الفرق بينهما باتفاق القائلين بالتخلف للاتمام والقائلين بعدمه فلا يقاس
الاتمام باصل الاتيان فتدبره ليظهر لك ضعف من منع التخلف للاتمام كالتخلف للاتيان به من اصله لحاسم سقوط
بين التخلف لقراءة السورة والتخلف لاتمامها في اثنائها عند ركوع الامام لان المأموم لا سورة له بالاصالة بخلاف
التشهد فانه مطلوب من المأموم بالاصالة وايضا فهو من الابعاض وهي اكد من السورة نعم قيد بانا شيخنا
شيخ الاسلام زكريا في فتاويه جواز التخلف لذلك بما اذا كان يسيرا ومراده انه لحق التخلف الى ان قام الامام من الركوع
بطلت صلاته لتخلفه بتمام ركنين فعليين لسنة والتخلف بهما ولو لسنة مبطل واذا قيل بالجواز فالاولى المتابعة
خروجا من خلاف من منع ذلك نعم قضية قولهم لا يشتغل بسنة بعد التحرم كالافتتاح والتعوذ الا ان علم انه يدرك
الفاتحة بكمالها قبل ركوع الامام انه هنا لو علم انه يدرك الفاتحة بكمالها قبل ركوع الامام له التخلف للاتمام ويوجه
ما مر في القنوت فان قلت اذا تخلف للاتمام فهل يكون حكمه حكم الموافق والمسبوق قلت اذا تخلف كذلك
فان ادرك زمنا يسع الفاتحة من قراءة نفسه فهو موافق فيتخلف لاتمام الفاتحة ما لم يسبق باكثر من ثلاثة اركان
طويلة وان لم يدرك زمنا يسع الفاتحة فهو كالمسبوق فيقرأ بقدر ما فوته نظير ما لو اشتغل المسبوق
بدعاء الافتتاح بجامع التقصير كل باشتغاله بسنة عن فرض المتابعة وبه يندفع ما افتى به بعضهم انه
تلزمه الفاتحة كلها مطلقا فيتخلف لها ما لم يسبق باكثر من ثلاثة اركان ثم اذا ركع الامام وعليه بقية ما
لزمه فان اتمه وادرك الركوع ادرك الركعة بشرطه وان لم يدركها فان فرغ قبل شروعه في الهوي للسجود
وافقه فيما هو فيه وفاتته الركعة فان ركع عامدا عالما بطلت صلاته وان اراد الامام الهوي للسجود
وبقيت عليه بقية فقد تعارض في حقه واجبان اكمال ما فوته ومتابعة الامام ولا يخلصه عن ذلك الا نية
المفارقة فتلزمه هذا كله بناء على ان المشتغل بدعاء الافتتاح غير معذور وهو ما عليه جمع محققون وقال
اخرون انه معذور فيتخلف بثلاثة اركان طويلة ويدرك الركعة كالموافق والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
وسئل نفع الله به عمن نقل تسبيح الركوع الى السجود وعكس هل يسن له سجود لذلك مع ان الفرق بينهما على ما في
بعض الروايات والا فرق الا في الاعلى والعظيم ولا ولو كرر الفاتحة مرتين هل يسن له السجود كما في العباب وغيره

او اماما قلت نعم فما العلة في ذلك ومن الذي صرح به من المتقدمين وهل يطرد ذلك في التشهد الاول فاجاب بقوله الذي جنح له
الاسنوي وغيره ان نقل التسبيح يقتضي سجود السهو واعترضه بعض المتاخرين بانه يخالف ما جزم به النووي في
مجموعه من انه لا سجود لنقل الافتتاح والتسبيح والدعا الى غير محلها لكن كلام الكفاية يقتضي السجود بانه لا يقاس
نقل نحو التسبيح على نقل نحو القنوت لان الابعاض اكد من بقية السنن وانما الحقت السورة بالفاتحة لتاكدها وشبهها
بها انتهى ولما ذكرت ذلك في شرح العباب قلت عقبه قد تتبعت ما نقله عن المجموع في مظانه فلم اره في النسخة التي عندي
فان وجد فيه فلا كلام والا فالاوجه ما مر عن الاسنوي وغيره وعليه فنقل اذكار الركوع والاعتدال والسجود
والجلوس بين السجدتين الى غير محلها المطلوبة فيه يقتضي سجود السهو واما قول بعضهم قد يفرق بان القيام
محل التسبيح في الجملة بدليل صلاة التسبيح والافتتاح بقوله سبحانك اللهم الخ وكذلك القراءة في غير القيام او بدله
فيجاب عنه بان الكلام في نقل التسبيح المختص بمحل كسبحان ربي العظيم في الركوع وسبحان ربي الاعلى في السجود مثلا او
القيام ليس محلا لذلك في الجملة على ان صلاة التسبيح خارجة عن القياس وتختلف في مشروعيتها ويبطل ما ذكره
ما تقرر من ان القنوت قبل الركوع بنيته مقتض للسجود مع ان القيام محل للدعا في الجملة في دعا الافتتاح ويوجه
من التقييد في هذه بالنية انه لابد في نقل نحو التسبيح من ان ينوي به ان هذا تسبيح نحو الركوع كالقنوت بل اولى
ثم رايت الغزي وشيخنا رحمهما الله تعالى بحثا ذلك وسوى في نقل ما مر النقل سهوا وعمدا كما في المجموع لترك التحفظ
المامور به في الصلاة فرضها ونفلها امرا مؤكدا كالتاكد التشهد الاول انتهى المقصود من شرح العباب ومنه
يعلم ان نقل تسبيح الركوع المختص به الى السجود بنيته كون تسبيح الركوع وعكسه يقتضي السجود لترك التحفظ المذكور
وخرج بقولي المختص ما اشترك فيه الركوع والسجود فلا يتصور فيه نقل لان ما وقع في احدهما يقع في
محله والذي في شرح العباب ايضا انه يسجد للسهو ايضا في تكرير الفاتحة كما نقله الزركشي عن الرافعي وهو متجه
وان جزم بعض المتاخرين بخلافه لكن ان كررها عمدا لجريان وجه ببطلان الصلاة بذلك فالسجود له اولى منه
لنقل نحو السورة ويحتمل الحاق تكريرها سهوا او شكا بذلك وهو قريب قياسا على ما مر في نقل ذلك لترك
التحفظ السابق ومما قررته يعلم ان الذي يتجه ان تكرير التشهد كتكرير الفاتحة في التفصيل المذكور وان
ما في الخادم عن القاضي من انه لو كرره ناسيا او شكا فيه فاعاده لم يسجد فيه نظر انتهى ومنها يعلم جواب
في السؤال **باب سجود التلاوة مسئلة** وسئل رضي الله عنه عما لو تعدد قراءة اية السجدة او سماعها
هل المشروع حينئذ سجدة او سجدتان من القاري وغيره او افتى شرح الروض للشيخ زكريا والخادم كلام في ذلك فتفضلوا
ببيان المعتمد في كل ما ذكر فاجاب بقوله نفع الله بعلومه وفسح في مدته اما الجواب على هذه المسئلة بالخير
ما في شرح الروض والخادم فوجدتني ذكرت في شرح مختصر الروض حاصل ذلك وعبارة متنه وشرحه في ذلك
بتكرر السجود بتكرر سماع اية وقراءتها فيما يظهر لتعدد السبب ثم رايته في الخادم اعتمد ذلك وكذا بقراءة اخرى وتكرر
قراءة اية ولو كان تكريرها بصلاة في ركعة اذ الكرر سوا قرب الفصل او طال اتحد المكان او اختلف خلافا لما في
البيان والمجموع لتجدد السبب بعد توفية حكم الاول ويحتمل ان يفرق بين من يكررها للحفظ فيكفيه مرة لئلا
ينقطع عن قراءته وحفظه ومن يكررها للتدبر والايمان فيعيده انتهى وهو قريب لكن في كلامهم ما يخالفه فلا فرق
قال وينبغي ان لا يسجد الامام في الركعة الواحدة الا مرة واسماعا عند كثرة الجمع والحوايل بينهم وبينه لما فيه من
التشويش والتطويل والابتداع ويجب الجزم بانه لا يجوز له ذلك في السرية انتهى وواضح مما ياتي ان محل

التكرير

التكرير بلا سجود واذا امن التشويش والالتباس السجود فاولى المنكر بر واما الحرمة فلا وجه لها الا بهم بسبيل
من ان يفارقوه ويكفي للكل سجدة واحدة قال الشارح اي شيخنا زكريا في شرحه للاصل وهو الروض وقضيته
تغييرهم بكفاية اية انه يجوز تعددها وفيه نظر انتهى ومقتضى هذا النظر اخذ بعض شراح الارشاد فجزم
كالولي العراقي بانه لا يسجد الا سجدة واحدة وهذا منهما غفلة عما ياتي في لو طاف اسابيع ولم يصل عقب كل سنة
سن فضلا عن الجواز ان يوالي بعدها ركعاتها والاهاء فكذا يقال بمثله هنا وبهذا يعلم الراجح من قول الزركشي
وهل المشروع سجدات وترجع الى واحدة او لا تشرع الا سجدة واحدة فيه احتمالان انتهى فالراجح الاول وينبغي
قوله وترجع الى واحدة انه يكتفي منه بها لا انه لا يسن له غيرها والا كان هو الثاني ثم رايت صاحب الاصل اي ابن
المقري مشى عليه على ما رجحته اولا انتهت عبارة المتن والشرح المذكور وبها يعلم الجواب عن قول السائل وفقه
الله هل المشروع الخ والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل فسح الله في مدته عما لو سجد امامه الحنفي للشكر في الصلاة
هل اذا لم يتابعه يسجد للسهو فاجاب بقوله لا يسجد للسهو انتظاره لانه فعل صدر منه وقد نزل منزلة السهو
فتحمله امامه بل يسجد لسجود امامه لانه بمنزلة السهو اذ كان القياس وجوب المفارقة على الماموم لان العبرة
بعقيدته لكن لما كان السجود من جنس الصلاة سومح فيه فنزل منزلة السهو والامام لم يسجد له فيسجد له الماموم
بعد سلام الامام ويدل لما قلته من القياس المذكور ومخالفته قولهم لو نوى مسافران حنفي وشافعي اقامة
اربعة ايام بموضع انقطع بوصولها سفر الشافعي فقط وجاز له يكره الاقتداء بالحنفي مع اعتقاده بطلان صلاته
لقصره في الحضر واجيب بان كلامهم في اعتبار اعتقاد الماموم اذا ترك الامام واجبا في ترك واجبا لا يجوزه
الشافعي مطلقا بخلاف نحو ما ذكرناه فانه يجوز القصر والسجود في الجملة ويدل له ايضا قولهم لا يضر اعتقاد المخالف
حيث الى نحو سنية الواجب كونه نفلا بخلاف الامام الموافق لعلم الماموم ببطلانها عندها وسئل نفع الله تعالى به
عمن سجد امامه سجود التلاوة وهو ناس فذكر بعد ما رفع الامام هل يلزمه ان يهوي الى المحل الذي الامام
فيه او لا فاجاب بقوله لا يلزمه هوي اصلا لان الهوي غير مقصود لنفسه وانما هو تابع للسجود وحيث
سقط عنه السجود سقط عنه تابعه **باب صلاة النفل** وسئل رضي الله عنه ومتع بحياته في
تكرير سورة الاخلاص في التراويح هل يسن واذا قلتم لا فهل يكره ام لا وقد رايت في المعلمات لابن شهبة ان
تكرير سورة الاخلاص في التراويح ثلاثا كرهها بعض السلف قال لمخالفتها المعهود عمن تقدم وانها في المصحف مرة
فلتكن في التلاوة مرة انتهى فهل كلامه معتمد معتمدا ام لا بينوا ذلك واوضحوه لا عدمكم المسلمون فاجاب فسح
الله في مدته تكرير قراءة سورة الاخلاص او غيرها في ركعة من التراويح ليس بسنة ولا يقال مكروه على قواعدنا
لانه لم يرد فيه نهي مخصوص وقد افتى ابن عبد السلام وابن الصلاح وغيرهما بان قراءة القدر المعتاد في التراويح و
هو التجزئة المعروفة بحيث يختم القرآن جميعه في الشهر اولى من سورة قصيرة وعللوه بان السنة فيها ختم القرآن وا
قتضاه كلام المجموع واعتمد ذلك الاسنوي وغيره قال الزركشي ويقاس بذلك ما لو ورد فيه الامر ببعض معين كابي
البقرة وال عمران في سنة الصبح وافتى البلقيني بانه لو قرا سورة في ركعتين ان فرقها افضل ليثاب على ثواب
السورة الكاملة لانه صح انه صلى الله عليه وسلم قرا بالاعراف في ركعتي المغرب واما سورة نحو ثلاثة او اربعة ابيات
فتفريقها خلاف السنة وفي الخادم عن البيهقي عن الربيع قلت للشافعي رضي الله عنه استحب الجمع بين سور فقال
نعم وافعله واستدل له بحديث الصحيحين عن ابن مسعود ولقد عرفت النظائر التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم

القيام

يقرن منهن نحو عشر بين سورة من المفصل سورتين في كل ركعة وعبارة المجموع ويجوز أن يجمع بين كل سورتين فأكثر
في كل ركعة واحدة وذكر الحديث وأن تحنيرنا بأن الأقرب للسنة أن ذلك مندوب لا جائز فقط ولو كرر السورة في ركعتين
فالظاهر أنه يحصل أصل سنة القراءة وقد صح أنه صلى الله عليه وسلم قرأ في الصبح إذا زلزلت في الركعتين كلتيهما والله أعلم
بالصواب وسئل أيضا رضي الله عنه ما حكم الجمع عند قبور الصالحين وفي مسجد الخيف في ليلة أو الجمعة من رجب فأجاب
بقوله ما اعتادته العامة من القبائح التي يفعلونها الليلة أو الجمعة من رجب بدعة شديدة القبح والفحش فيتعين
على ولاة الأمر أيدهم الله بالدين وإزالة سببه وعدهم المفسدين منع العامة من إظهار تلك المفاسد التي تحصل من
اجتماعهم في الأماكن الفاضلة وجميع ما روي من الأحاديث المشتهرة في فضائل هذه الليلة وليلة نصف شعبان
باطل كذب لا أصل له وإن وقع في كتب بعض الأكابر كالإحياء للغزالي وغيرها وسئل رضي الله عنه عن التحية هل
يخاطب بها المار وهل يجوز فعلها من قعود ولو دخل وقرأ آية سجدة فكيف الطريق في تحصيلهما مع [illegible] فاتت
أو صلاها فات السجود لطول الفصل ولو خرج المعتكف لحاجة ثم عاد فهل تشرع له التحية أو لا فأجاب بقوله الذي ذهب
إليه ابن دقيق العيد أخذا من التقييد بالجلوس في نحو حديث ولا يجلس حتى يصلي ركعتين أن المار لا يخاطب بها ونظر فيه
ابن العماد بأن ذلك خرج مخرج الغالب فيكون الأمر بها معلقا على مطلق الدخول تعظيما للبقعة وأما فعلها من قعود فيجوز
سواء نوى قائما ثم جلس أو قارنت نيته الجلوس بخلاف ما إذا جلس ثم نوى فيما يظهر لأنها تفوت بالجلوس عمدا وإن قل وزعم
بعضهم أن الطريق في تحصيل ما ذكر أن يحرم بالركعتين ويقرأ الآية فيهما ثم يسجد وخطأه ابن العماد بأن السجود لقراءته التي في
الصلاة لا للتلاوة المتقدمة ثم قال أن طريق ذلك أن يسجد للتلاوة فإذا جلس نوى قبل سلامه زيادة ركعتين ويقوم فيصليهما
لأن النفل المطلق يجوز فيه الزيادة والنقص انتهى وفي كون سجود التلاوة من النفل المطلق نظر لمنافاة ذلك لتعريفهم
له لأنه الذي لا يتقيد بوقت ولا سبب وهذا مقيد بسبب القراءة وقد يقال لا نسلم أنه يفعل السجود وتفوت التحية
لأنه جلوس قصير لعذر فهو كالجلوس القصير ناسيا وأما مسألة المعتكف فالوجه فيها أنه يخاطب بالتحية سواء
قلنا أن اعتكافه باق أم لا لوجود الدخول فقد شمله كلامهم والخبر وقول ابن العماد أن الذي يشهد له
القواعد خلاف ذلك لأنه لم يخرج من المسجد حكما فهو كالقدوة الحكمية يفارق المأموم فيها الإمام حسا لا حكما يرد بأن المدار
على الخروج الحسي سواء أصحبه خروج حكمي أم لا بل الخروج هنا وجد حكما أيضا وإلا لم ينقطع الاعتكاف وإن العزم على العود عند
الخروج بمنزلة النية إذا دخل غير أنه اكتفى بها وأن الخروج لما لا بد منه ونحوه كان مستثنى حال النية فلم تشمله فلا
يقال الاعتكاف في حال الخروج باق حكما وبهذا علم أنه ليس كالمأموم من القدوة الحكمية وعلى التنزل يمكن الفرق
بأنا إنما جعلنا القدوة حكمية لأنه لم يوجد من المأموم ما ينافيها من كل وجه لأنا عهدنا فيها في الجملة تخلفه عن الإمام
بغير عذر ولا يكون مبطلا وبأن الذي ألجأنا إلى ذلك مراعاة مصالح تعود على المأموم كتحمل سهوه وهنا وجد ما ينافي
الاعتكاف من كل وجه وهو الخروج ولا مصالح تعود على الخارج لو قلنا ببقاء اعتكافه حكما إذا وإن لم نقل بذلك نقول لا
ينقطع اعتكافه بذلك لما ذكرنا أولا لبقاء الاعتكاف الحكمي وسئل رضي الله عنه عمن خص ليلة الجمعة في كل أسبوع بصلاة
التسبيح فهل يكره أو لا فأجاب بقوله نعم يكره لشمول النهي عن تخصيص ليلة الجمعة بقيام وفعلها كل أسبوع يمكن في غير
ليلة الجمعة وما حكاه الدميري عن صاحب المستوعب أن وقتها ليلة الجمعة ويومها غريب وفي فتاوى ابن الصلاح أنها
لا تختص بليلتها كما جاء في الحديث ومثل ليلتها يومها في أنها لا تختص به فلا يكره فيه وسئل رضي الله عنه عمن
فاته حزبه ليلا وفيه اللهم إني أمسيت أشهدك إلخ ونحو ذلك فهل إذا قضاه نهارا يسن له الإتيان بلفظ المساء ونحوه

ولذلك

٩٣

ولذلك قوله صلى الله عليه وسلم أن يتقبلني في هذه الغداة أو العشية أو بين هذا وما قبله فرق فأجاب بقوله ظاهر
كلامهم أنه يأتي باللفظ الوارد عند القضاء وإن لم يكن مناسبا لذلك الوقت وينوي المساء الماضي وهذا ظاهر في نحو أمسيت
دون نحو هذه العشية إلا أن ينزلها معنى منزلة الحاضر فيشير إليه بإشارته كالإشارة إلى العالم بوجه وإقامه
مقام الحاضر وسئل رضي الله عنه بما لفظه غير النفل المطلق كسنة الظهر هل يجوز الزيادة والنقص فيها بأن ينوي
ركعتين ويصلي أربعا أو عكسه فأجاب بقوله مقتضى تقييدهم ذلك بالنفل المطلق لعدم انحصاره فبقي ما عداه
على الأصل وسئل رضي الله عنه عمن صلى الوتر ثلاثا فهل له أن يصلي الباقي بعد ذلك بنية الوتر فأجاب بقوله نعم
له ذلك فيما يظهر إذ معنى كونه وترا أن فيه الوتر وهو كذلك سواء أتوسط الوتر أم تقدم أم تأخر وسئل رضي الله عنه
عن سنة الظهر البعدية هل يجوز تقديمها على الظهر بعد الوقت فأجاب بقوله فيها وجهان يحتمل ترجيح الجواز لأن
التبعية إنما كانت في الوقت وقد زالت بزواله وترجيح المنع إجراء لما بعد الوقت مجرى ما فيه وهو الأقرب وسئل نفع الله
في مدته هل يجوز التغيير والنقص في نحو سنة الظهر مثلا كالنافلة المطلقة وهل يجوز جمع سنة الظهر القبلية و
البعدية إذا صلاها بعد الفرض بتسليمة وهل يجوز تقديم سنة الظهر البعدية عليها إذا خرج الوقت أم لا فأجاب
بقوله لا يجوز التغيير والنقص فيما ذكر والفرق بين النافلة المطلقة وغيرها واضح جلي فلا يعدل عنه ولا يجوز أيضا جمع ما
ذكره بتسليمة في نية وإن اقتضت عبارة بعضهم خلافه لأنه لا يمكن أن يقال أن الأربعة تقع عن كل منهما كما هو واضح
ولا أن يقال أن الركعتين الأوليين تقعان عن القبلية والأخريين تقعان عن البعدية ولا عكسه لأن نية المتأخرتين
لا تقارن فعلهما إلخ وأما المسألة الأخيرة ففيها وجهان والأوجه عدم الجواز إلحاقا لما بعد الوقت بما فيه ولا يقال
أن التبعية زالت بزوال الوقت لأن الأصل تابع تلازم عن متبوعه في الوقت وبعده فالحكم بخلافه يحتاج لدليل وسئل
نفع الله به عمن صلى تحية المسجد قاعدا فهل يجزيه فأجاب بقوله إن أحرم بها قائما ثم قعد وصلاها قاعدا أجزأته عن التحية
وإلا فلا بناء على أن الجلوس اليسير عمدا يفوتها وسئل نفع الله بعلومه لو نوى التحية والظهر حصلا قطعا والجنابة والجمعة
حصلا على الأصح ما الفرق بين المسألتين فأجاب بقوله قد يفرق بينهما على تسليم ما ذكر وإن اقتضى قولهم في الفرق
بين حصول غسل العيد بنية غسل الجمعة وعكسه وعدم حصول التحية أي ثوابها بنية سنة الظهر مبنى الطهارات
على التداخل بخلاف الصلاة أن مسألة الطهارة أولى بالقطع بأن غسل الجمعة قيل بوجوبه فحري بخلاف في اندراجه
نظرا لتأكده وللقول بوجوبه فلم يكتف باقترانه بغيره بخلاف التحية فإنه لم يقل فيها بمثل ذلك فكان الأوجه لعدم اندراجها
مع نيتها وسئل رضي الله عنه عن التمييز بين المؤكد ثنتين من الأربع وغير المؤكد ثنتين هل يشترط ذلك ويقال لو اقتصر على
ركعتين يقال فيه اقتصر على المؤكدتين ومن أتى بالأربع أتى بالمؤكد وغير المؤكد من غير تعيين أم المراد غير ذلك وما هو فأجاب
بقوله ظاهر أنه لا يشترط تمييز المؤكد من غيره بالنية كما لا يجب تمييز الأبعاض عن الأبعاض أولى وإن اقتصر على ركعتين وقعتا عن
المؤكد لأنه أقوى بتأكد طلبه كما لو اقتصر من عليه أداء وقضاء على صلاة تنصرف للأداء مع عدم نيته لقوة الأداء وإن صلى
الأربع أثيب على المؤكد وغيره ولا فائدة للتمييز لحصول الثوابين على كل تقدير وسئل نفع الله في مدته هل تسن
الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم بين تسليمات التراويح أو هي بدعة ينهى عنها فأجاب بقوله الصلاة في هذا المحل بخصوصه
لم نر فيه شيئا من السنة ولا في كلام أصحابنا فهي بدعة ينهى عنها من يأتي بها بقصد كونها سنة في هذا المحل بخصوصه
دون من يأتي بها لا بهذا القصد كأن يقصد أنها في كل وقت سنة من حيث العموم بل جاء في أحاديث ما يؤيد الخصوص
إلا أنه غير كاف في الدلالة لذلك ومنه ما صح عن ابن مسعود رضي الله عنه ومثله لا يقال من قبل الرأي أن من قام في

بالنفل المطلق الذي لا يتقيد بزمن ولا سبب وهو منه إذا أصل في العبادة وجب البعض على ذلك إلا ابتدأ في غير ذلك

فكم

جوف الليل لا يعلم به احد فتوضأ فاسبغ الوضوء ثم حمد الله ومجده وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم واستفتح القرآن
فذاك الذي يضحك الله اليه يقول انظروا الى عبدي قائما لا يراه احد غيري وعن ابي هريرة لكن لم يعرف سنده
انه قال من قام الليل فتوضأ فاحسن الوضوء ثم كبر عشرا وسبح عشرا وتبرأ من الحول والقوة على ذلك ثم صلى على النبي
صلى الله عليه وسلم فاحسن الصلاة لم يسال الله شيئا الا اعطاه اياه من الدنيا والآخرة وروى ابو الشيخ ومن طريقه
الديلمي في مسند الفردوس وسلم وكذا الضياء في المختارة وقال لا اعرف الحديث الا بهذا الطريق وهو غريب جدا وفي
رواية من فيه بعض المقال انه صلى الله عليه وسلم قال من آوى الى فراشه ثم قرأ تبارك الذي بيده الملك ثم قال اللهم رب الحل
والحرم ورب البلد الحرام ورب الركن والمقام ورب المشعر الحرام وبحق كل آية انزلتها في شهر رمضان بلغ روح محمد تحية وسلاما
اربع مرات وكل الله به ملكين حتى ياتيا محمدا فيقولان له ان فلان ابن فلان يقول السلام عليك ورحمة الله وبركاته فاقول انا
على فلان ابن فلان مني السلام ورحمة الله وبركاته ومما يشهد للصلاة عليه صلى الله عليه وسلم بين تسليمات التراويح انه
يسن الدعاء عقب السلام من الصلاة وقد تقرر ان ذلك الداعي يسن له الدعاء اول الدعاء واوسطه وآخره وهذا مما اجمع عليه
العلماء في اوله وفي آخره وصح انه صلى الله عليه وسلم قال اذا اراد احدكم ان يسال الله شيئا فليبدأ بمدحه والثناء عليه بما هو
اهله ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يسال بعد فانه اجدر ان ينجح او يصيب واخرج النسائي وغيره انه صلى الله
عليه وسلم قال الدعاء كله محجوب حتى يكون اوله ثناء على الله عز وجل وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو فيستجاب
لدعائه وروى البيهقي والتيمي وابو اليمن ابن عساكر وابن بشكوال وغيرهم وفي سنده الحارث الاعور وقد
ضعفه الجمهور انه صلى الله عليه وسلم قال من دعاء الا بينه وبين السماء حجاب حتى يصلي على محمد وعلى آل محمد فاذا فعل ذلك انخرق
ذلك الحجاب وحل الدعاء واذا لم يفعل رجع الدعاء وروى عبد الله بن حميد والبزار في مسنديهما وعبد الرزاق في جامعه وابن
ابي عاصم والتيمي والطبراني والبيهقي والضياء وابو نعيم والديلمي انه صلى الله عليه وسلم قال لا تجعلوني كقدح الراكب قيل وما قدح
الراكب قال ان المسافر اذا اخرج من حاجته صب في قدحه ماء فان كان له اليه حاجة توضأ منه او شربه والا اهراقه اجعلوني في
في اول الدعاء واوسطه وآخره والقدح بفتح اوليه قال ابن الاثير كالهروي اراد صلى الله عليه وسلم لا تؤخروني في الذكر
والراكب يعلق قدحه في آخر رحله ويجعله خلفه والهاء في اهراقه وفي رواية اهراق مبدلة من همزة اراق يقال
اراق الماء يريقه وهراقه يهريقه بفتح الهاء هراقة ويقال فيه اهرقت الماء اهريقه اهراقا فيجمع بين البدل والمبدل
ومما يشهد للصلاة عليه صلى الله عليه وسلم فيما مر بالنسبة لمن لم يلق اخاه ويصافحه الا خبر ما من عبدين
متحابين في الله عز وجل وفي رواية ما من مسلمين يستقبل احدهما صاحبه وفي رواية يلتقيان فيتصافحان
ويصليان على النبي صلى الله عليه وسلم الا لم يتفرقا حتى يغفر لهما ذنوبهما ما تقدم منها وما تأخر اخرجه الحسن ابن
سفيان وابو يعلى في مسنديهما وابن حبان في الضعفاء وابن بشكوال وغيرهم وجاء من طرق كثيرة انه صلى الله عليه وسلم
قال ما جلس قوم مجلسا لم يذكروا الله تعالى فيه ولم يصلوا على نبيه صلى الله عليه وسلم الا كان عليهم ترة يوم القيامة ان عذبهم فان شا عذبهم
وان شاء غفر لهم حديث حسن وفي رواية صحيحة ما من قوم جلسوا مجلسا ثم قاموا منه لم يذكروا الله ولم يصلوا على
النبي صلى الله عليه وسلم الا كان عليهم ذلك المجلس ترة اي بكسر الفوقية وراء مخففة مفتوحة ثم تاء حسرة وندامة
كما في رواية الا كان عليهم حسرة وان دخلوا الجنة لما يرون من الثواب وفي اخرى الا قاموا عن انتن جيفة ورجالها
رجال الصحيح على شرط مسلم وسئل رضي الله عنه عما نقل عن الامام الحليمي رحمه الله ان المشروع في صلاة التراويح انها
تصلى بعد ربع الليل قال واما اقامتها في اول الوقت فمع العشاء من بدع الكسالى والمترفين وليس من القيام

المسنون

المسنون في شيء انما القيام المسنون ما كان في وقت النوم فمن قام الى وقت النوم فهو كسائر المتطوعين انتهى فهل هو موافق
لكلام غيره او لا وهل هو معتمد او لا وعلى قوله فهل الاولى لمن يجد الجماعة الآن في اول الوقت التعجيل لتحصيل ثواب
الجماعة او التاخير ليكون آتيا بالقيام المسنون فاجاب بقوله قد ذكرت المسئلة في شرح العباب وعبارته
اما وقت التراويح المختار فقال الحليمي يدخل بمضي ربع الليل الاول لانهم اي في زمن عمر رضي الله عنه كانوا ينامونه
ويقومون ربعين وينصرفون في الربع لسحورهم وحوائجهم قال واما فعلها عقب العشاء فمن بدع الكسالى والمترفين
الماسي فيما ما استدعاه القيام من الصبح فهو كسائر المتطوعين ليلا ونهارا انتهى وظاهره بل صريحه ان وقتها
عنده يدخل بفعل العشاء ففهم الاذرعي من كلامه انه انما يدخل بمضي الربع بعيد مناف لكلامه كما علمت وما جرى
عليه من ان وقت اختيارها ذلك لما ذكر واعتمده جمع وفيه نظر ويرده ما احتج به مما في البخاري ان ابيا في زمن
عمر رضي الله عنهما كان يصلي بهم قبل ان يناموا وتبعه بحثه خلافه ما قاله الحليمي وان اول وقتها المختار هو وقت
الوتر المختار وهو ثلث الليل كالعشاء ومحله فيمن لم يرد التهجد اما من يريده فالافضل له ان يكون بعد النوم
فالحاصل ان من اراد التراويح او الوتر قبل النوم امتد وقت الخيار في حقه الى ثلث الليل ومن اراد احدهما
بعده فالافضل ان يكون في الوتر آخر وفي التراويح قبل ذلك وعلى هذا يحمل كلام الحليمي لما علمت انه انما بنى كلامه على
ما حكاه الصحابة رضي الله عنهم من انهم كانوا ينامون الربع الاول ويقومون ربعين بعده وان الذي في البخاري عرج
خلاف ذلك وانهم انما كانوا يصلون قبل النوم فهذا يرد ما قاله الحليمي على ان ما قاله مخالف لكلام غيره فان
الاصحاب الحقوا التراويح بالعشاء في الوقت فظاهره ان تقديمها اول الوقت افضل وانما خالفهم الحليمي لظنه
صحة ما حكاه عن الصحابة مما ذكره وقد بان عدم صحته والذي يتجه ما مر من التفصيل ولو تعارض فعلها اول
الوقت في جماعة وفعلها اثناءه بعد النوم بلا جماعة فالافضل رعاية الجماعة ان كانت مشروعة مشتملة على
آدابها ومعتبراتها الكاملة بعيد من بعد الجماعات المقترنة بقبائح من المخالفات بل والمفسدات فهذه الجماعة
والصلاة معها التي ليس فيهما شيء من الكمال فينبغي للموفق ان يتجنبه لذلك لئلا يضيع عمله عليه وهو يحسب انه
يحسن صنعا وفقنا الله لمرضاته وسئل نفع الله به عن صلاة الاشراق كما في الاحيا هل هي من الضحى او لا وان
قلتم لا فلم لا يذكرها من بعد حجة الاسلام كالشيخين وغيرهما رضي الله عنهم جعلوها من الضحى ام كيف الحكم في
ذلك وكيف ينوي بها واذا مضى وقتها فهل يصليها او لا وكيف ينوي بها فاجاب بانها ليست من الضحى كما
صرح به الحجة وعبارة شرح العباب قال الغزالي وركعتا الاشراق غير الضحى ووقتها عند الارتفاع للشمس كرمح
قال وهي المذكورة في قوله تعالى يسبحن بالعشي والاشراق اي مصليين انتهى وفي جعلها غير الضحى نظر ففي المستدرك
عن ابن عباس رضي الله عنهما انها هي صلاة الاوابين وهي صلاة الضحى وسميت بذلك لخبر لا يحافظ على صلاة الضحى
الا اواب وهي صلاة الاوابين رواه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وحينئذ فمقتضى المذهب انه لا يجوز فعلها
بنية صلاة الاشراق اذ لم يرد فيها شيء ثم رايت في الجواهر عن بعضهم انه جعلها من صلاة الضحى وهو متجه لما
علمت انتهت عبارة شرح العباب وبها يعلم ان الغزالي مصرح بانها غير الضحى وغيره مصرح بانها من الضحى وان
هذا هو اللائق بالقواعد ان مغايرتها للضحى لم يصح فيه شيء ومبنى الصلوات على التوقيف ما امكن وكان
هذا الذي اشرت اليه مما يضعف كلام الغزالي هو السر في حذف اكثر من بعده له وعدم تعويلهم عليه بل على ما
قاله ابن عباس وهو الحجة في مثل ذلك انها صلاة الضحى وعلى كلام الغزالي ينوي بها سنة صلاة الاشراق وان

قضاها ليلا مثلا كما ينوي بصلاة الضحى سنة صلاة الضحى وان قضاها ليلا ايضا وعلى ما قاله غير الغزالي ينوي بها سنة
صلاة الضحى ولا يزيد بها الضحى على ثمان بل يكون من جملتها بناء على ان اكثرها ثمان وعلى ان اكثرها اثنتا عشرة هي اعني
صلاة الاشراق من جملة تلك الاثنتي عشرة وسواء جعلناها هي او غيرها ليس قضاؤها كما يصرح به كلامهم وينوي بها ما مر
من سنة صلاة الاشراق على مقالة الغزالي وسنة صلاة الضحى على مقالة غيره التي هي اوجه والله سبحانه وتعالى
اعلم بالصواب **وسئل** رضي الله عنه عما اذا كان على شخص فائتة واراد ان يقضيها مع راتبتها فهل يقدم الراتبة
المتقدمة على الفرض او يؤخرها عنه او لا تقضى الرواتب الا بعد تمام الفرائض ان كانت عليه ومن كانت عليه فوائت
كثيرة فهل له ان يصلي النوافل مع قضاء تلك الفوائت ام لا وهل يفرق بين الرواتب وغيرها في ذلك او لا وبين رواتب
الفائتة والحاضرة او لا **فاجاب** بقوله الذي رجحته في شرح العباب انه لا يجوز له تقديم البعدية على الفائتة كالحاضرة
وعبارته ولو فائتة العشاء فهل له قضاء الوتر قبلها وجهان في البحر وجههما كما مر انه لا يجوز لان الاصل في القضاء انه
يحكي الاداء ودعوى قصور التبعية على الوقت يحتاج لدليل ثم رايت بعض مختصري الروضة ومحشيها رجحا ما رجحته
وبعض شراح الارشاد رجح مقابله واستند لهذه الدعوى المردودة وابن عجيل رجح ما رجحته ايضا فقال العباس في الرواتب
المتاخرة يقضي بانه لا بد من الترتيب في القضاء كما لا بد منه في الاداء لان الترتيب لحديهما على الاخرى انما يتعلق بوقت يجانس الفريضة
فان ترتيب بعضها على بعض استحق لاجل الوقت فسقط بفواته وبخلاف صوم السبعة الايام وصوم الثلاثة فانه مختلف في
ان التفريق بينهما هل كان في الاداء لاجل الوقت فسقط بفواته كان نحو حيث الفعل فلم يسقط بفواته واما هذا فلم يختلف
فيه احد ولم يجر فيه اختلاف انتهى واعتمده الريمي في تفقيه انتهت عبارة الشرح المذكور ومنها ان المعتمد الذي
عليه ابن عجيل والريمي وبعض مختصري الروضة وبعض محشيها انه لا يجوز تقديم المتاخرة عن الفرض لما تقرر وان من
رجح جواز تقديمها زاعما قصور التبعية على الوقت يحتاج لاقامة دليل على ذلك الزعم ولم نجده بل الموجود في كلامهم
رده ومن عليه فوائت فان كانت فائتة بعذر جاز له قضاء النوافل معها سواء الراتبة وغيرها اذ من المقرر عندنا
انه يسن قضاء النوافل المؤقتة ليلا ونهارا وان لم تشرع لها جماعة طال الزمان او قصر وفي وجه ضعيف وان
قال الماوردي انه صحيح وانه عليه عامة الاصحاب انه لا يقضى الا المستقبلة كالعيد دون الراتبة وفي اخر ضعيف
قال ابن القفال ان التراويح لا تقضى نعم لا يقضى ذو سبب كالكسوف والاستسقاء والتحية ونحوها مما يفعل لعارض
زال لان فعله لذلك العارض وقد زال ولو اعتاد صلاة ولو غير مؤقتة ففاتته سن له قضاؤها قال الرافعي
في صوم التطوع وقد يندب قضاء النفل المطلق كان شرع فيه ثم افسده وان كانت فاتت بغير عذر لم يجز له فعل
شيء من النوافل قبل قضائها لانه يجب عليه فورا ويصرف الزمن للنوافل يفوت الفورية فلزمه المبادرة
لقضائها وهي لا توجد الا ان صرف لها جميع زمنه فيجب على من عليه فوائت بغير عذر ان يصرف جميع زمنه الى قضائها
ولا يستثنى من ذلك الا الزمن الذي يحتاج لصرفه فيما لا بد منه من نحو نوم وتحصيل مؤنته ومن تلزمه مؤنته
وهذا ظاهر وان لم يذكروه لانه اذا لزمه القضاء فورا كان مخاطبا به خطابا الجائيا الزاميا في كل لحظة فاذا
اضطر لصرفه في غير ذلك لعذر في التاخير بقدره وما لم يضطر لصرفه في شيء يجب عليه صرفه في ذلك الواجب
عليه الفوري والا كان عاصيا آثما بالتاخير كما انه عاص آثم بالترك والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **وسئل**
نفع الله به عمن يريد التهجد والغالب انه يفوته فيقضيه فهل الافضل ان يصليه بعد العشاء وترا ان قلنا
التهجد هو الوتر او لا فيقضيه واذا غلب على ظنه ان هذه الليلة لا يمكن القيام فيها فهل الافضل ان يقدمه

الوتر هو

وترا او لا وهل الافضل لمن اراد قضاءه ان يصليه قبل صلاة الصبح ان وسع الوقت او يجوز بعدها قبل مضي وقت
الكراهة او يصبر الى ان يمضي وقت الكراهة **فاجاب** بقوله اذا فاته تهجد سن له قضاؤه سواء قلنا ان التهجد وغيره
والاصح ان بينهما عموما وخصوصا من وجه لاشتراكهما في صلاة بعد النوم بنية الوتر وانفراد الوتر بصلاة قبل
النوم بنية الوتر وانفراد التهجد بصلاة بعد النوم لا بنية الوتر واذا اراد التهجد وحده او مع نية الوتر به فانما
يسن ذلك لمن يستيقظ من نومه اذ هذا وقت التهجد كما علم مما تقرر واما الافضل فهو انه ان وثق بيقظته
سن له تاخير وتره الى ما بعد تيقظه لانه الاتباع المعروف من احواله صلى الله عليه وسلم الغالبة وان لم يثق بها كره
له تقديم وتره قبل نومه واذا قضاه فالاولى ان يبادر به كما ان المبادرة بقضاء الفوائت التي فاتت بعذر سنة واذا
سنت المبادرة به فالاولى قضاؤه قبل فعل الصبح ان وسع الوقت والا فبعد مضي وقت الكراهة وان جاز فعله فيه
لانه ذو سبب ما لم يتحر به الوقت المكروه **وسئل** نفع الله به عن صلاة التسبيح حيث قيل باستحبابها على الراجح على
ما في احاديثها من الضعف هل من النوافل المطلقة او المقيدة باليوم والجمعة والشهر والسنة والعمر كما جاء في حديث
العباس رضي الله عنه ان استطعت ان تصليها في كل يوم مرة فافعل الحديث واذا قلتم انها من النوافل المقيدة يكون
قضاؤها مستحبا وتكرارها في اليوم والليلة غير مستحب ام لا واذا قلتم انها من النوافل المطلقة يكون قضاؤها غير
مستحب وتكرارها في اليوم مستحب ام لا وهل التسبيح فرض او بعض او هيئة وعلى كل الاحوال لو نواها ولم يسبح او عكس
تكون صلاة تسبيح ويترتب عليها ثوابها او لا وهل يفرق في ترك التسبيح بين العمد والسهو ام لا وهل اذا سها عن
التسبيح في ركن واشتغل الى ما بعده فذكر فرجع اليه ليسبح فيه ويلغو ما بعده او يتداركه ما فاته من التسبيح في حال
سهوه سواء كان تسبيح ركن او اكثر ويأتي به في محل التذكر مع تسبيح ذلك الركن الذي تذكر فيه ام لا وهل التسبيح فيها
تابع للقراءة في السرية والجهرية ام يسر به في الليل والنهار كسائر اذكار الصلوات وهل يجب بالنذر ويكون افضل من
غير المنذور ام لا وهل الفصل فيها من الوصل مع قوله في الحديث اربع ركعات ام الوصل افضل ام كيف الحال وما حكم
الله سبحانه في ذلك افتونا وابسطوا الجواب اثابكم الله الجنة بكرمه امين **فاجاب** بقوله رضي الله تعالى عنه الحمد لله رب
العالمين وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه اللهم هداية للصواب بالحق في حديث صلاة التسبيح انه حسن لغيره
فمن اطلق تصحيحه كابن خزيمة والحاكم حمل على المعنى على ان الحسن يجيء لكثرة شواهده صحيحا ومن اطلق ضعفه كالنووي
في بعض كتبه ومن بعده اراد من حيث مفردات طرقه ومن اطلق انه حسن اراد باعتبار ما قلناه فحينئذ لا تنافي
بين عبارات الفقهاء والمحدثين المختلفة في ذلك حتى ان الشخص الواحد يتناقض كلامه في كتبه فيقول في بعضها حسن
وفي بعضها ضعيف كالنووي وشيخ الاسلام العسقلاني ومحل ذلك النظر لما قررته فاعلمه والذي يظهر من كلامهم انها
من النفل المطلق فتحرم في وقت الكراهة ووجه كونها من المطلق انها لا تتقيد بوقت ولا سبب وهذه كذلك لندبها
كل وقت من ليل او نهار كما صرحوا به ما عدا وقت الكراهة لحرمتها فيه كما تقرر وعبارة الروياني ويستحب ان يعتادها
في كل حين ولا يتغافل عنها وعبارة غيره ينبغي الحرص عليها وما يسمع تعظيم فضلها او بينها وان لا يتهاون بالدين
وعلم من كونها مطلقة انها لا تقضى لانها ليس لها وقت محدود حتى يتصور خروجها عنه وتفعل خارجه لما افاده الخبر وكلام
اصحابنا ان كل وقت غير وقت الكراهة وقت لها وانه يسن تكرارها ولو مرات متعددة في ساعة واحدة والتسبيحات فيها
هيئة كتكبيرات العيد بل اولى فلا يسجد لترك شيء منها ولو نواها ولم يسبح فالظاهر صحة صلاته بشرط ان لا يطول
الاعتدال والجلوس بين السجدتين وجلسة الاستراحة اذ الاصح المنقول ان تطويل جلسة الاستراحة مبطل كما

حررته في شرح العباب وغيره وانما اشترطت ان لا يطول لهذه الثلاثة لانه انما اغتفر تطويلها بالتسبيح الوارد فيها لم يات
به امتنع التطويل وصارت نافلة مطلقة بحالها لكنها لا تسمى صلاة تسبيح فان قلت كيف ينوي صفة ثم يتركها
قلت لا بعد في ذلك لان تلك الصفة كمال وهو لا يلزم بنيته الا ترى ان من نوى سجود السهو سجد واحدة ثم طرا له او
الاقتصار عليها جاز بخلاف ما لو نوى الاقتصار على سجدة ابتدا لنيته ما لا يجوز فان قلت فقضية هذا الاخير انه
لو نوى صلاة التسبيح وفي عزمه حال النية ان لا ياتي بالتسبيح عدم صحة صلاته قلت يفرق بانه هنا نوى مبطلا
وهو سجدة فردة وهو لا يسمى سجود سهو وانما جاز الاقتصار عليها اذا طرا بعد النية لانها نفل وهو لا يلزم بالشروع
فيه واما ثم اعني في صورة التسبيح فهو لم ينو مبطلا وانما نوى ترك كمال فلم يبطل بنيته اذ غايته انه نافلة حينئذ
لا تسمى صلاة تسبيح وهو غير مناف لصحة السنة نعم ان نوى صلاة التسبيح ناويا ان لا ياتي به وان يطول ركنا قصيرا
بغير تسبيح فالبطلان واضح لانه نوى مبطلا وكذا لو نوى صلاة التسبيح ثم اراد ان ياتي به وهذا هو مراد السائل
نفع الله به بقوله وعكس جاز له الاتيان به ما لم يطل به ركنا قصيرا لان نيته انعقدت نفلا مطلقا لا يسمى صلاة تسبيح
وهو لم يغتفر تطويل القصير الا في صلاة التسبيح اتباعا للوارد ما امكن ولو سها عن التسبيح في ركن وانتقل لما بعده
لم يجز له الرجوع اليه فان فعل عامدا عالما فيما يظهر لان هذا مما يخفى على العوام بطلت صلاته واذا لم يجز العود اليه
تداركه فيما يليه ان كان غير قصير كتسبيح الاعتدال في السجود فان كان قصيرا كان ترك تسبيح الركوع واعتدل لم
يتداركه في الاعتدال اي لا يطوله عن الوارد بل في السجود لانه طويل ذكره كذا البغوي وغيره وهو ظاهر والسنة
الاسرار بتسبيحها ليلا ونهارا واما قراتها ففي النهار سرا وفي الليل يتوسط فيها بين الاسرار والجهر كسائر النوافل
المطلقة وتجب كما هو صريح كلام الائمة في باب النذر لما تقرر انها سنة مقصودة وكل ما هو كذلك يجب بالنذر
واذا نذرت صارت واجبة فيثاب عليها ثواب الواجب سوا قلنا ان النذر نفسه مكروه وهو ما عليه الجمهور
لقوله صلى الله عليه وسلم ان النذر لا يات بخير وانما يستخرج به من البخيل او مندوب ان كان نذر تبرر وهو الذي بينه
كما بينته في شرح العباب وغيره ويجوز فيها الفصل والوصل لان الحديث يتناولهما لكن استحسن الغزالي في الاحيا انه
اذا صلاها في النهار وصلى بتسليمة واحدة وان صلاها في الليل فصلها بتسليمتين اي لقوله صلى الله عليه وسلم صلاة
الليل مثنى مثنى لكن في رواية صلاة الليل والنهار مثنى مثنى وكان الغزالي رحمه الله انما اخذ بالرواية الاولى لانها
اشهر هذا ما تيسر الان ونحن على جناح سفر مع فقد الكتب لا سيما شرحي العباب الذي جمع فاوعى وشرحي الارشاد
وغيره وقد ذكرت في صلاة التسبيح في شرح العباب من الابحاث والفوايد ما لا يستغني فاضل عن مراجعته والله سبحانه
وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله به عمن فاته التسبيح والتحميد والتكبير بعد صلاة العشا فاتى بها عند فراغه
سنة ذلك ان طال الفصل بين سلامه من اخذه للمضجع هل يتادى به السنتان اولا فاجاب بقوله ان طال الفصل بين
سلامه من العشا واخذه للمضجع بحيث لا ينسب عرفا ذلك الذكر الى الصلاة فانه سنة ذلك الذكر بعد الصلاة اذ من
الواضح وان لم ار من صرح به ان الاذكار التي تسن بعد الصلاة انما تحصل سنتها حيث لم يطل الفصل بينهما طولا يخرج به
الاذكار عن ان ينسب الى الصلاة وان قصر الفصل وقصد بالاتيان بها احتمل ان يقال تحصل له السنتان لان القصد
وقوع النوم على ذكر فاذا اتى به للصلاة ولم يكن لها دواخل به بقصد الصلاة فقط او بقصد النوم فقط حصل ما نواه
ولم يثب على الاخر ولكن يسقط عنه طلبه اخذا مما قالوه في تحية المسجد اذا صلى غيرها انه لا يحصل فضلها الا ان نوى
والا سقط طلبها على ما فيه مما بسطته في شرح العباب وغيره والجامع بينهما وبين ما هنا ان القصد منها ان لا ينتهك

سلام م

المسجد بالجلوس فيه من غير صلاة وقد حصل ذلك وان لم ينو وكان قياسها حصول فضلها كما قال به جماعة لكن خبر انما
الاعمال بالنيات يرده فتحتمنا الحمل الكلام في مقامين سقوط الطلب فيحصل باي صلاة كانت وحصول الثواب فيتوقف
على النية والقصد هنا وقوع النوم على ذكر وختم الصلاة به فاعطي حكم التحية فيما تقرر من انهما اذا نويا حصلا والا
حصل ما نوى فقط وسقط طلب الاخر وباقيه كذلك فيما اذا طال الفصل وقلنا بندب قضا مثل هذا الذكر فاذا اخذ
في مضجعه ناويا به القضا وذكر النوم حصلا والا حصل ما نواه فقط هذا حاصل ما يظهر في هذه المسئلة وان لم
ار من صرح بشي منه لما تقرر ان القصد وقوع النوم على الذكر وختم الصلاة به وهما حاصلان بواحد وسئل
نفع الله به عمن قضى الفرض مع راتبته فهل يقدم الراتبة المتقدمة على فرضها ام لا فاجاب بقوله الذي رجحته في
شرح العباب وغيره انه لا يجوز له تقديمها لان الاصل في القضا انه يحكي الادا ودعوى فوت التبعية على الوقت
تحتاج لدليل وسبقني لذلك بعض مختصري الروضة وبعض محشيها وهو ابن عجيل والريمي في تفقيهه فرجحوا ما رجحته
ايضا وعبارة ابن عجيل القياس في ذلك وابن المتاخرة يقتضي انه لا بد من الترتيب في القضا كما لا بد منه في الادا لان
ترتيب احدهما على الاخرى لا يتعلق بوقت بخلاف الفرايض فان ترتيب بعضها على بعض استحق لاجل الوقت فسقط بفواته
وبخلاف صوم السبعة الايام وصوم الثلاثة فانه مختلف في ان التفريق بينهما هل كان في الادا لاجل الوقت فسقط بفواته او
كان من حيث الفعل فلم يسقط بفواته واما هذا فلم يختلف فيه احد ولا يسوغ فيه خلاف انتهى وسئل نفع الله به عن
قراة الكافرون والاخلاص هل تسن في كل نافلة فاجاب بقوله تسن في سنة المغرب والطواف والاستخارة والركعتين عند
ارادة السفر وفي سنة الاحرام وقيس بها التحية والضحى وسنة الزوال ونحوها وتسن في صبح الجمعة للمسافر رواه
الطبراني وكذا في مغرب ليلة الجمعة رواه البيهقي وتسن في عشا ليلة الجمعة قراة سورة الجمعة والمنافقين او سبح وهل
اتاك وقال بعض المتاخرين وتسن قراة سورة الاخلاص في كل من اولتي الوتر وسئل نفع الله به عما يسن للرجل
اذا زفت اليه امراة ودخل بها وخلا بها فاجاب بقوله يسن له اذا دخل بها ان ياخذ بناصيتها ويقول بارك الله لكل
منا في صاحبه ثم ما رواه ابو داوود وابن ماجه وهو اللهم اني اسئلك خيرها وخير ما جبلتها عليه واعوذ بك من
شرها وشر ما جبلتها عليه وروى الطبراني انه يصلي ركعتين وهي ايضا خلفه ويقول اللهم بارك لي في اهلي وبارك
لاهلي في وارزقني منهم اللهم اجمع بيننا ما جمعت في خير وفرق بيننا اذا فرقت في خير وتسن لمن اشترى خادما
او بهيمة ان ياخذ بناصيته ويقول اللهم اني اسئلك خيرها وخير ما جبلتها عليه واعوذ بك من شرها وشر ما جبلتها
عليه وسئل رضي الله عنه عمن احرم بسنة الظهر او الوتر مثلا من غير تعيين عدد ثم اراد ان يجمع بين الاربع منها
بتسليمة او احرم بركعتين مثلا بالتعيين ثم اراد ان يجمع بين الاربع بتسليمة او عكس هل يجوز ذلك اذا غير النية كما في يعني
النوافل المطلقة اولا وهل يفرق بين الصورة الاولى والثانية وقد راينا في فتاوي ابي العراقي فيما اذا احرم بر
ثم اراد الزيادة ما هذا لفظه الذي يفهم ويتبين ويفهم من نصوصهم نصا وتعليلا ان ذلك ان تادى به السنة الراتبة
وحسبك من قول الشيخ ابي اسحق وان كانت نافلة غير راتبة اجزته نية فعل الصلاة وما قبل الزيادة والنقصان
ذلك فيفهم منه اشتراط التعيين ومنع الابدال ونحنه في ذلك منهور اهد الفضلا ولم نعرف مراده بما نقله عن الشيخ ابي اسحق
ولعل في الكلام سقوطا يبين لنا ذلك وهل يجوز الجمع بين المتقدمة على الفرض والمتاخرة عنه في تسليمة اذا اخر المتقدمة
اولا فاجاب بقوله قد تردد الاسنوي فيما لو نوى الوتر من غير عدد هل يلغو لابهامه او يصح ويحمل على ركعة لانها
المتيقن او على ثلاث لانها افضل كنية الصلاة فانها تنعقد ركعتين مع صحة الركعة او احدى عشرة ركعة لانها الغاية

نحو الاطلاق وعليها بخلاف الصلاة فيه نظر انتهى والذي رجحه شيخنا شيخ الاسلام زكريا سقى الله عهده انه يصح ويحمل
على ما يريده من ركعة او ثلاث او خمس او سبع او تسع او احدى عشرة انتهى وظاهره انه ليس له ان يعين شفعا كاربع
ويسلم منها ويوجه بانه انما نوى الوتر وهي حقيقة انتصرف الا الى الوتر دون الشفع وانما جاز فيما اذا اوتر
باكثر من ركعة ان ينوي بكل شفع ركعتين من الوتر بل هو الاولى على المنقول المعتمد لانهما من سنة هي وتر نعم
لو لم ينو الوتر بل نوى من الوتر فظاهر ان له تعيين الشفع كالاربع ويسلم منها والفرق ان الاربع تسمى
من الوتر ولا تسمى الوتر فلزمه في نية الوتر ان يعين عددا او هو وتر حقيقة بخلافه في نيته من الوتر فيجوز
له ان يعين شفعا هذا ما يتعلق بنية الوتر من غير تعيين عدد واما ما يتعلق بسنة الظهر من غير تعيين عدد
فان قلنا فيها يجوز الوصل كالوتر نأتي فيها نظير ما سبق في الوتر وان قلنا فيها بامتناع ذلك لزمه الاقتصار
على ركعتين والمسئلة مختلف فيها فالذي افتى به النووي رحمه الله وجرى عليه في مجموعه واعتمده جمع متأخرون
انه يصح نية سنة الظهر الاربع القبلية او البعدية بتسليمة بتشهد او تشهدين وبحث ابن الرفعة والسبكي والزركشي
وابن شكيل ان ذلك لا يجوز وبه صرح الماوردي وفرق النووي رحمه الله بين هذه وبين جمع اربع من التراويح في
تسليمة بان التراويح اشبهت الفرض بطلب الجماعة فلا تغير عما ورد فيها وانهم لحقن الراتبة ورد فيه الوصل كالوتر
بل ورد فيه حديث ضعيف الوصل في سنة الظهر وفي سنة العصر ومن ثم قال الغزالي الوصل هنا افضل لكن
المعتمد هنا افضل كالوتر ولانه الاكثر عملا اذا تقرر ذلك فنية العدد لا تجب فيجوز على كل من الجواز والمنع نية سنة الظهر
القبلية او البعدية من غير تعيين ثم على الاول المعتمد يتخير بين ان يقتصر على ركعتين ويسلم وان يصلي الاربع بتسليمة
وعلى الثاني يلزمه الاقتصار على ركعتين ولا يجوز له الزيادة عليها هذا كله اذا لم يعين عددا واما اذا عين عددا
الركعتين من احد كل رواتب فلا يجوز له الزيادة على ما عينه بوجه لان ذلك انما هو في النفل المطلق والفرق بينه وبين
غيره ان الشارع لما لم يجعل له عددا فوضه الخيرة للمتعبد كان امره اخف من غيره فجاز لمن نوى منه عددا ان يزيد
عليه وان ينقص عنه بشرط تغيير النية قبل الزيادة والنقص واما غير النفل المطلق من الرواتب وغيرها فمتى نوى عددا
منها لا يجوز نقصه ولا الزيادة عليه وما نقل في الشامل عن ابي العراق وكلام اجمالي يصح تنزيله على وجه صحيح وان
كان المتبادر منه غير صحيح وذلك انه ان اراد بقوله اذا احرم بركعتين بها من الراتبة صح قوله لا ينافي به السنة الراتبة اي
بل فيه تفصيل وهو انه ان زاد عليها جاهلا وقع له جميع ما اتى به نفلا مطلقا ولم يحسب له عن الراتبة وانه زاد عالما
بعدم جواز الزيادة بطل جميع ما اتى به ولم يات بشيء عن الراتبة وان اراد انه احرم بركعتين من النافلة المطلقة صح كلامه
ايضا بحمله على ان مراده انه يجوز له زيادة ركعتين على الركعتين المنويتين ولا يقع له ذلك عن السنة الراتبة وان كان على
صورتها وقوله وما قبل اي الزيادة والنقصان ذلك الكلام غير ملتئم وقوله فيفهم منه اي من قول الشيخ اجزأته
فعل نية الصلاة وما ذكره انه يفهم من كلام الشيخ هذا اشتراط التعيين ومنع الاجمال الكلام صحيح لان الشيخ لما اكتفى
في النافلة المطلقة بنية فعل الصلاة من غير زيادة علم ان ذلك لا يكفي في الراتبة ونحوها لا بد فيهما من التعيين واخذ هذا
الحكم من هذه العبارة غير محتاج اليه فانه مذكور حق في المختصرات فاستنباطه فيما ذكر قصور اي قصور على انه غير مناسب
لما مهده قبله بقوله الذي يجيبين الخ واذا اخر الراتبة المتقدمة لما بعد الفرض لم يجز ان يجمع بينها وبين المتأخرة
في نية واحدة اتفاقا هنا كما هو ظاهر اما عند المانعين لجمع الاربع فواضح واما عند المجوزين له فالفرق بين
الصورتين ان النية ثم واحدة فامكن الجمع واما النية هنا فمختلفة اذ لا بد في هذه الصورة ان يعين في سنة

الظهر

ان الفضل

الظهر المتقدمة والمتأخرة اتفاقا واذا اشترط تعيين كل استحال الجمع اذ من البعيد الغاء قوله اصلي ثمان ركعات سنة
الظهر المتقدمة والمتأخرة لان هذا الوجه انما كانت الثمانية بجميع اجزائها واقعة عن القبلية على حدتها وعن البعدية
على حدتها وهذا مبطل لانه يلزم عليه ان القبلية بثمان والبعدية بثمان وهو تلاعب وسئل نفع الله به عما
اذا دخل شخص المسجد بقصد الطواف وعلم بسقوط التحية عنه فصلى ركعتين بنية التحية هل تنعقد ام لا لانها
صلاة لا سبب لها فاجاب ادام الله وجوده تنعقد بلا ريب ودعوى انه لا سبب لها ليست في محلها بل سببها باق
كما صرح به الاصحاب وعبارة القاضي ابي الطيب وغيره انما لم يبدأ بها لانه بالطواف لان القصد بدخول المسجد البيت وتحيته
انما هو الطواف فبدأ به بان التحية تندرج في ركعتيه بالبداءة به لا تفويتها بجلاء وعكسه كما قاله الاسنوي وغيره و
مقتضى ذلك انه لو اخر ركعتي الطواف بان خرج من المسجد بلا صلاة بعد الطواف قبل الجلوس فقد فوت التحية اي تحية المسجد
كما لو جلس عنه بعد الصلاة بلا صلاة ومقتضى ذلك انه لو دخل الكعبة لا يسن له التحية الا ان يقال التحية رؤيتها يسن له
الطواف ح
تحية دخول لها ركعتان وهو متجه وقول جمع الطواف تحية للمسجد الحرام دون البيت مردود بتصريح كثير بخلافه انتهى
واعترضه الزركشي فقال قوله الطواف تحية الرؤية عجيب وانما هو تحية البيت وان التحية عند دخول البيت فيما
ذكر ان المساجد المتصلة لها حكم الواحد وقد صلى عن الاول فلا يصلي للثاني انتهى وكذا ردّ ما قاله الا وان انه لا عجيب فيه
اذ العبارتان بمعنى واحد وما قاله ثانيا بقوله نفسه في حازمة القياس انه مخاطب بالطواف اداء لتحية البيت وهو
مع المسجد يختلف احكامهما وهما مسجدين ولهذا فضلت النافلة داخلة عليها في المسجد خارجة انتهى فكونهما مسجدين
مؤيد لما قاله الاسنوي ومانع لقياس الزركشي على بقية المساجد المتلاصقة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل
نفع الله به عن قول سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير عند ترك السجود لآية السجدة لحدث او عجز عن السجود كما جرت
به العادة عندنا هل يقوم الاتيان بها مقام السجود كما قال النووي في الاذكار من دخل المسجد بغير وضوء انه يقول سبحان الله والحمد
لله ولا اله الا الله والله اكبر فانها تعدل ركعتين كما نقله الشيخ زكريا رحمه الله في شرح الروض عن الاحياء وكذا قوله في
سجوده سجد وجهي للذي الخ وحينئذ فالباقي هل له مستند معتبر ويقال لا باس به للمناسبة فاجاب بقوله ان
ذلك لا اصل له فلا يقوم مقام السجدة بل يكره له ذلك ان قصد القراءة والتمسك بما في الاحياء اما اولا فانه لم يرد
فيه شيء وانما قال الغزالي انه يقال ان ذلك يعدل ركعتين في الفضل وقال غيره ان ذلك روي عن بعض السلف ومثل
هذا لا يحتج به بفرض صحته فكيف مع عدم صحته اما ثانيا فبتقدير ذلك لو صح عنه صلى الله عليه وسلم لم يكن للقياس فيه
مساغ لان قيام لفظ مفضول مقام فعل فاضل محض فعل فاذا صح في صورة لم يجر قياس غيرها عليها في ذلك واما
ثالثا فتلك الالفاظ التي ذكرها في التحية سبحان الله والحمد لله الخ فيها فضائل وخصوصيات لا توجد في غيرها وان
منها انها صلاة الحيوانات والجمادات ومنها انها المرادة من قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ومنها انها الكلمات
الطيبات والباقيات الصالحات ومنها انها القرض الحسن في قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه
له وله اجر كريم ومنها انها الذكر الكثير في قوله تعالى واذكروا الله ذكرا كثيرا والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وما اعتيد
من قول العامة في السجود سجد وجهي للذي الخ وحينئذ فالباقي لا اصل له فيما علم فينبغي تركه وسئل نفع الله به هل
صح او ورد انه صلى الله عليه وسلم صلى التراويح عشرين ركعة فاجاب بقوله لم يصح ذلك بل الامر بقيام رمضان والترغيب
فيه من غير ذكر عدد وصلاته صلى الله عليه وسلم بهم صلاة لم يذكر عددها ليالي ثم تأخر في رابع ليلة خشية ان تفرض عليهم
فيعجزوا عنها واما ما ورد من طرق انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر وفي رواية زيادة

في غير جماعة فهو سند بدا الضعيف استند كلام الايمة في الحديث وابن حجر مجاوزاً وصنه انه يروي الموضوعات كحديث ما
هلكت امة الا في اذار ولا تقوم الساعة الا في اذار وان حديثه هذا الذي في التراويح من جملة مناكيره وقد صرح السبكي
ان شرط العمل بالحديث الضعيف ان لا يشتد ضعفه قال الذهبي ومن يكذبه مثل شعبة فلا يلتفت الى حديثه ومما يرده
ما صح عن عايشة رضي الله عنها لم يزد صلى الله عليه وسلم في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة وعن عمر رضي الله عنه نعمة
البدعة هي اي التراويح فلو صرح في عددها بعده صلى الله عليه وسلم وبه صرح الشافعي رضي الله عنه واتباعه لكنها بدعة
حسنة نعم روى ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما انه صلى الله عليه وسلم صلى بهم ثمان ركعات ثم اوتر ثم انتظروه في
القابلة فلم يخرج اليهم وسئل رضي الله عنه عمن نسي قراءة سبح وقل يا ايها الكافرون في الوتر فهل يقرؤه اذا تذكر ذلك
في الثالثة فيها اذا اوتر بثلاث ركعات اولا فاجاب بقوله ان وصلها فالقياس انه يتدارك ذلك في الثالثة نظير ما لو
ترك سورتي الجمعة والمنافقين في المغرب فان القياس كما بينته في شرح العباب انه يتداركها في ثانيتها واما اذا فصلها فالظاهر انه
لا تدارك ويفرق بان الاولى لما صارت الثلاث فيها صلاة واحدة فلو حق بعضها ببعض فشرع فيها التدارك جبراً لذلك النقص
بخلاف الثانية فان الثالثة صارت بالفصل كالاجنبية عن الاوليين فلم يشرع تدارك فيها وسئل نفع الله به بما لفظه ما ملخص
ما للناس في صلاة التراويح فاجاب بقوله قد جمع التقي السبكي في ذلك تاليفاً نافعاً سماه اشراق المصابيح في صلاة التراويح
فانظروه ولم يتمكني من تلخيصه لكم الا ضيق الوقت وكثرة الاشتغال والله سبحانه الموفق وسئل نفع الله به بما لفظه انكر
بعضهم صلاة الضحى محتجاً بخبر البخاري عن عايشة رضي الله عنها ما رايت النبي صلى الله عليه وسلم يسبح سبحة الضحى واني
لا سبحها وبخبر مسلم اكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى قالت لا الا ان يجيء من مغيبه فالقصد الجواب على ذلك مع ما يعتمد من
عليه الاحاديث المثبتة لها فاجاب بقوله مما يثبتها حديث الشيخين عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال ما حدثنا احد انه
راى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى غير ام هانئ فانها قالت انه صلى الله عليه وسلم دخل بيتها يوم فتح مكة واغتسل
وصلى ثمان ركعات فلم ار صلاة اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وفي رواية لهما ان نزوله صلى الله عليه وسلم كان
باعلى مكة وانه لما صلى الثمان سالته ما هذه الصلاة قال صلاة الضحى وروى مسلم كان صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى
اربعاً ويزيد ما شاء وصح عن انس رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر صلى سبحة الضحى ثمان ركعات وفي
رواية عنه رايت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى ست ركعات فما تركهن بعد ذلك وفي اخرى سندها حسن عن
جبير بن مطعم رايت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى وفي اخرى عن ابن ابي شيبة عن حذيفة خرج صلى الله عليه
وسلم الى حرة بني معاوية وتبعت اثره فصلى الضحى ثمان ركعات طول فيهن ثم انصرف وفي اخرى للدارقطني عن
ابي سعيد الخدري انه صلى الله عليه وسلم صلى الضحى ببقيع الغرقد ثماني ركعات وقال انها صلاة رغب ورهب
وفي اخرى لاحمد عن عتبة ابن مالك انه صلى الله عليه وسلم صلى سبحة الضحى فقاموا وراءه فصلوا وفي اخرى للطبراني
رواه ابن عدي والبيهقي عن عبد الله بن ابي اوفى انه صلى الله عليه وسلم صلى الضحى ركعتين يوم بشر براس ابي
جهل وبالفتح وفي اخرى لاحمد والطبراني عن عائذ بن عمرو كان في النافلة فتوضا صلى الله عليه وسلم ثم صلى بنا
الضحى وفي اخرى سندها ضعيف عن ابي هريرة كان صلى الله عليه وسلم لا يترك صلاة الضحى في سفر ولا غيره وفي
اخرى رجالها ثقات عن علي كرم الله وجهه كان صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى وفي اخرى عنه رواه جمع كانت الشمس
اذا ارتفعت قيد رمح او رمحين صلى ركعتين ثم امهل حتى ارتفع الضحى صلى اربع ركعات وفي اخرى لابن منده
وابن شاهين عن قدامة وحنظلة الثقفيين رضي الله عنهما قالا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ارتفع النهار

ذهب

ذهب كل احد وانقلب الناس خرج الى المسجد فركع ركعتين او اربعاً ثم ينصرف وفي اخرى لابي داود بيا كتب على النحر ولم
يكتب عليكم وامرت بصلاة الضحى ولم تؤمروا بها اي على سبيل الوجوب اذ ورد الامر بها والترغيب فيها من رواية
بضع وعشرين صحابياً من ذلك خبر الترمذي وغيره من صلى الضحى ثنتي عشرة ركعة بنى الله له قصراً في الجنة من ذهب
وخبر ابي يعلى ركعتان من الضحى تعدلان عند الله بحجة وعمرة متقبلتين وخبر الاصبهاني وغيره يا انس صل صلاة
الضحى فانها صلاة الاوابين وخبر الاصبهاني من صلى الضحى فقرا فيها بفاتحة الكتاب وقل هو الله احد عشر مرات واية
الكرسي عشراً استوجب رضوان الله الاكبر وخبر مسلم وابن ابي شيبة وعبد بن حميد صلاة الاوابين حين ترمض
الفصال اي تبرك من شدة حر الارض في اخفافها وذلك اذا مضى ربع النهار ومن ثم كان افضل اوقاتها عند
بعض اصحابنا وخبر الديلمي المنافق لا يصلي الضحى ولا يقرا قل يا ايها الكافرون وخبر مسلم وغيره على كل سلامى اي
مفصل من ابن ادم في كل يوم صدقة ويجزئ عن ذلك كله ركعتان الضحى وخبر احمد ورجاله ثقات بعث صلى الله
عليه وسلم سرية فغنموا واسرعوا الرجعة فتحدث الناس بقرب مغزاهم وكثرة غنيمتهم وقرب رجعتهم فقال صلى
الله عليه وسلم الا ادلكم على اقرب منهم مغزاً واكثر غنيمة واوشك رجعة من توضا ثم غدا الى المسجد لسبحة الضحى
فهو اقرب منهم مغزاً واكثر غنيمة واوشك رجعة وخبر الطبراني وسنده حسن من صلى الضحى وصام ثلاثة ايام
من الشهر ولم يترك الوتر في سفر ولا حضر كتب له اجر شهيد وخبر الطبراني والبيهقي من صلى الضحى في مسجد جماعة ثم
ثبت فيه حتى يصلي الضحى كان له كاجر حاج ومعتمر تاماً له حجة وعمرة وفي رواية لابي منيع والبيهقي حرم الله على النار
ان تلحقه او تطعمه وخبر البيهقي امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي ركعتي الضحى بسورتيهما الشمس وضحاها
والضحى وخبر احمد ورجاله رجال الصحيح قال الله تعالى يا ابن ادم لا تعجزني من اربع ركعات من اول النهار اكفك اخره و
خبر ابي داود وغيره من قعد في مصلاه حين ينصرف من صلاة الصبح حتى يسبح ركعتي الضحى لا يقول الا خيراً غفر له خطاياه
وان كانت اكثر من زبد البحر وخبر جماعة في مسانيدهم يا ابا ذر اصليت الضحى قال لا قال قم فصل الضحى فصلى ثم جاء
وخبر ابي نعيم صل صلاة الضحى فانها صلاة الابرار وخبر الطبراني بسند جيد من صلى صلاة الغداة في جماعة ثم
جلس يذكر الله حتى تطلع الشمس ثم قام فصلى ركعتين انقلب باجر حجة وعمرة وخبر مسلم عن ابي الدرداء اوصاني حبيبي بثلاث
لا ادعهن ما عشت وصاني بصيام ثلاثة ايام من كل شهر وصلاة الضحى وان لا انام حتى اوتر وخبر الشيخين عن ابي هريرة بمثل
ذلك وخبر الطبراني بسند حسن من صلى الضحى ركعتين لم يكتب من الغافلين ومن صلى اربعاً كتب من العابدين ومن صلى
ستاً كفي ذلك اليوم ومن صلى ثمانياً كتب من القانتين ومن صلى ثنتي عشرة ركعة بنى الله له بيتاً في الجنة وخبر الحاكم وصححه
لا يحافظ على صلاة الضحى الا اواب قال وهي صلاة الاوابين وخبر ابي يعلى والطبراني بسند جيد من صلى الغداة فقعد
في مقعده فلم يلغ بشيء من امر الدنيا ويذكر الله حتى يصلي الضحى اربع ركعات خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه لا ذنب
له واخرج سعيد ابن منصور عن الحسن انه سئل هل كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلون الضحى قال نعم
كان منهم من يصلي ركعتين ومنهم من يصلي اربعاً ومنهم من يمد الى نصف النهار واذا تقرر ذلك فالجواب عن خبر عايشة
المذكور في السؤال ان ذلك نفي منها فيتقدم عليه الروايات المثبتة لها على ان قولها الا ان يجيء من مغيبه فيه اثبات
منها لها لا يقال لو فعلها لم يخف على عايشة لانه لم يكن ملازماً لها بل كانت في جميع اوقاته بل قد يكون مسافراً او في المسجد
او عند غيرها من نسائه واصحابه فلم يصادف وقت الضحى عندها الا نادراً او ما رات انه صلاها في تلك الاوقات النادرة
فقالت ما رايته ولا ينافيه انه يطلعها باخباره او اخبار غيره انه صلاها ولذلك ورد عنها انه صلاها وقد يتبع به

هذا المقام خبر الترمذي وحسنه عن ابي سعيد الخدري قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى حتى نقول لا يدعها ويدعها حتى نقول لا يصليها فمن نفى لم يطلع الا على تلك الاوقات التي كان يتركها فيها واما ما في صحيح مسلم عن مجاهد قال دخلت المسجد انا وعروة ابن الزبير فاذا عبد الله بن عمر جالس والناس يصلون الضحى في المسجد فسالناه عن صلاتهم فقال بدعة فاجاب عنه النووي رحمه الله كعياض بان مراده ان اظهارها في المسجد والاجتماع لها هو البدعة لا ان صلاتها بدعة ولما ذكر الامام المجتهد محمد ابن جرير ما جاء فيها من الاحاديث والاثار قال ما حاصله وكل ذلك عندنا صحيح غير متدافع وذلك ان من روى انه راه صلى الله عليه وسلم صلى الضحى اربعا يجوز ان يكون راه في حال فعله ذلك فقط وراه غيره في حال اخرى صلاها ركعتين وغيره في حالة اخرى صلاها ستا وهكذا وسمعه ولعله يحث على عدد واخر على عدد اخر فاخبر كل منهم عما راى وعما سمع وكذلك من حكى عنه انه لم يصليها قط انما هو خبر منه عما عنده من العلم بذلك فلا يدفع قول من علمه يصليها برويته ذلك لان قول القائل لم يصليها ليس خبرا منه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لم اصلها قط ولا اصليها وانما هو خبر منه عن نفسه بما عنده من العلم في ذلك والدليل على صحة ما قلناه خبر من صلى الضحى ركعتين لم يكتب من الغافلين ومن صلى اربعا الحديث السابق وفي رواية مرسلة صلى النبي صلى الله عليه وسلم الضحى يوما ركعتين ثم يوما اربعا ثم يوما ستا ثم يوما ثمانيا ثم ترك يوما فقد ابان ما ذكرناه من هذين الخبرين عن صحة ما قلناه من احتمال خبر كل مخبر ان يكون اخباره على قدر ما شاهده او سمعه انتهى وسئل نفع الله به قال الجلال السيوطي في الاشباه والنظاير ان الايتار بثلاث ركعات افضل من الايتار بخمس او سبع او كما قال فما سبب قلة الفضيلة بزيادة الاعمال وفي الحديث فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر بثلاث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل فهل يدل الحديث على ان الزيادة افضل او على ان الكل سوا فاجاب بقوله ما ذكر من تفضيل الثلاث على الخمس مثلا ليس بصحيح على اطلاقه وكان قايله نظر الى قول ابي حنيفة رضي الله عنه لا يصح ما زاد على الثلاث لكن يلزم تفضيل الثلاث على الاحد عشر وليس كذلك باتفاق من يعتد به هذا وقد صح قوله صلى الله عليه وسلم لا توتروا بثلاث واوتروا بخمس او سبع ولا تشبهوا الوتر بصلاة المغرب وبهذا يعلم ضعف ما ذهب اليه ابو حنيفة من تعين الثلاث وكونها موصولة لمخالفته لهذه السنة الصحيحة ولما صح عنه صلى الله عليه وسلم من الايتار بخمس وسبع وبتسع موصولة ومفصولة وبثلاث ولحد السبكي وتبعه الاسنوي والاذرعي والزركشي وسبقه ابن خيران من النهي عن الثلاث انه يكره الايتار بثلاث موصولة ولم ينظروا الى ما ذكر عن ابي حنيفة والفصل في كل عدد افضل من الوصل قال السبكي وحينئذ فالثلاث الموصولة ادنى مراتب اعداد الوتر في الفضيلة والاحد عشرة المفصولة اعلاها وكل عدد مفصول افضل منه وما دونه موصولا ولو تعارضت زيادة العدد والفصل كخمس موصولة مع ثلاث مفصولة فالذي ينبغي النظر الى زيادة الركعات دون الفصل فترجيح الخمس الموصولة وعلى هذا القياس انتهى وتبعه على ذلك الزركشي وغيره ونقله عن الروياني والقاضي ابي الطيب وعن نصه في القديم وصححه في المجموع عن الامام وموافقيه وجزم في التحقيق والخلاف في التفصيل بين الفصل والوصل انما هو في الوصل بثلاث اما فيما زاد عليها فالفصل افضل قطعا انتهى واقول الاوجه ان الخمس الموصولة افضل من حيث زيادة العمل والثلاث المفصولة افضل من حيث الفصل الاكثر من احواله صلى الله عليه وسلم ومع التقابل لا اشكال ان الزيادة اولى لكثرة ثوابها ومجرد التفاوت في موافقة الاكثر لا يقتضي ان يعدله زيادة الركعتين بخلاف ما هو موافق للاتباع كصلاة الضحى فانه افضل من الاكثر الذي لا يوافقه كصلاتها اثنى عشر لان في زيادة الاتباع ما يربو على زيادة العمل كما صرحوا به ومن ثم قال ابن عبد السلام قد يكون قليل العمل البدني وخفيفه افضل من كثيره وثقيله لتفضيل القصر على

وصا

وصلاة الضحى على ساير الصلوات عند من راها الوسطى ولو كان الثواب على قدر التعب لما كان الامر كذلك ولما فضلت ركعة الوتر على ركعتي الفجر انتهى وقال القفال وغيره لا يصح الايتار بالثلاث الموصولة من تعمد العالم وبه يعلم انه لا يمكن ترجيح عليه لان ابا حنيفة رضي الله عنه يعين الثلاث الموصولة ويبطل ما عداها من الاقل والاكثر المفصول والموصول والقفال وغيره يبطلون ما عينه ومما قررته علم ان ما دل عليه الحديث المذكور في السوال من تساوي الكل في الفضل غير مراد وانما المراد التساوي في الجواز وعليه يحمل الحديث هل هو مدلوله كما لا يخفى فتامله

كتاب صلاة الجماعة

وسئل رضي الله عنه عن الصف الاول هل هو الذي يلي الامام سوا كان به خلل من نحو سارية وسوا كان متصلا بالصفوف الى الصف الاول اذا كان بالاوصاف المذكورة ام لا فان بعض مشايخ اليمن يقول المراد بالصف الاول هو السالم من الخلل وان يكون متصلا ولو كان الصف الاخير والاتفاق فاجاب بان المنقول المعتمد ان الصف الاول هو الذي يلي الامام وان تخلله منبر او مقصورة او اعمدة وغيرها سوا جا صاحبه متقدما ام متاخرا وقيل الاول ما لم يتخلله شي وانه قيل هو من جاء اولا وان صلى في صف متاخر قال في شرح مسلم وهذان غلط صحيح صريح وبه يعلم ان ما في السوال عن بعض اليمنيين غلط فلا ينبغي لاحد ان يغتر به والله اعلم وسئل رضي الله عنه انه قد كثر في هذه الازمنة خروج النسا الى الاسواق والمساجد لسماع الوعظ وللطواف ونحوه في مسجد مكة على هيئات غريبة تجلب الى الافتتان بهن قطعا وذلك انهن يتزين في خروجهن لشي من ذلك باقصى ما يمكنهن من انواع الزينة والحلي والحلل كالخلاخيل والاسورة والذهب التي يرى في ايديهن ومزيد البخور والطيب ومع ذلك يكشفن كثيرا من بدنهن كوجههن وايديهن وغير ذلك ويتبخترن في مشيتهن بما لا يخفى على من ينظر اليهن قصدا او عن قصد فهل يجب على الامام منعهن وكذا على غيره من ذوي الولايات والقدرة حتى من مسجد مكة وان لم يمكنهن الاتيان بالطواف خارجه بخلاف الصلاة او يفرق بينهما بذلك وما الذي يتخلص في ذلك من مذاهب العلما الموافقين والمخالفين وصحي الجواب عن ذلك فان المفسدة بهن قد عمت وطرق الخير على المتعبدين والمتدينين قد انسدت اثابكم الله على ذلك جزيل المنة ورقاكم الى علي غرف الجنة امين فاجاب بان الكلام على ذلك يستدعي بسطا وطولا لا يليق الا بالتصنيف مستقل في المسالة وحاصل مذهبنا ان امام الحرمين نقل الاجماع على جواز خروج المراة سافرة الوجه وعلى الرجال غض البصر واعترض بنقل القاضي عياض اجماع العلما على منعها من ذلك واجاب المحققون عن ذلك بانه لا تعارض بين الاجماعين لان الاول في جواز ذلك لها بالنسبة لها مع قطع النظر الى الغير والثاني بالنسبة الى انه يجوز للامام ونحوه او يجب عليه منع النسا من ذلك خشية افتتان الناس بهن وبذلك تعلم انه يجب على من ذكر منع النسا من الخروج مطلقا اذا فعلن شيا مما ذكر في السوال مما يجر الى الافتتان بهن انجرارا قويا على ان ما ذكره الامام يتعين حمله على ما اذا لم يقصد كشفه ليرى وتعلم ان احدا يراه اما اذا كشفته ليرى فيحرم عليها ذلك لانها قصدت التسبب الى وقوع بالمعصية وكذا لو علمت ان احدا يراه ممن لا يحل له فيجب عليها ستره والا كانت معينة له على المعصية بدوام كشفه الذي هي قادرة عليه من غير كلفة وقد صرح جمع بانه يحرم على المسلمة ان يكشف للذمية ما لا يحل نظره منها هذا مع انها امراة مثلها فكيف بالاجنبي وجمع فرق بينهما بانه باطل وبانه يجب عليهن الستر عن المراهق مع جواز نظره فكيف بالبالغ الذي يحرم نظره فتتح من ذلك ومن غيره المعلوم لمن تدبر كلامهم ان الصواب حمل كلام الامام على ما قدمته فان قلت كيف يجب منعهن اذا فعلن ما يخشى منه الفتنة حتى من مسجد مكة اذا قصدت الطواف الذي لا ينافي الخروج فيه وقد يكون فرضا عليهن قلت ان درء المفاسد مقدم على جلب المصالح وانهن يتمكن من المجي اليه في ثياب رثة بحيث لا يخشى منهن افتتان ولان المراة اذا وجب عليها الطواف فاما ان تكون

في ثياب رثه وكذا امن فعل غيره من العبادات في
عجوز او شابة فان كانت عجوزا امكنت من الاتيان لفعله اذا كانت في ثياب رثه فان كانت عزبة فلا ضرورة عليها
المساجد لانه لا خشية فتخرج وان كانت شابة فاما ان تكون عزبة او متزوجة فان كانت مزوجة وامرها الزوج به وخشيت الفتنة
في تاخيره الى وقت خلوة المطاف وقت القيلولة فتفعله وان كانت مزوجة وامرها الزوج به او اذن فهو والسعي واما
بخروجه ولو في ثياب رثة لم يجب عليها الخروج وحدها بل تقول له اما ان تخرج معي الى ان اؤديه هو والسعي واما
ان لا يامر بترك اسوي الطواف وغيره وقد ذكر والخروجها للجماعة وغيرها شروطا في خروجها للاسواق
وغيرها بالاولى فلا باس بذكر ذلك ونقله مبسوط العلم منه ما اشار اليه السائل ثم ذكر شيئا من كلام الائمة من
غير مذهبنا ليعلم من فقهنا او عدمها فنقول قال النووي رحمه الله ورضي عنه في شرح مسلم في باب خروج
النساء الى المساجد اذا لم يترتب عليهن فتنة وانها لا تخرج متطيبة وانظر الى قوله اذا لم يترتب عليه فتنة ما احسنه
فيما قدمته من وجوب المنع حيث ترتب الفتنة على خروجهن فان قوله صلى الله عليه وسلم لا تمنعوا اماء الله مساجد
الله هذا وشبهه من احاديث الباب ظاهر في انها لا تمنع من المسجد لكن بشروط ذكرها العلماء ماخوذة من الاحاديث و
هي ان لا تكون متطيبة ولا متزينة ذات خلاخل يسمع صوتها ولا ثياب فاخرة ولا مختلطة بالرجال ولا شابة
ونحوها ممن يفتتن بها وان لا يكون بالطريق ما يخاف منه مفسدة ونحوها وهذا النهي عن منعهن من الخروج محمول
على كراهة التنزيه اذا كانت المراة ذات زوج او سيد ووجدت الشروط انتهى فافهم قوله لكن بشروط الخ ان هذه
شروط لعدم المنع وانه حينئذ فقد واحد منها منعت لكن كلامه يقتضي جواز المنع او وجوبه والاولى ان يقال انه
ساكت عن التعرض لاحد القسمين وقد صرح غيره بالوجوب كما سياتي عن الغزالي وغيره ويدل عليه قوله السابق اذا
لم يترتب عليه فتنة فانه شرط للخروج اي لجوازه كما هو ظاهر وحيث وجب المنع وليكن على ذكر منك جعله من الشروط ان
لا يكون في الطريق ما يخاف به مفسدة وان لا مختلطة بالرجال ويؤيد المنع ايضا قول عائشة رضي الله عنها لو ادرك
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما احدث بعده لمنعهن من المساجد كما منعت نساء بني اسرائيل لكن كلامها يحتمل ايضا لوجوب
المنع والجواز ولعلها الى الوجوب اقرب عليها لللازمة المذكورة استنبطته من القواعد المدنية للمقتضية لحسم
مواد الفساد ويؤيد ما استنبطه قول مالك رضي الله عنه يحدث للناس فتاوى بقدر ما احدثوا من الفجور ولا
نسب لمالك لانه اول من قاله والا فغيره من الائمة بعده يقولون به لكن كما يخفى من مذاهبهم ومن تخيل ان هذا من التمسك
بالمصالح المرسلة التي يقول بها مالك وهي مباينة للشريعة فقد وهم وانما مراده ما ارادته عائشة من ان من
احدث امرا يقتضي اصول الشريعة فيه غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الامر تجدد له حكم ما احدثه لا تجدد
ما كان قبل احداثه قال بعض المحققين وقولها ذلك بمنزلة الخبر لانه قول الصحابي المختلف في كونه حجة لانها اطلعت
منه صلى الله عليه وسلم على انه اذا اطلع على ما احدث النساء لمنعهن ويؤيد ذلك حديث ابن ماجه عنها بينما رسول
الله صلى الله عليه وسلم جالس في المسجد اذ دخلت امراة من مزينة ترفل في زينة لها في المسجد فقال صلى الله عليه وسلم
يا ايها الناس انهوا نساءكم عن لبس الزينة والتبختر في المسجد فان بني اسرائيل لم يلعنوا حتى لبس نساؤهم الزينة وتبخترن
في المساجد قال بعض المتاخرين وفيه دليل التحريم هذا الفعل لترتيب اللعن عليه واذا كانت المراة لا تخرج الا كذلك
منعت انتهى واعتذر في الاحياء عن قول بعض ولد عبد الله بن عمر لما ذكر حديث لا تمنعوا اماء الله بلى والله لنمنعهن فضرب
صدره وغضب قال الغزالي وانما استجرا على المخالفة لعلمه بتغير الزمان وانما غضب عليه لاطلاق اللفظ بالمخالفة
ظاهرا من غير عذر انتهى فتامله تجده صريحا في اعتماد ما مر عن عائشة واتيانا في ذلك كله قول شيخ الاسلام في

فتح

فتح الباري وتمسك بعضهم في منع النساء مطلقا بقول عائشة رضي الله عنها في منع النساء مطلقا وفيه نظر اذ لا يترتب عليه تغيير الحكم
لانها علقته على شرط لم يوجد بناء على ظن ظنته فقالت لو راى لمنع فيقال عليه لم ير ولم يمنع فاستمر الحكم حتى ان عائشة لم تصرح بالمنع
وان كان كلامها يشعر بانها كانت ترى المنع وايضا فقد علم سبحانه وتعالى ما سيحدثن فما اوحى الى نبيه صلى الله عليه وسلم
بمنعهن ولو كان ما احدثن يستلزم منعهن من المساجد لكان منعهن من غيرها اولى وايضا فالاحداث انما وقع من بعض
النساء لا من جميعهن فان تعين المنع فليكن لمن احدثت والاولى ان ينظر الى ما يخشى منه الفتنة فليجتنب لاشارته
صلى الله عليه وسلم الى ذلك بمنع الطيب والزينة وكذا التقييد بالليل كما سبق انتهى فتامله تجده انما قصد بذلك كله
ردا على من فهم من كلام عائشة منع النساء مطلقا وحينئذ فما ذكره من الرد عليه ظاهر لانه وان دل كلامها على ذلك
فصريح الاحاديث الصحيحة يخالفه فلذلك تعين الرد على من فهم من كلامها منع النساء من المساجد مطلقا اذ لا معنى لمنع
عجوز هرمة في ثياب بذلة ومعنى قوله علقته على شرط لم يوجد الخ اي ان فهمنا انها القايل بالمنع مطلقا ذلك من
قولها فالشرط لم يوجد ان النساء كلهن لم يحدثن بدليل قوله فالاحداث انما وقع من بعض النساء ولم يرد رد ما فهمه كلامها
من منع من احدث لانه صرح باعتماده في اخر كلامه كما علمت ومعنى قوله كلامها يشعر بالمنع اي مطلقا من حيث عود الضمير على
لفظ النساء الذي هو محلى باللام المفيدة للعموم ولكن ليس مرادها ومعنى قوله لكان منعهن من غيرها اولى اي عند
ابها القايل بالمنع مطلقا من المساجد دون غيرها اي وهذا الحكم لان غير المساجد من الاسواق ونحوها اولى بالمنع مطلقا
لما هو جلي فكيف لا يقول بالمنع فيه مطلقا وتقول به لك في المسجد وانما بينت مراده رحمه الله لان بعضهم فهم من كلامه
غير المراد فاعترض عليه بما لا يجدي ومما يؤيد ما قدمته من وجوب المنع بشرطه السابق واعتماد كلام عائشة رضي الله
عنها قول الغزالي في الاحياء في الباب الثالث من المنكرات المالوفة ويجب ان يضرب بين الرجال والنساء حائل يمنع من النظر
فان ذلك ايضا مظنة الفساد ويجب منع النساء من حضور المساجد للصلاة ومجالس العلم والذكر اذا خيفت الفتنة بهن فقد منعتهن
عائشة رضي الله عنها فقيل لها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منعهن فقالت لو علم ما احدثن بعده لمنعهن انتهى ويوافقه قول ابن خزيمة من اكابر
اصحابنا صلاة المراة في بيتها افضل من صلاتها في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وان كانت تعدل الف صلاة انما اراد به صلاة
الرجال دون النساء اذ لو كانت افضل فالذي يخرجها من بيتها اما الرياء والسمعة وهو حرام واما الغرض اخروي اغراض
النفس من تفرج وغيره فهو يخرج العمل عن الاخلاص ولا يجوز لاحد ان يفتي او ياذن في ترك الاخلاص انتهى وفي بعض ما ذكره
نظر لا يخفى على من له دراية بالمذهب وفي منسك ابن جماعة الكبير ومن اقبح المنكرات ما يفعله جهلة العوام في الطواف
من مزاحمة الرجال بازواجهم سافرات عن وجوههن وربما كان ذلك في الليل وبايديهم الشموع متقدة ومن المنكرات ايضا ما
يفعله نساء مكة وغيرهن عند ارادة الطواف وعند دخول المسجد من التزين واستعمال ما يقوى ريحه من الطيب بحيث
يشم على بعد فتشوش بذلك على الناس ويجتلبن بسببه استدعاء النظر اليهن وغير ذلك من المفاسد نسال الله ان
يلهم ولي الامر ازالة المنكرات انتهى فتامله تجده صريحا في وجوب المنع حتى من الطواف عند ارتكابهن دواعي
الفتنة فيتاكد به ما قدمته حديث كل عين زانية والمراة اذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي كذا وكذا يعني زانية رواه
الترمذي وصححه وروى ابن حبان حديث انما امراة استعطرت فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية وكل عين
زانية قال بعض المتاخرين ومن البدع ما يقع في شهر رمضان وهو نوم النساء في الجامع ودخولهن مع الرجال الى المرافق
وذلك حرام لا يرضى به لنساء المسلمين الا قليل النخوة فكيف يجوز ان يرضى به احد لامراته وكيف لا يجب منعها وكيف يقال
بوجوب المنع ويجوز لها الخروج هذا لا يكون في الشرع قال ومن المحرمات مزاحمتهن الرجال في المسجد والطريق عند خوف

الفتنة قال صلى الله عليه وسلم لان يزحم رجلا خنزير متلطخ بطين خير له من ان يزحم منكبه امراة لا تحل له رواه الطبراني ثم
نقل عن الطرطوشي شيخ من المالكية وابي شامة منا انهما انكرا ذلك وبالغا فيه وان من تسبب فيه فسق ثم قال
فان قلت انا تقول بمنع خروج النسا الى المساجد وللمواعيد وزيارة القبور غير قبر النبي صلى الله عليه وسلم قلت كيف لا اقول
به وقد صار متفقا عليه لعدم شرط جواز الخروج في زمنه صلى الله عليه وسلم وهو التقى والعفاف واخر من متقدمين ذلك
الشيخان الامامان الزاهدان الورعان الشيخ تقي الدين الحصني وشيخنا علاء الدين محمد ابن محمد البخاري تغمدهما الله
برحمته وفيما ذكراه كفاية لمن ترك هواه وقد ظن بعض الناس ان القول بالتحريم وادعا الاتفاق على المنع يخالف المذهب
وليس كذلك وعلى ما ذكر كلاما يجي عامي كتب المذهب وغيره يوضح مرادهما ويبين انه لا خلاف فيما قالاه وان من يخالفهما
فلعدم اطلاعه على ما علماه ولا يلزم من عدم الاطلاع للبعض العدم للكل مما ذكراه ان المعنى به في هذا الزمان منع
خروجهن ولا يتوقف في ذلك الا مبني تابع لهواه لان الاحكام تتغير بتغير اهل الزمان وهذا صحيح على مذهب العلماء
من السلف والخلف فمن ذلك ما قاله في شرح مسلم نقلا عن القاضي عياض قال اختلف السلف في خروجهن للعيد من اي
جماعة ان ذلك حق عليهن منهم ابو بكر وعمر وابنه وغيرهم رضي الله عنهم ومنهم من منعهن من ذلك منهم عروة والقاسم
ويحيى الانصاري ومالك وابو يوسف وابو حنيفة اجازه مرة ومنعه مرة وفي شرح العمدة لابن الملقن ومنع بعضهم
في الشابة دون غيرها وهو مذهب مالك وابي يوسف قال الطحاوي كان الامر بخروجهن في ابتدا الاسلام ليكثر
المسلمين في اعين العدو انتهى وفي شرح ابن دقيق العيد وقد كان ذلك الوقت اهل الاسلام في حين القلة فاحتيج الى المبالغة
باخراج العواتق وذوات الخدور وفي مصنف ابن العطار وينبغي للمراة ان لا تخرج من بيتها بل تلزم قعره فانها كلها عورة
والعورة يجب سترها واما الخروج الى المساجد في الغلس عند من الضرر والفتنة فقد كان مادونا فيه زمن النبي صلى الله عليه
وسلم وزمان بعض اصحابه ثم منع منه لما احدث النسا من الافتتان بهن والتبرج والتطيب وفتنتهن بالرجال ثم ذكر حديث
عايشة في ذلك ثم قال وينبغي للمراة اذا خرجت من بيتها ان لا تتزين ولا تتطيب ولا تمشي وسط الطريق وان لا يكون
خروجها للجماعة شرعية الا باذن زوجها وينبغي للرجل ان لا يعين زوجته ولا امراة ممن يحكم عليها بشي من اسباب
الاعانة على الخروج من بيتها وقد ثبت في الصحيح الاذن لهن يوم العيد والخروج الى المصلى متلفعات بمروطهن حتى الحيض
ليشهدن الخير ودعوة المسلمين ويعتزلن المصلى وقد منع هذا في غير هذه الازمان فخصوص زمن المفاسد المحرمة قال
حجة الاسلام في الاحيا وقد كان اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم للنسا في حضور المساجد والصواب الان المنع الا العجايز
بل استصوب ذلك في زمن الصحابة رضي الله عنهم حتى قالت عايشة رضي الله عنها وذكر ما مر عنها وقال فيه ايضا في
كتاب الامر بالمعروف ويجب منع النسا حضور المساجد للصلاة ومجالس الذكر اذا خيفت الفتنة بهن فهذه اقاويل
العلما في اختلاف الحكم فيها بتغير الزمان واهل الاقاويل المذكورة هم جمهور العلما من المجتهدين والايمة المتقين
والفقها الصالحين الذين هم من المهتدين فيجب الاخذ باقاويلهم لانهم علما الامة واختيارهم لنا خير من اختيارنا لانفسنا
ومن خالفهم فهو متبع لهواه فان قيل فالجواب عن اطلاق اهل المذهب غير من مر فالجواب ان محله حيث لم يريدوا التحريم
التحريم ما اذا لم يترتب على خروجهن خشية فتنة واما اذا ترتب ذلك فهو حرام بلا شك كما مر نقله عمن ذكر والمراد بالفتنة
الزنا ومقدماته من النظر والخلوة واللمس وغير ذلك ولذلك اطلق الحكم في هذه المسالة بدون ذكر محرم يقترن بالخروج
واما عند اقتران محرم به او لزومه له فالصواب القطع بالتحريم ولا يتوقف في ذلك فقيه ويتضح الامر بذكر تلك المحرمات
المقترنة بالخروج فمنها انه خروجها متبرجة اي مظهرة لزينتها منهي عنه بالنص قال تعالى ولا تبرجن تبرج الجاهلية

الاولى

الاولى وروى ابن حبان والحاكم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يكون في امتي رجال يركبون على سرج كاشباه الرجال
ينزلون على ابواب المساجد نساوهم كاسيات عاريات على رؤسهن كاسنمة البخت العجاف العنوهن فانهن ملعونات
وفي حديث اخر مايلات مميلات وفيه انهن لا يدخلون الجنة ولا يجدون ريحها وان ريحها يوجد من مسيرة كذا
ولا يخفى ان مجموع هذه الصفات لا تحصل للمراة وهي في بيتها بل يكون ذلك في خروجها من بيتها عند حصول هذه
الفتنة فيها وخوف الافتتان بها ولذلك شرط العلما الخروجها ان لا يكون بزينة ولا ان تخاخل يسمع صوتها فكيف
يجوز لاحد ان يرخص في سبب اللعن وحرمان الجنة بالقران والسنة وللمذهب القايل بان كل حالة يخاف منها الافتتان
حرام يدل على ان التبرج حرام ومنها التحريم نظر الاجانب اليها ونظرها اليهم كما صححه النووي ومنها مزاحمة الرجال
في المسجد او الطريق عند خوف الفتنة فان ذلك حرام وروى ابو داود من حديث ابي اسيد الانصاري انه سمع رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول وهو خارج من المسجد فاختلط الرجال مع النسا في الطريق فقال النبي صلى الله عليه وسلم للنسا استاخرن
فانه ليس لكن ان تحققن الطريق عليكن بحافات الطريق قال فكانت المراة تلصق بالطريق الجدار حتى ان ثوبها ليعلق بالجدار
من لصوقها به فهذه الاحاديث دالة على منع المزاحمة بين الرجل الاجنبي والمراة انتهى كلام بعض المتاخرين ملخصا وما
احسنه وما احقه بالصواب وفي الانوار في اخر كتاب الجامع المنكرات المالوفة انواع الاول منكرات المساجد
قال فلو كان الواعظ شابا متزينا كثير الاشعار والحركات والاشارات وقد حضر مجلسه النسا وجب المنع فان فساده
اكثر من صلاحه بل ينبغي ان لا يسلم الوعظ الا لمن ظاهره الورع وهيئته السكينة والوقار وزيه زي الصالحين
والا فلا يزداد الناس منه الا تماديا في الضلال فيجب ان يضرب بين الرجال والنسا حايل يمنع من النظر فانه مظنة الفساد ويجب
منع النسا من حضور المساجد للصلاة ومجالس الذكر اذا خيف الفتنة انتهى فتامله تجده صريحا ايضا فيما قدمته وفي
المهذب في باب صلاة الجماعة لانها اي المراة لا تختلط بالرجال وذلك لا يجوز فتامله تجده صريحا في حرمة الاختلاط وهو
كذلك لانه مظنة الفتنة وتبينه بتأييد ما مر عن بعض المتاخرين والذي نقله عن الحصني كما مر لخصه من كلامه في شرح ابي
شجاع وغيره وقد اطال الكلام في ذلك بما حاصله انه ينبغي القطع في زماننا بتحريم خروج الشابات وذوات الهيئات
لكثرة الفساد والمعنى المجوز للخروج في خير القرون قد زال وايضا فكن لا يبدين زينتهن ويغضضن ابصارهن وكذا
الرجال ومفاسد خروجهن الان محققة وذكر ما مر عن عايشة ونقله عن غيرها ايضا ممن مر ذكرهم ثم قال ولا يتوقف
في منعهن الا جاهل قليل البضاعة في معرفة اسرار الشريعة قد تمسك بظاهر دليل حملا على ظاهره دون فهم معناه مع
اهماله فهم عايشة ومن نحا نحوها ومع اهمال الايات الدالة على تحريم اظهار الزينة وعلى وجوب غض البصر فالصواب الجزم
بالتحريم والفتوى به انتهى فهذا حاصل مذهبنا واحذر من انكار شي مما مر قبل التثبت فيه ولا تعترض بمجرد فهمك بلسانك فـ
تيقن عاقبته لمن فان العلم امانة والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق والاعانة وسئل رضي الله عنه عما صورته ما حد
جار المسجد في قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فاجاب بقوله قال بعض اصحاب القفال جواره اربعون
دارا من كل جانب كما في الوصية وقال غيره اخذا من الاحاديث هو من سمع النداء اي اذا كان المنادي في ارض المسجد اذ الظاهر
انه يشترط هنا التسمية من سمع النداء جار ما ذكروه في الجمعة من ان المعتبر نداء حيث يؤذن كعادته وهو على الارض في طرف المسجد
الذي يليهم والاصوات هادية والرياح راكدة وان يكون المصغي للنداء معتدل السمع وسئل نفع الله به عن قول الماوردي
لو اقيمت الصلاة حرم على الامام الانتظار هل هو مشكل بكراهة الانتظار في الصلاة ام لا فاجاب بقوله ليس بمشكل لانه
بالانتظار في الصلاة يحصل للماموين في مقابلة تفرغهم له عبادة بخلاف الانتظار قبل الصلاة فان فيه ضررا عليهم من

غير ان يحصل لهم في مقابلة شيء فاجاب بقوله يزاد عليه للمزحوم فيسن انتظاره في القراءة والموافق البطيء فينبغي ان
يسن انتظاره في السجدة الثانية ويتجه ايضا ان يلحق بالمزحوم الموافق اذا اسرع الامام في الركن الرابع ثم جرى هو جهلا
على ترتيب صلاة نفسه فيسن انتظاره في القيام ايضا وسئل رضي الله عنه عما لفظه اذا كان للمسجد مطروقا
كالجامع عندنا بالنجم وله امام راتب متولي وظيفة الامام على حسب ما ذكره الواقف فهل لغيره ان يقيم الجماعة
فيه قبل ان يصلي الامام المذكور وعبارة سيدنا الشيخ ابو اسحاق نفع الله به في المهذب وان حضروا والامام لم
يحضروا فان كان للمسجد امام راتب قريب فالمستحب ان ينفذ اليه ليحضر لان في تفويت الجماعة عليه افتياتا وافسادا
للقلوب وان خشي فوات اول الوقت لم ينتظر لان النبي صلى الله عليه وسلم ذهب ليصلح بين بني عمرو بن عوف فقدم الناس
ابا بكر رضي الله عنه وحضر النبي صلى الله عليه وسلم وهم في الصلاة ولم ينكر قال النووي في شرحه للمهذب حديث
قصة بني عمرو بن عوف رواه البخاري ومسلم من رواية سهل بن سعد الساعدي قال الشافعي رضي الله عنه والاصحاب
اذا حضرت الجماعة ولم يحضر امام فان لم يكن للمسجد امام راتب قدموا واحدا وصلى بهم وان كان له امام راتب فان كان
قريبا بعثوا اليه من يستعلم خبره ليحضر او ليأذن لمن يصلي بهم وان كان بعيدا ولم يوجد في موضعه فان عرفوا من
حسن خلقه انه لا يتأذى بتقدم غيره ولا يحصل بسببه فتنة استحب ان يتقدم احدهم ويصلي بهم للحديث المذكور
ويحفظا اول الوقت والاولى ان يتقدم اولاهم بالامامة واحبهم الى الامام وان خافوا اذاه او فتنة انتظروه وان طال
الانتظار وخافوا فوات الوقت كله صلوا جماعة هكذا ذكر هذه الجملة الشافعي والاصحاب انتهى كلام شرح المهذب بحروفه
وقال سيدنا الشيخ ابو اسحاق الشيرازي نفع الله به في المهذب وان حضروا وقد فرغ الامام من الصلاة فان كان للمسجد امام
راتب كره لهم ان يستانفوا فيه الجماعة لانه ربما اعتقد انهم قصدوا الكياد والافساد فان كان المسجد في السوق او ممر الناس لم يكره
ان يستانفوا الجماعة لانه لا يحمل الامر على الكياد والافساد فان حضروا ولم يجدوا الامام صلى استحب لمن حضر ان يصلي معه
ليحصل له فضيلة الجماعة والدليل عليه ما روى ابو سعيد الخدري ان رجلا جاء وقد صلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال من
يتصدق على هذا فقام رجل فصلى معه انتهى لفظ المهذب بحروفه قال في شرحه سيدنا النووي نفع الله به ان المسجد
المطروق لا يكره فيه جماعة بعد جماعة ثم قال في شرح المهذب اما حكم المسئلة فقال اصحابنا ان كان للمسجد امام راتب
وليس هو مطروقا كره لغيره اقامة الجماعة فيه ابتداء قبل فوات مجيء امامه ولو صلى الامام كره ايضا جماعة اخرى فيه بغير
اذنه هذا هو الصحيح المشهور وبه قطع الجمهور وحكى الرافعي وجها انه لا يكره ذكره في باب الاذان وهو شاذ ضعيف
وان كان المسجد مطروقا او غير مطروق وليس له امام راتب لم يكره اقامة الجماعة الثانية فيه بلا ذكره الكل انتهى لفظ شرح
المهذب بحروفه وعبارة الروضة ولو حضر قوم في مسجد له امام راتب فهو اولى من غيره وان لم يحضر امامه استحب ان يبعث
اليه ليحضر وان خيف فوات اول الوقت استحب ان يتقدم غيره قلت تقدم غيره مستحب ان لم يخف فتنة فان خيف صلوا
فرادى ويستحب لهم ان يعيدوا معه اذا حضر بعد ذلك والله عز وجل اعلم قال في اخر الباب لو كان للمسجد امام راتب كره
لغيره اقامة الجماعة فيه قبله او بعده الا باذنه فان كان المسجد مطروقا فلا باس وقد سبقت المسئلة في باب الاذان انتهى لفظه
هنا بحروفه وكلامه هنا في الروضة ظاهر انه اذا كان مطروقا لا تكره الجماعة الاولى فيه وكلام شرح المهذب السابق يخالفه ايضا
لانه قيده بذلك بالجماعة وفي شرح مسلم باب تقديم الجماعة من يصلي بهم اذا تاخر الامام فيه حديث تقدم ابي بكر وحديث عبد الرحمن بن
عوف رضي الله عنهما وان الامام اذا تاخر عن الصلاة تقدم غيره اذا لم يخف فتنة وانكارا من الامام انتهى وهذا يخالفه ايضا فان
الكلام هذا في المطروق وفي شرح التنبيه للاذرعي بعد قول التنبيه اذا كان للمسجد امام راتب كره لغيره اقامة الجماعة فيه

ما لفظه

ما لفظه والاشكال ان للامام حالتين ذكر الحالة الاولى والخلاف فيها ثم قيده بالمطروق ثم قال الحالة الثانية ان يكون الامام لم
يصل فذكر الكلام في ذلك الخ ولم يقيده بالمطروق كما قيد الحالة الاولى واما الشيخ زكريا في شرحه للروض فقال فيه
في اخر الباب بعد قول الروض ويكره ان تقام جماعة في مسجد بغير اذن امامه الراتب قبله او بعده او معه الا اذا كان
المسجد مطروقا فلا يكره اقامتها فيه وقال فيه قبل ذلك بعد قول الروض وامام المسجد الراتب احق من غيره ويبعث له ان
فان خيف فوات اول الوقت وامنت الفتنة ام غيره والا صلوا فرادى وقال في شرحه ثم محل ذلك في مسجد غير مطروق
والا فلا باس ان يصلوا اول الوقت جماعة كما سياتي في اخر الباب انتهى فاخذ الشيخ زكريا رحمه الله تعالى بظاهر اطلاق الروضة
ولم ينظر الى مخالفة كلام شرح المهذب لهذا الظاهر ولا نظائره من الكلام شرح مسلم والاشكال انا اذا اعتمدنا هذا الظاهر كان
فيه مخالفة الشيخ نفع الله به في المهذب وكلام سيدنا الامام النووي في شرح المهذب فتاملوا حفظكم الله ذلك وهل
لعبارته هذه محمل اخر وفي المنهج للشافعي ولو حضر قوم بمسجد له امام راتب فهو اولى فان غاب ندب طلبه ان
امن وقت الفضيلة والا فيتقدم غيره قلت بامن الفتنة والا صلوا فرادى وان حضر بعد اقامة للجماعة لم يكره لهم اقامتها
اذا لم يكن راتب قولا وفيه وجه والا فالاصح في الاذان يكره قلت والكراهة بالمطروق فكيف خصص المطروق بالصورة
الثانية لم يذكره حينئذ كره اخر الباب في الروضة والاشكال ان التعليل بان في تفويت الجماعة عليه افتياتا وافسادا للقلوب
يشمل المطروق وغيره فتاملوا ذلك حفظكم الله تاملا شافيا واوضحوا الجواب واذكروا النقل في المسئلة انكاروا ان كان
للمتاخرين كلام فاستوعبوه ماجورين اعزكم الله المسلمين فاجاب فسح الله في مدته بقوله الذي دلت عليه عبارة
الروضة بل صرحت به واقرها المتاخرون ان المسجد المطروق لا تكره الجماعة فيه قبل الامام ولا بعده بل قال ابن
الرفعة وغيره ولا خلاف في عدم الكراهة للجماعة الثانية وجزم شيخنا في شرح الروض بان اقامة الجماعة معه كذلك وفي
مدة مديدة اتطلب له صريحا من كلامهم فلم اجده وانما غاية ما يستدل له فيه بعموم اطلاقهم ان المطروق يخالف غيره لكنه
لا يسلم من بحث ووجه عدم كراهتها ذكر في المطروق انتفاء السبب الذي كره لاجله وهو كونه يورث فتنة في الامام وطعنا
فيه وانما يقوى ذلك عند كون المسجد غير مطروق فان الناس يكثر ورودهم عليه فلا يتخيل في تعدد الجماعات ح قدح في
الامام نعم ان الف ذلك مقصد له بحيث يقطع من قرائن احواله انه انما قصد بذلك مضارة الامام والطعن فيه فلا يبعد
ح القول بالكراهة وان لم يحتمل من كلامهم خلافه لانهم انما قيدوا بذلك في المسجد غير المطروق ولكن نقل ابن الرفعة وغيره من
المتاخرين عن النص ولم يعتدوه ان محل كراهة اقامة الجماعة بعده في غير المطروق ما اذا كانوا يعادونه لانه يؤدي الى
العداوة والاختلاف وتفويت مقصود الجماعة واعتمد صاحب الوافي بنفي ذلك فقال محل كراهة ذلك في غير المطروق في جمع
مخصوصين لانهم يدل على افسادهم عليه بخلاف ما اذا اتفق ذلك لاعذار خلفتهم عنه فلا يكره وكذلك الاذرعي فقال
ويشبه ان محله اذا اقيمت الجماعة بعده مراغمة له واظهار الكراهة الصلاة معه ونحو ذلك وفي كلام الشافعي رضي الله عنه
والاصحاب ما يعضده انتهى لكن قد يؤخذ من تعليلهم الكراهة بما ذكر الكراهة في مسئلتنا ايضا وان كانت هذه مفروضة
في غير المطروق ومسئلتنا مفروضة في المطروق وكثيرا ما يذكرون تعارض العلة والمعلل ويوخذ بقضية العلة العلة
تارة والمعلل اخرى بحسب المدارك والعمل هنا بقضية العلة اولى لان الشارع له مزيد اعتناء بالمحافظة على وقوع الالفة
وعدم التنافر واظهار العداوة بين المسلمين هذا ما يتلخص في هذه المسئلة وبعد ذلك نرجع الى ما في السؤال فنقول قوله
المجموع قال الشافعي والاصحاب اذا حضرت الجماعة ولم يحضر امام الخ محله في المطروق لما صرح هو به بعد ذلك والتقييد في قوله
وخافوا فوات الوقت كله انما هو لانهم في هذه الحالة بين لهم التجمع وان خافوا فتنة كما بسطته في بشرى الكريم وقول الاثل

نعم اسم وكلام شرح المهذب يخالفه انه قيد ذلك بالجماعة الثانية يجاب عنه بانه لا مخالفة بل صرح فيه بمسئلة الجماعة الاولى
ايضا حيث قال كما حكي في السؤال قال اصحابنا ان كان للمسجد امام راتب وليس هو مطروقا فاكره لغيره اقامة الجماعة ابتداء قبله
فقيد كراهة الجماعة الاولى قبل الامام بغير المطروق فافهم ان المطروق لا يكره فيه الجماعة الاولى قبل الامام ثم صرح بانه لا يكره فيه
الجماعة الثانية ايضا فلا مخالفة على ان قوله لم يكره اقامة الجماعة الثانية فيه لا يدل على كراهة الاولى بل هو مسكوت عنه ولك
حمل قوله الثانية على ان المراد بها انها ثانية بالنظر لحصول صلاة الامام فتشمل المتقدمة عليها والمتاخرة عنها فح لا مخالفة ايضا بل
يكون مصرحا بالمسئلتين كما صرح بهما في الروضة وما ذكره السائل من مخالفة ما في شرح مسلم لما في الروضة يجاب عنه
بانا وان سلمنا ان كلامه في المطروق وعلى ما فيه لا نسلم المخالفة فانه قيد تقدم غيره بما اذا لم يخف فتنة ونحن نلتزم انه
في المطروق لو خشي تقدم غيره عند غيبته القريبة وقوع فتنة كره على ما قدمناه بل قد ينتهي الى الحرمة بحسب تفاقم تلك
الفتنة وعدمه وفرق بين الفتنة التي هي نحو الضرب ونحو التشاحن والتقاطع وما ذكره عن الازرق وكونه لم يقيد لا يعتد به
مع ما تقرر من كلام الروضة وغيرها فقول السائل فاخذ الشيخ زكريا رحمه الله تعالى بظاهر اطلاق الروضة ولم ينظر
الى مخالفة كلام شرح المهذب الخ علم الجواب عنه مما مر وان كلام شرح المهذب موافق لا مخالف وقوله فانظر كيف خص المطروق بالصورة
الثانية الخ يجاب عنه بانا لا نسلم ان عبارته تقتضي ذلك وان كان ما قبل قلت في الصورة الثانية بل عبارته تقتضي
باطلاقها انه لا كراهة في المطروق مطلقا وعلى التنزل فهو حاك لعبارة الروضة وعبارتها صريحة في الاطلاق فلا ينظر
لعبارته وقوله ولا شك ان التعليل انتفى بتفويت الجماعة عليه الخ وقد مر الجواب عنه وسئل رضي الله عنه عن مسبوق ركع مع
الامام وشك في كونه نوى الاقتداء هل ينوي الاقتداء كالموافق او لا حتى يعود الى القيام واذا علق المأموم ابطال المتابعة
بشيء هل تبطل به المتابعة او حتى يوجد المعلق عليه فاجاب بقوله المعتمد كما حررته في شرح العباب وغيره ما في الروضة
والمجموع انه لو شك في نية الاقتداء صار كالمنفرد فان تابعه بعد ان انتظر كثيرا للاتباع بطلت صلاته والا فلا وفرقت ثم
بينه وبين الشك في اصل النية بان هذا المتابع لكونه في الحقيقة ليس في صلاة وانما اغتفر له ذلك مع قصر الزمن لكثرة عروض
مثل ذلك فلو لم يغتفر قليله لشق بخلاف ما نحن فيه فانه وان شك في نية الاقتداء هو في الحقيقة في صلاة فهو كالمنفرد
فلا فرق فلا بد من مبطل وهو ما مر من المتابعة مع الانتظار الكثير واذا تقرر انه بالشك في نية الاقتداء يصير منفردا فاذا
كان مسبوقا وعرض له ذلك في ركوعه مع الامام قبل ان يتم الفاتحة لزمه بمجرد عروضه له العود الى القيام واكمال الفاتحة
لان الفاتحة لا تسقط الا عن مسبوق متحقق نية القدوة ليتحمل عنه الامام ح واما مع الشك فلا لما تقرر انه بالشك صار
منفردا وقد صرح بذلك غير واحد من اصحابنا ومنهم شارح العباب انه اذا لم يقرن نية الاقتداء بالاحرام صار منفردا فان
نوى مفارقته فواضح وان تابعه بلا تجديد نية بطلت صلاته ان انتظره كثيرا عرفا والا فلا قلت في شرح ذلك تقييدا
لما قاله الزركشي نقلا عن المعين والذخائر وبشرط ان لا يخل بترتيب صلاة نفسه وبحصول قيامه لان العبرة بما يجب عليه في
صلاته بحكم الانفراد فان ترك شيئا من ذلك بما يتحمله الامام بطلت قطعا انتهى وهو واضح وبه يعلم ما ذكرته في مسئلتنا
ان المسبوق بمجرد الشك في نية الاقتداء وهو في الركوع يلزمه العود للقيام واتمام الفاتحة ثم بعد اتمامها ان اقتدى بالامام
لزمه موافقته والاستمرار على حكم الانفراد وبما تقرر من انه بمجرد الشك في نية الاقتداء يصير منفردا فعلم انه اذا علق
قطعها على شيء يحتمل وجوده ولو نادرا بطلت نية اقتدائه وصار منفردا لتصريحهم بان التعليق ينافي الجزم فهو بعد
كالشاك بجامع فوات الجزم في كل منهما وقد علمت انه بمجرد الشك يصير منفردا لفوات الجزم المشترط في النيات فكذلك بمجرد التعليق
المذكور يصير منفردا لفوات الجزم المذكور وقد ذكروا في تعليق نية الصلاة ما يصرح بما ذكرته وسئل رضي الله عنه

عن

عن اعادة الصلاة مع جماعة هل يتقيد بمرة كما قاله الاكثرون او لا كما في التعقبات من انه لو اعادها مرة ثم ادرك جماعة ثالثة
فالذي يظهر الاستحباب كالثانية وهكذا ابدا انتهى فان قلتم يتقيد بمرة فما الدليل عليه وهل يحكم على من زاد على المرة
بالكراهة او البطلان والتحريم وظاهر بعض الاحاديث التي رايناها مطلقة غير مقيدة بمرة والصحيح عند الاصوليين ان
الامر المطلق لا يدل على تكرار ولا على مرة والحكم المترتب على الوصف المناسب يشعر بعليته فيتكرر الحكم بتكرره كما لا يخفى
فاذا كان الامر كذلك فما وجه المنع من الزيادة وما وجه التقييد بالمرة وهل ورد شيء بالتقييد او بالمنع من الزيادة او لا اليس
قوله صلى الله عليه وسلم اذا اتيتما مسجد جماعة فصلياها معهم كقوله اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول وان كنتم
جنبا فاطهروا الى غير ذلك مما لا يخفى فما الدليل على التكرار هنا والتقييد ثم بالمرة وقال الشيخ زكريا رحمه الله تعليلا والا
لزم استغراق ذلك للوقت انتهى فلو استغرقه فتجرد للعبادة بعد اداء جميع نوافل الوقت واداها باعادة الصلاة فهل
يكره او يحرم وهل يمنع فاعله او لا مع ان الصلاة افضل من القراءة والذكر لاشتمالها عليهما وانما اطلنا الكلام في هذا بما
لا يليق طلب الزيادة الايضاح والتحقيق لان بعض الناس يواظبون عليها فالمسئول كشف ذلك بما هو اليق للتجرد للعبادة
بعد اداء نوافل الوقت فاجاب بقوله عبارتي في شرح العباب وانما تسن الاعادة مرة فقط ففي الخادم كالمتوسط ان
اشار الى ان الاعادة انما تسن مرة واحدة قال يعني الامام والا لزم استغراق الوقت ولم ينقل ذلك عن السلف قال جمع
محققون وما اشار اليه يفهم من نص الشافعي رضي الله عنه وعبارته ويصلي الرجل قد صلى مرة مع الجماعة كل صلاة فقوله
رضي الله عنه مرة ظاهر في احتراز عن صلى مرتين فاكثر وبهذا يعلم تزييف قول بعضهم وما ذكره الزركشي من التقييد بمرة
ليس بمعتمد فانه لم يوجد في كلام احد من المتقدمين ولم يعتمده احد من المتاخرين سوى الاذرعي والمعتمد استحباب الاعادة
مطلقا من غير تقييد بمرة او مرات انتهى فقوله لم يوجد الخ يرده وجوده في كلام الامام وظهور النص فيه وقوله لم يعتمده
الخ ممنوع فان احدا منهم لم يعلم انه ذكره ورده وكفى باعتماد الاذرعي له مع قوله ان فوق الكلام عن الامام يرشد اليه
على ان ابن الرفعة حكى عن الاصحاب ما يصرح بما ذكرناه من التقييد بالمرة وذلك انه ذكر للوجه القائل بمنع الاعادة لمن صلى
صلى في جماعة دليلا وتعليلا اما الدليل فخبر ابي داود لا تصلوا صلاة في يوم مرتين واما التعليل فقوله ولان
الاعادة لتحصيل فضل الجماعة وقد حصلت له ولو قيل بالاعادة لقيل انه يعيدها ثانية وثالثة ورابعة وهو بخلاف
ما كان عليه الاولون انتهى فتامل ما حكاه من الملازمة التي اوردها قائل هذا الوجه على القائلين بالاصح تجدها مع رعاية
انها لا تكون غالبا الا بامر متفق عليه بين الخصمين صريحة في امتناع الاعادة اكثر من مرة باتفاق الاصحاب القائلين بالاصح
ومقابله والا لم تحسن الملازمة المذكورة ولم يكن فيها حجة قال في المهمات ونص يرهم يشعر بان الاعادة انما تستحب في
حق في الثانية من لم يحضر في الاولى وهو ظاهر والا لزم استغراق ذلك للوقت وقد يقال بالاستحباب اذا اختلفت الايمة
انتهى وقد ينظر فيه بانه لا يخلو اما ان يقول بسن الاعادة مرة فقط او اكثر فان قال بالاول فلا معنى لما ذكره لانه
لا يلزم عليه استغراق وان قال بالثاني فالاستغراق لازم له على كل تقدير وعجيب من سكوته حينئذ عنه ندب الاعادة
مرة فقط ثم ذكر كلامه عقب ذلك واقره عليه قال الاذرعي والحق انه يحل سنه حيث لم يعارضها ما هو اهم منها
والا فقد يحرم وقد تكره وقد تكون خلاف الاولى انتهت عبارة شرح العباب ومنها يعلم ان المنقول المنصوص عليه
ان الاعادة لا تسن الا مرة اما كونه المنقول فلان الاصحاب المذكورين متفق عليه كما قررته واما كونه المنصوص
عليه للشافعي رضي الله عنه فلقوله السابق ويصلي الرجل قد صلى مرة مع الجماعة كل صلاة فقوله قد صلى مرة لابد
ان يكون له فائدة والا كان لغوا والشافعي من اعلام ايمة اللغة الذي يوخذ بلغاتهم فلا يتجه بعد هذا التقييد وهو

قوله مرة الا لفائتة هي تقييد ندب الاعادة بالمرة حتى لو صلى مرتين لم يندب له الثالثة فصح لنا ان نقول ان التقييد
بالمرة هو المنقول المنصوص عليه وتعلم مما سبق ايضا ان التعليل باستغراق الوقت كلام الامام لا من كلام شيخنا كما
لنا او همه كلام السائل نفع الله به ولكن الامام يقتصر عليه حتى يرد عليه ما اشار اليه السائل من استشكاله بل ضم
اليه ضميمة توضح المراد وهي قوله ولم ينقل ذلك عن السلف اي مع ما علم من احوالهم العلية وهممهم الزكية ومثابرتهم
على انواع العبادات سيما الصلوات فلو كانت الاعادة اكثر من مرة مشروعة لبادروا اليها ولفعلوها كلهم او
بعضهم فلما اعرضوا عنها جملة كان في ذلك اشارة الى عدم مشروعيتها وحينئذ مضى التعليل باستغراق الوقت بها
وهكذا في كل وقت لانك اذا فرضته صلى الظهر في اول وقتها يسن له اعادتها الى خروج الوقت فاذا دخل وقت العصر سن
له المبادرة بها ثم لاعادتها الى خروج الوقت فاذا دخل وقت المغرب فعل كذلك فاذا دخل وقت الصبح فعل كذلك فلزم
استغراق جميع اوقاته وفات عليه اكثر مطلوباته ومهماته والاعادة ليست من السنن المتاكدة للوقوع الخلاف الشهير في
امتناعها فلا يفوت لاجلها مطلوبات اهم منها وحينئذ فبعد الاذرعي سن الاعادة مع انه لا يقول بندبها سن الاعادة
الا مرة عباد اذا لم يعارضها ما هو اهم منها قال والا فقد تحرم وقد تكره وقد تكون خلاف الاولى انتهى فان قلت
ذلك الاستغراق انما يصلح علة للمنع في نحو غير منقطع للعبادة يشغل لغيرها اما هو فلا وجه للمنع فيه قلت قد
تقرر ان الاعادة من السنن التي وقع الخلاف في اصل جوازها فضلا عن تكريرها فالاولى بالمتعبد المذكور الاعراض
عنها والاشتغال بما هو اهم منها حتى من جنس الصلاة وهي النوافل المطلقة اذ الاشتغال بها واستغراق غير اوقات
الكراهة بها الخلاف في جوازه بل ندبه فكان الاليق به ان يمنع مما في جوازه الخلاف القوي ويؤمر بالاشتغال بما
لا خلاف في فضله وعظيم ثوابه وهو النوافل المطلقة ونحوها فنتج من ذلك كله ان الحاجة باحد الا ان تباح لم الاعادة
اكثر من مرة فتامله لتفهم منه حكمة الاعادة اكثر من مرة وقول السائل نفع الله به وهل يحكم على من زاد على
المرة بالكراهة الى جوابه انا حيث قيدنا بالمرة قلنا ان الزيادة عليها محرمة لان الصلاة متى انتفى الطلب عنها
لذاتها كانت فاسدة فيحرم التلبس بها عملا بالقاعدة المقررة ان التلبس بالعبادة الفاسدة حرام بل لو قلنا بالكراهة
كانت فاسدة ايضا ان الزيادة عليها محرمة لان الصلاة متى انتفى الطلب عنها لذاتها كانت فاسدة ايضا نظير ما قالوه
في الصلاة التي لا سبب لها في الوقت المكروه انها لا تنعقد وان قلنا ان الكراهة للتنزيه وقد ذكرت في شرح العباب
نحو ذلك فقلت فيه من جملة مسايل كثيرة ابديتها هنالم ار فيها نقلا ثم رايت ما يوافق ما ابديته سادسها
انه لو عاد منفردا لم تنعقد اذ لا عذر له والاصل منع الاعادة الا لسبب ولم يوجد واما ما كان يفعله المزني من اعادة
التي يفوته مع الجماعة خمسا وعشرين مرة فهو ان صح عنه اختيار له وهل من السبب وجود قول بالبطلان في صلاته
الاولى للنظر فيه مجال ثم رايت الاسنوي قال ولهذا الكتاب ولحترز المهم بالفرايض عن الصلاة التي يستحب اعادتها
بسبب ما كالشك في الطهارة ونحوه فان الجماعة الحتب فيها قطعا وان كانت تستحب وهو صريح في ان الاعادة وحده
اذا كانت في صلاة ترخلاف وهبه جريان خلاف في بطلانها ويؤيده قول القاضي لو تلبس بحاضرة ثم تذكر فائتة اتمها ثم يصلي
الفائتة ثم يعيد الحاضرة انتهى والملحظ لاعادة الحاضرة ح الخروج من خلاف القائل بوجوب الترتيب بل صرح الاصحاب
بذلك بحيث حملوا امره صلى الله عليه وسلم لمن رآه يصلي خلف الصف بالاعادة على الندب وهذا مما حل منه فان احمد
وغيره يقولون ببطلان الصلاة ح بل عموم كلامهم ربما يقتضي سن الاعادة ولو منفردا لكل من ارتكب مكروها او اثم
بخلاف في البطلان لكنه بعيد جدا انتهت وقول السائل نفع الله به وظاهر بعض الاحاديث التي رايناها الى جوابه

ان الذي

ان الذي جاء في الاعادة من السنة ابتداء وصنعا انه صلى الله عليه وسلم صلى الصبح في مسجد الخيف بمنى في حجة الوداع فلما
انفتل من صلاته راى في اخر القوم رجلين لم يصليا معه فقال علي بهما فاتي بهما ترعد فرايصهما اي جمع فريصة
وهي لحمة عند القلب تضطرب للخوف فقال ما منعكما ان تصليا معنا فقالا يا رسول الله قد صلينا في رحالنا
فقال اذا صليتما في رحالكما ثم اتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فانها لكما نافلة صححه الترمذي وغيره
وان معاذا رضي الله عنه كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم العشاء ثم يرجع الى قومه فيصلي بهم تلك الصلاة رواه الشيخان
وانه صلى الله عليه وسلم قال وقد جاء بعد صلاة العصر رجل الى المسجد من يتصدق على هذا فصلى معه رجل حسنه الترمذي
وهذا المتصدق هو ابو بكر رضي الله عنه كما في سنن البيهقي وانه صلى الله عليه وسلم قال من صلى وحده ثم ادرك جماعة
فليصل الا الفجر والعصر اعل بالوقف وقال عبد الحق الذي وصله ثقة انتهى ويجاب بان خبر الصبح والعصر السابقين
اصح فقدما وانه صلى الله عليه وسلم قال لا تصلوا صلاة في يوم مرتين رواه ابو داود وكذا لكن بلفظ ايتت ابن عمر
رضي الله عنهما على البلاط اي محل بالمدينة وهم يصلون فقلت الا تصلي معهم قال قد صليت سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين والحجة فيه لمنع اصل الاعادة مطلقا خلافا لمن زعمه لانه ليس فيه
تعرض لمنع الاعادة مع الجماعة الا بطريق العموم وهو مخصوص بتلك الاحاديث الصحيحة المصرحة بندبها وكانها لم تبلغ ابن
عمر ومن وافقه فاخذوا بالعموم وروى ابو داود عن يزيد بن عامر قال جئت والنبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة
فجلست ولم ادخل معهم في الصلاة فانصرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فراى يزيد جالسا فقال الم تسلم يا يزيد
فقلت بلى يا رسول الله قد اسلمت قال فما منعك ان تدخل مع الناس في صلاتهم قال اني كنت قد صليت في منزلي وانا
احسب ان قد صليتم فقال اذا جئت الى الصلاة فوجدت الناس فصل معهم وان كنت قد صليت تكن لك نافلة وهذه مكتوبة
وروى ابو داود ايضا اذا صلى احدكم في رحله ثم ادرك الامام ولم يصل فليصل معه فانها له نافلة وبهذا الحديث
السابقة يتضح ان المراد بجعله في الحديث الذي قبل هذا وهذه مكتوبة الاولى لا الثانية خلافا لمن استدل به من اصحابنا على
ان المعادة هي الفرض هذا ما يتعلق بالاحاديث الواردة في الاعادة وبيان الحجة فيها والجواب عنها واما ما اشار اليه
السائل ان الاول منها يدل على تكرر الاعادة لانه رتبها على الوصف المناسب فليتكرر بتكرره وقياسا على خبر اذا سمعتم
المؤذن وعلى الاية التي ذكرها فجوابه منع ما علق به ومنع قياسه اما الاول فلان محل تكرر السبب بتكرر سببه ما لم
يمنع من التكرر مانع وهنا منع منه مانع هو ان الاصل منع الاعادة على انه ليس هنا متكرر كما سيتضح والدليل على
ان الاصل منع الاعادة وهو ان جماعة من المجتهدين قالوا بامتناعها عملا بذلك الاصل الموافق لعموم الخبر السابق
لا تصلوا صلاة في يوم مرتين والدليل عليه ايضا امتناع الاعادة مع الانفراد كما مر وامتناعها لمن صلى في جماعة على وجه
قال به غير واحد من اصحابنا فاتضح بذلك ان الاعادة على خلاف الاصل وان الاصل امتناعها لكن لما وردها النص فيمن
صلى منفردا لتحصيل الجماعة في فريضة الوقت حتى كانها فعلت كذلك لشدة الاعتناء بها وفيمن صلى في جماعة لاحتمال اشتمال
الثانية على فضيلة لم توجد في الاولى وان كانت الاولى اكمل في الظاهر انتهى فتامله تجده والمعنى ان السبب في الاول هو
تحصيل الجماعة في فرضه وفي الثاني هو رجاء ما ذكر وهذا غير متكرر لانه باعادته اول مرة حصلت له الجماعة في فرضه
والرجاء المذكور فاذا اعادها مرة اخرى كانت هذه الاعادة واقعة بلا سبب لان حصول الجماعة في فرضه والرجاء المذكور
ان لا يتكرر وقد قررنا ان الاصل منع الاعادة الا لسبب ولا سبب هنا للاعادة اكثر من مرة فامتنعت فعلم ان
الاحاديث السابقة مطلقة للاعادة ومرتبة لها على الصلوة الاولى مع الانفراد او الجماعة ومن قواعد الشافعي رضي الله عنه

فلو فرضنا ان تجيك الحاديث
انه يستنبط من النص معنى يخصصه او يعممه ولا يستنبط منه معنى يعود عليه بالبطلان
تشمل تكرير الاعادة بطريق العموم لكونها وقايع قولية لكانت تلك العلل المستنبطة موجبة لتخصيصها بالمرة الاولى
كما يجنبه قريبا بقولي فتامله تجده لح فاتضح وجه المنع من الزيادة ووجه التقييد بالمرة واما الثاني اعني منع القياس
على الخبر والاية المذكورين فلان الاول لتحققه تجيك قامة على التكرير صريحا ولم يمنع منه مانع بخلاف ما نحن فيه وايضا فوجه
ان القصد من اجابة المؤذن الاذعان لما قاله بذكر مثله وهذا لا يتقيد باول ولا بغيره فيسن مطلقا واما الاية فلان الامر
فيها معلق بسبب هو الجنابة فتكرر بتكرره اجماعا والحاصل ان الامر من حيث ذاته لا يقتضي فورا ولا تكرارا لكنه اذا علق
بسبب تارة يدل الدليل على تكرره بتكرر السبب كسماع المؤذن كالاية والنظر لشهادة العلة المستنبطة للتكرر وتارة
يدل على عدم تكرر السبب بمقتضى ما دل عليه العلة المستنبطة كما في مسئلتنا فلا يتكرر فاتضح فرقا نما بين خبر الاعادة و
خبر اجابة المؤذن ونحوها واندفع ما ذكر السائل اشكالا عليه من ان السبب تكرر في خبر الاعادة كما تكرر في خبر
الجنابة وغيرها وليس الامر كذلك لما اوضحناه من انه لم يتكرر في خبر الاعادة فاقتصرنا بها على الامر المحتاج اليه فقط ولم يجز
في غيره عملا بالاصل الذي قام عليه الدليل السابقة فليتامل السائل وفقه الله ما استمل عليه هذا الجواب حق التامل
فانه يتضح له الصواب ويتخلص به من ورطة الشك والارتياب **وسئل** نفع الله بعلومه عمن سجد في اثنا الجهة التلاوة امامه
معه فلما عاد من السجود استانف الفاتحة من ولها ناسيا او جاهلا او موسوسا فركع الامام قبل اتمامه الفاتحة فما ذا
يجب على الماموم والحالة هذه وفيمن انتظر سكتة الامام ليقرا فيها الفاتحة فركع الامام عقب فاتحته فما الذي يجب على الماموم
وقد ذكر بعضهم فيه احتمالين ولم يصح شيئا وقال الشيخ زكريا في شرح الروض العلا سواء كالناسي خلافا للزركشي في سقوط
الفاتحة انتهى هل الاقرب انه كالناسي او لا كالمشتغل بسنة حتى يقرا قدر السكتة ويعذر ان هذه السكتة سنة وما مراد
الزركشي بسقوط الفاتحة اهو اذا كان مسبوقا او لا وما هو الاصح المعتمد في هذه المسئلة وعلى اي العمل **فاجاب** بقوله ان
كان ادرك من قيام الامام قبل ركوعه سوآء ما قبل السجود وبعده زمنا يسع الفاتحة بالنسبة لقراءة نفسه على ما اعتمد
الزركشي او بالنسبة للوسط المعتدل على ما يظهر لي واطلق الاسنوي انه لا ولم يبيع غيره في شرح العباب وغيره فهو موافق
فيختلف وجوبا والا بطلت صلاته ان علم وتعمد والا لغت ركعته لاتمام الفاتحة ما لم يقم الامام من السجدة الثانية ويجلس
ان اراد الجلوس ويتم انتصابه قائما ان اراد القيام فمتى وصل لذلك قبل اتمامه الفاتحة تابعه وجوبا واتى بركعة بعد سلام
امامه وان لم يدرك مع الامام زمنا يسع الفاتحة كلها كما ذكر فهو مسبوق فمتى فاته ادراك الركوع فاتته الركعة ومتى تخلف بعد
قيام امامه من الركوع لاتمام فاتحته الى ان هوى امامه للسجود بطلت صلاته على ما في الكثير من الخلاف الشهير بين المتاخرين
هذا كله في الناسي والجاهل واما الموسوس فان كان قد اعاد الفاتحة لوجيب بان شك في بعضها فكذلك بل اولى لانه متخلف
لواجب اذ الشك في بعضها قبل فراغها يوجب اعادة ما مضى فيها وان كان تكرير الفاظها او يعيدها لغير موجب فلا يجوز له
لتاخر الامام بركني الركوع والاعتدال فان فرغ قبل هويه للسجود فان كان موافقا ركع واعتدل ولحقه وادرك الركعة وان
اراد الهوي للسجود وهو لم يفرغ من الفاتحة لزمته نية المفارقة لانه تعارض في حقه واجبان اتمام الفاتحة ومتابعة الامام
وقد تعذر الجمع بينهما فلزمه السعي في تصحيح صلاته وهو هنا لا يمكن الا بنية المفارقة فلزمته واما المسبوق فيلزمه ان يقرا
بقدر ما فوته فان فرغه قبل فوات الركوع ركع وادرك الركعة والا كان يهوي الامام للسجود فيلزمه ح المفارقة ايضا
لما مر فتامل ذلك فانه ماخوذ من متفرقات كلامهم واطرده عما يشابهه كالمشتغل بنحو دعاء الافتتاح او التعوذ والاوجه الذي
اقتضاه كلام المحب الطبري وصرح به الاصبحي وغيره ان المنتظر سكتة الامام ليقرا فيها الفاتحة فركع امامه عقبها انه كالناسي

بجامع

بجامع عذرها فيكون كبطي القراءة حتى يتخلف لقراءتها ما لم يتم انتصابه او جلوسه كما مر وقول الزركشي بسقوطها عنه
بعيد اذ غاية امره انه معذور بفعله لما السنة وقد صرحوا في المعذور المدرك لزمن يسع قراءة الفاتحة انه يتخلف لقراءتها
ما لم يقم الامام او يجلس بخلاف غير المعذور كالموسوس السابق وكمن تعمد تركها حتى ركع الامام فيلزم كل منهما كما يصرح
بالاول كلام النووي كما نقله ابن الرفعة وغيره عن القاضي واقره ان يفارقه على المذهب اي ان خشي التخلف عنه بركنين
فعليين فحينئذ الاوجه انه يشتغل بقراءتها الى ان يخاف ان يتخلف عنه بهما فحينئذ تلزمه مفارقته بالنية كما مر هذا
حاصل ما يتعلق بما قاله السائل واما قوله كالمشتغل بسنة الى اخر جوابه ان الكلام انما هو في الموافق فحيث ركع الامام
ولم يقرا لزمه قراءة الفاتحة كلها فان فرغ منها قبل قيام الامام او جلوسه والا وافقه فيما هو فيه واتى بركعة بعد سلام
الامام فان كان المنتظر للسكتة مسبوقا فليتخلف لقراءة قدر ما ادرك فان فرغ منه وادرك الركوع ادرك الركعة والا استمر
حتى يهوي الامام للسجود فحينئذ يفارقه كما مر وعلم من قولي الكلام انما هو مفروض في الموافق بدليل تصريحهم بانه كبطي
القراءة ان الزركشي يقول بسقوطها عن الموافق فالمسبوق اولى **وسئل** نفع الله بهم عن مدافعة الحدث ان خيف معها فوت
الصلاة المسنونة كالرواتب او فوت الجماعة الذي يقدمه وهل يفرق بين ما اذا رجا قضاها او لا وبين موضع يقل فيه
فيه الماء **فاجاب** بقوله متى خاف من المدافعة ضررا شديدا فهي عذر في اخراج النافلة بل والفريضة عن وقتها واذا لم
يكن بقي من وقتها الا ما يسعها وهو متوضئ لكنه خشي من حبس نحو ريح دافعه ضررا قدم تفريغ نفسه وان خرج الوقت
خشية من الضرر الذي يلحقه وان لم يخف منه ضررا فالاولى له تفريغ نفسه وان خشي فوت الجماعة خروجا من خلاف من ابطل الصلاة
مع مدافعة الحدث واذا قدم تفريغ النفس على الجماعة مع كونها فرضا فاولى ان يقدمه على النافلة وان خشي خروج وقتها
سوآء رجا قضاها ام لا وسوآء كان في موضع يقل فيه الماء ام لا **وسئل** رضي الله عنه لما صح رية نقل القاضي عياض عن العلما
ان الاجذم والابرص يمنعان من المسجد ومن الجمعة ومن اختلاطهما بالناس فهل المنع من ما ذكر على سبيل الوجوب والندب
وهل يكون ما يكون عذرا لهما مسقطا عنهما الحج والعمرة لاحتياجهما الى المسجد والاختلاط بالناس ام لا وبفرق بين الحج والعمرة
الجمعة بعدم تكررهما دون الجمعة وهل حج التطوع كالفرض ام لا **فاجاب** فسح الله في مدته بقوله قال القاضي قال بعض العلما
ينبغي اذا عرف احد بالاصابة بالعين ان لم يجتنب ليتحرز منه وينبغي للسلطان منعه من مخالطة الناس وبامره بلزوم بيته
ويرزقه ان كان فقيرا فان ضرره اشد من ضرر المجذوم الذي منعه عمر رضي الله عنه والعلما بعده الاختلاط بالناس قال
النووي في شرح مسلم وهذا الذي قاله هذا القايل صحيح متعين ولا يعرف عن غيره خلافه انتهى وبه يعلم ان سبب المنع
في نحو المجذوم خشية ضرره وح فيكون المنع واجبا فيه في العاين كما يعلم من كلامهم بالاولى حينئذ وحيث على المعتمد خلافا
لمن نازع فيه على المحتسب الامر بنحو صلاة العيد ومنع الخونة من معاملة النسا ما في ذلك من المصالح العامة وان المدار على المنع
على الاختلاط بالناس فلا منع من دخول مسجد وحضور جمعة وجماعة الاختلاط فيه بهم وح ظهر عدم عد ذلك عذرا في ندب
او وجوب الحج او العمرة ولو كفاية لامكان فعلهما مع عدم الاختلاط وبفرض انه لا يمكن الا مع ذلك يجاب بان وجوب النسك
اكد من وجوب الجمعة فلا يلزم من عد ذلك عذرا فيها عده عذرا فيه فلا يرد على ذلك ما اعتمده في شرح العباب تبعا للربيع عذرا
فيها وان لم يختلط والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **وسئل** رضي الله عنه عن جملة لجمع لقراءة القران بمقبرة مرد
بايه سجدة وفيهم كثير من طلبة العلم بل من اهله فلم يسجد وظنا ان كراهة نحو الصلاة في المقبرة رفع عنهم الخطاب بسجدة
التلاوة فهل الامر كما ظنوه اولا **فاجاب** بقوله الذي يظهر ان الامر ليس كما ظنوه فقد صرح الفقها بانه يحل كراهة الصلاة
في المقبرة ونحوها ما لم يخف خروج الوقت والا وجبت فيها ان كانت واجبة وسنة ان كانت سنة وح فالمجتمعون على القراءة
ان كان في عزمهم عدم الخروج منها حتى يراسلهم السجود ويكون خوف خروج الوقت السجود بطول الفصل رافعا للكراهة

في المقبرة كما علمته من كلامهم وان كان في عزمهم الخروج منها فورا سن لهم تاخير السجود للخروج منها وكره لهم فيها اذ لا عذر
ح وسئل نفع الله به عن النفي في حديث لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد صحيح او ضعيف فاجاب بقوله هو حديث
ضعيف اخرجه الدارقطني وسئل نفع الله به عن النفي في خبر اذا اقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة هل هو على ظاهره
بمعنى نفي الكمال والمراد به النهي فاجاب بقوله يصح كل من الامرين اي لا صلاة كاملة ح الا المكتوبة او لا تصلوا الا المكتوبة
ومن قال ان المراد هذا دون الاول فقد ابعد بل وهم ولعله توهم ان صلاة غير المكتوبة فيه ح غير منعقدة لان
الكراهة تنزيهية لا لذات الصلاة بل لامر خارج عنها هو تفويت فضيلة تكبيرة الاحرام وغيرها مع الامام فان قلت
اذا كان النفي للكمال لم توخذ الكراهة التي ذكروها من اين قلت توخذ منه ايضا لانه لا معنى لنفي الكمال الا ذلك وسئل
نفع الله به عن حديث مسلم الناهي لمن ارادوا بيع دورهم لبعدها عن المسجد مع ترغيبهم بان لهم بكل خطوة درجة و
حديث الابعد فالابعد من المسجد اعظم اجرا هل يعارضان حديث احمد فضل الدار القريبة من المسجد على الدار الشاسعة
كفضل الغازي على القاعد فاجاب بقوله لا يتعارضان لان كلا مفروض في حالة تخصه فالاولان فيما اذا احتيج للبعد
لحراسة البلد او لغير ذلك والاخير فيما اذا لم يكن في سكنى البعيد حاجة واستشهد لذلك بان الاحاديث لما وردت
في تفضيل ميامن الصفوف رغب الناس في ذلك وعطلوا ميسرة المسجد فقيل يا رسول الله ان ميسرة المسجد قد تعطلت
فقال من عمر ميسرة المسجد كتب له كفلان من الاجر فاعطى اهل الميسرة في هذه الحالة ضعف ما لاهل الميمنة من الاجر وليس
لهم ذلك في كل حال وانما خصهم به لما تعطلت تلك الجهة فكذلك ما نحن فيه الاصل تفضيل القريبة من المسجد على البعيدة
منه فلما ثبت لها هذا الفضل رغب كل الناس في ذلك حتى اراد بنو سلمة ان يعروا ظاهر المدينة ويقربوا من المسجد
فكره صلى الله عليه وسلم ذلك واعطاهم ذلك الفضل في هذه الحالة ونزل فيهم ونكتب ما قدموا وآثارهم فقال صلى الله
عليه وسلم حين نزلت الآية يا بني سلمة دياركم تكتب آثاركم ومن هنا يوخذ تاييد ما كنت [illegible] وافرد
ان محل افضلية يمين الصفوف ما اذا جاء المأموم ورأى الصفوف قد صفت ولم يترتب على السابقة لذلك خلوة ميا[سر]
الصفوف والا لم يكن مفضولا لئلا يرغب الناس كلهم عنه ويتقاعسون بذلك في معناه وفيه تاييد لما بحثته
ايضا ان صفوف الجنازة الثلاثة المستحبة متساوية في الفضل لئلا يرغب الناس عن غير الاول فيفوت على الميت فضيلة
جعل المصلين عليه ثلاث صفوف ولما استدركته عليه من ان محل ما ذكره فيمن جاء اولا اما من جاء وقد صفت الثلاثة
فينبغي ان يتحرى اولها لانتفاء العلة السابقة آنفا وسئل رضي الله عنه عن شخص يكون اماما ماموما فاجاب
بقوله هو اعمى اصم ليس بان اي احد ايصح اقتداؤه بغيره ويصح اقتداء الغير به وسئل نفع الله به عما لفظه قال التاج
في الغازه وقابل لا قصاص في الشعر بل ان القصاص لفي شعر وفي ظفر فاجاب بقوله الاول في الجائفة وعند
الموضحة والثاني القصاص فيه من قص الشعر بعضه وفي الحديث كان صلى الله عليه وسلم يسجد على قصاص الشعر هو الكلم
والعنق منتهى شعر الرأس حيث يوخذ بالمقص وسئل نفع الله بعلومه عما اذا لحق الامام في الركوع ثم خرج امامه
من صلاته بتذكر كعين الملاقاة نجاسة له مثلا ح هل يكون المقتدي به المذكور مدركا للركعة الاولى او لعدم حسبان
ركوعه وهل يقال في هذه الصورة ركوعه غير محسوب وهل الحكم فيما اذا لاقى النجاسة من اول الصلاة او آخرها
سواء او لا فاجاب نعم يكون المقتدي مدركا للركعة حينئذ لان امامه بعد الركوع مبطل الصلاة لحدث او نجاسة
سواء كان في اثنائها ام آخرها ففي شرح المهذب لو احدث الامام في سجوده لم يؤثر في ادراك المأموم الركعة بلا خلاف
لانه ادرك ركوعا محسوبا للامام ذكره البغوي وغيره انتهى وهو ظاهر كما ذكرته في شرح العباب قلت فيه والذي يظهر
انه حدث بعد ان لحقه المأموم في الركوع واطمأن كذلك اخذا من العلة المذكورة اي وهو كونه ادرك ركوعا محسوبا

للامام

١٠٦

للامام وقت ادراكه ثم رأيت القاضي حسين صرح بما يؤيد ما ذكرته وهو انه لو ادركه راكعا فاقتدى به ثم فارقه
عند قيامه حسبت له الركعة انتهى قال غيره فيه لا يشترط في التحمل بقاؤه ماموما به لانه سبب التحمل وقد وجد
وهو اقتداؤه به في الركوع كما لو بطلت بعد ذلك صلاة الامام انتهى وهو صريح فيما ذكرته انتهى كلام شرح العباب
وذكرت فيه اثر ذلك الكلام لابن العماد فيه التصريح بهذه المسألة الاخيرة مع ما قدمته في ذلك وتجنب ما فيه بكلام
مبسوط اعرضت عنه هنا لعدم الحاجة اليه وسئل نفع الله في مدته عما اذا قام امامه الى الخامسة هل
الاولى انتظاره او فراقه وفيما اذا كان مسبوقا هل هو كغيره او لا بحق يجوز مفارقته فاجاب هو الاولى
انتظاره سواء المسبوق وغيره وعبارتي في شرح العباب لو قام الامام لزيادة كخامسة سهوا لم يجز له متابعته
وان كان شاكا في فعل ركعة او مسبوقا علم ذلك او ظنه وان تابعه بطلت صلاته ان علم وتعمد ولا نظر لاحتمال
انه ترك ركنا من ركعة لان الفرض انه علم الحال او ظنه وح فان كان المأموم موافقا فظاهر لانه اتم صلاته يقينا او
غير موافق فهي محسوبة للامام وهو لا يجوز متابعته في فعل السهو قال الزركشي كالاسنوي نقلا عن المجموع في
الجنائز ولا يجوز له انتظاره بل يسلم فانه في انتظاره مقيم على متابعته فيما يعتقده مخطئا فيه والمعتمد خلاف
ما قاله وان جرى عليه جمع ففي المجموع نفسه لو سجد امامه الحنفي مثلا للشكر جاز له مفارقته وانتظاره كما لو قام
امامه الى الخامسة وفيه ايضا لو علم المسبوق بقيام امامه لخامسة انتظره لان التشهد محسوب له وصرح الزركشي
كابن العماد ان الامام اذا ترك فرضا جاز للمأموم انتظاره حتى ياتي بالمتروك ويتابعه فيه فان القدوة انما تنقطع بخروج
الامام من الصلاة وهو لا يخرج منها بفعل السهو فوجب ان لا تجب مفارقته انتهى وهذا صريح في رد قولهم السابق فانه
في انتظاره مقيم على متابعته الخ وانما جوزوا عليه المتابعة هنا واوجبوها عليه فيما اذا سجد امامه للسهو وان لم
يعرف سببه لان قيامه لخامسة لم يعهد بخلاف سجود السهو فانه معهود لسهو امامه واما متابعتهم له صلى
الله عليه وسلم في قيامه للخامسة في صلاة الظهر فهو لكونهم لم يتحققوا زيادتها لان الزمن كان زمن الوحي وامكان
الزيادة والنقص ولهذا قالوا في الخبر في قصة ذي اليدين ازيد في الصلاة يا رسول الله وخرج بتقييد المسبوق بما
مر لو جهل ذلك فتابعه فان الركعة تحسب له لكن ان قرأ فيها الفاتحة كما في المجموع لان الامام لا يتحمل في هذه الحالة
انتهى المقصود منها والله اعلم وسئل نفع الله به عن وقت ترائي الهلال هل ينظر الى محل سجوده في صلاته عملا
باطلاقهم تحصيلا للسنة او الى مطلع الهلال لان ترائيه فرض كفاية وللقياس على رؤية المصلي عند الكعبة اليها
على من اختاره قياسا اولى لانه لم يكن مساويا لان نظرها سنة والترائي فرض كفاية حتى لو قيل به على المعتمد من نظر
المصلي محل السجود ولو عندها ما لم يكن بعيدا للفرضية للترائي ويفرق بان ترائي الهلال في الصلاة فيه [illegible]
لبث في نظر الكعبة ويؤيد الفرق بانهم لم يستثنوا حالة الترائي في عموم قولهم ينظر الى محل السجود مع الجزم بان هذه
الحالة لا تغرب عنهم وهو الذي يتبادر الى رأي الفقيه بل المتفقه فاجاب بقوله النظر الى السماء في الصلاة مكروه
الا لحاجة فان فرض احتياجه لترائي الهلال لانحصاره فيه لم يكره والا كره ولا نظر لكونه فرض كفاية لما تقرر ان الفرض عدم
انحصاره فيه فلم تتم الحاجة اليه وهذا التفصيل ظاهر لا غبار عليه فلا يعول على غيره والله سبحانه وتعالى اعلم وسئل
نفع الله به عن قولهم يستحب ان لا يزيد بين الامام والمأموم على ثلاثة اذرع فلو ترك هذا المستحب هل يكون مكروها كما لو
ساواه في الموقف وح تفوته فضيلة الجماعة كما اجاب به بعض مشايخنا ام لا يفوت كما قال به غيره وكذلك لو صف صفا
ثانيا قبل اكمال الاول وهل يكون كذلك المكروه هنا تفوت به فضيلة الجماعة فاجاب بقوله كلما ذكر مكروه مفوت

مطلب فيما لو قام امامه الى خامسة

لفضيلة الجماعة فقد قال القاضي وغيره وجزم به في المجموع السنة ان لا يزيد ما بين الامام ومن خلفه من الرجال على ثلاثة اذرع
تقريبا كما بين كل صفين اما الساقين لهذا التخلف كثيرا وفي المجموع اتفق اصحابنا وغيرهم على استحباب الصف الاول
والحث عليه ويمين الامام وسد فرج الصفوف واتمام الاول ثم ما يليه وهكذا ولا يشرع في صف وهكذا ولا يشرع في
صف حتى يتم ما قبله وفي شرح العباب كل ما قيل بندبه في هذا الباب يكره مخالفته كما يصرح به كلام المجموع فانه لما ذكر
احكام الموقف قال قال اصحابنا هذا كله مستحب ومخالفته مكروهة ثم قال بعد ذكر احكام الموقف وحاصله ان
الموافق المذكورة كلها على الاستحباب فان خالفها كره انتهى ومن هنا قال السبكي تكرير من النووي اطلاق الكراهة على المخالفة
في جميع ما استحب في هذا الباب قال الزركشي كابن العماد وسبقهما الاحنف عصري صاحب البيان في مسئلة المساواة
وينبغي ان لا تحصل فضيلة الجماعة كما لو قارنه في الافعال انتهى وخصوصية المساواة بذلك بل سائر المكروهات في
هذا الباب كذلك لما ياتي مبسوطا ان كل ما كان مكروها من حيث الجماعة يمنع فضلها انتهت عبارته وحاصلها انا
الخ انه ياتي ان المقارنة او التقدم الغير المبطل مكروه مفوت لفضيلة الجماعة واعترضه كثيرون عبارة آخرون منهم
ابو زرعة قال لانهم لم يقولوا فاتت الجماعة بل فات فضلها وهي جماعة صحيحة لكن لا ثواب فيها وفائدة صحتها مع انتفا
الثواب فيها سقوط الاثم على القول بفرضيتها عينا او كفاية والكراهة على القول بسنيتها القيام الشعار الظاهر ومنهم الزركشي
قال لان الصحة تستلزم الثواب ولا منافاة بين حصولها مع انتفا فضلها بدليل ما لو صلى جماعة في ارض مغصوبة وكون
المدرك لها في التشهد في جماعة قطعا ومع ذلك قيل لا يحصل له فضلها والبغوي انما نفى فضلها ولم يقل بطلت فقد على بقائها
حتى يتحمل عنه السهو وغيره قال والعجب من اولئك المشايخ اي المعترضين كيف غفلوا عن هذا وتتابعوا على هذا الفساد وان
فوات الفضيلة يستلزم الخروج عن المتابعة مع وضوح عدم التلازم بينهما وجزم البارزي بحصول ثوابها مع ان
المكروه لا ثواب فيه وكيف يتخيل حصوله وقد ذكر الشيخ ابو اسحق ان المفارقة الآتية تفوت الفضيلة ويجري ذلك في
مساواة الامام في الموقف فانها مكروهة والضابط انه حيث فعل مكروها مع الجماعة اي بان لم يوجد حالة الانفراد
من مخالفة المامور بالموافقة والمتابعة فاته فضلها اذ المكروه لا ثواب فيه انتهى الغرض من كلام الزركشي ملخصا
وهو ظاهر لا غبار عليه وسئل نفع الله به عما لفظه من كان مسبوقا وسجد مع الامام السجدة الاولى ولم يسجد
الثانية حتى قام الامام هل يسجدها او يقوم موافقا للامام فاجاب بقوله حيث لم يتم الماموم سجد الثانية وسئل
عن الماموم اذا اطال التشهد الاول من غير عذر وقام فركع الامام هل يقرا الفاتحة ويعذر الى ثلاثة اركان او يتابعه ويأتي
بركعة بعد سلام امامه او يفارقه فاجاب اختلف متاخرو الحنفية لكن منهم من نظر لعذره في التخلف فقال انه كمن
سهى في السجود فلم يتذكر الا والامام راكع فانه يقوم ويركع ويسقط الفاتحة عنه قال فكذا هذا لما ندب له التخلف
لاكمال الفاتحة كان معذورا فاذا كمله وقام فان ادرك الامام راكعا ركع معه وسقطت عنه القراءة والا قرا بقدر
ما لحق وركع معه وسقطت عنه البقية كالمسبوق ومنهم من قال ندب له التخلف لاكماله ثم يقوم ويقرا الفاتحة
فان ادركه قبل الركوع فذاك وان ركع وهو فيها كملها وسعى خلفه ويغتفر له التخلف بثلاثة اركان طويلة لانه
موافق لادراكه زمن ما يسع الفاتحة كلها مع الامام بالقوة وانما منعه عن ذلك تخلفه لاتمام التشهد وهو غير مقصر
به لما تقرر انه مندوب له وفارق المسبوق اذا تخلف لاتمام الفاتحة لكونه اشتغل بافتتاح او تعوذ وهذان الاثنان
بعيدان واولهما اغرب وابعد اما الاول فلان الساهي الذي قاس عليه لا يقصر منه البتة بخلاف المتخلف لاتمام
التشهد فانه حصل منه نوع تقصير فلم يصح لذلك القياس واما الثاني فهو انما اطلقه من ندب التخلف لاكمال

التشهد

التشهد انما يتم له ذلك ان ظن ان الامام يطيل حتى يكمل ويلحقه ويدرك كل الفاتحة قبل ركوعه ووجه ذلك انهم اذا
ذكروا ذلك في الجاري بعد تحرم الامام فقالوا ولا يشتغل المسبوق بسنة بعد التحرم الا ان علم او ظن انه مع ذلك
يدرك الفاتحة قبل ركوع الامام فاذا لم يستحبوا له الاتيان بالافتتاح او التعوذ الا بالشرط المذكور مع انه
في محلهما هو والامام ثم في التشهد يكون كذلك بالاولى لفوات محله بقيام الامام عنه ومن ثم نظر بعضهم
الى تقصيره باكمال التشهد مطلقا وان قلنا بان المسبوق يشتغل بما ذكر بشرطه والفرق ما اشرت اليه من فوات
محل التشهد هنا بقيام الامام عنه بخلافه في المسبوق وهذا يتضح تقصير هذا المتخلف لاكمال التشهد واما
الدعاء ان هذا موافق والموافق وان قصر يتخلف لاكمال الفاتحة ما لم يسبق باكثر من ثلاثة اركان طويلة فممنوع
كيف وقد صرحوا بان المسبوق هو من لم يدرك من قيام الامام ما يسع الفاتحة والمتخلف للتشهد لم يدرك ذلك
فهو مسبوق لا موافق واذا كان مسبوقا تعين الحاقه بالمسبوق واذا اشتغل بافتتاح او تعوذ بل هو اولى منه
بذلك كما مر واذا اتضح انه كالمسبوق تعين ان يجري فيه ما قالوه اذا اشتغل بافتتاح او تعوذ فركع الامام من
انه يجب عليه ان يتخلف ويقرأ بقدر ما فاته من الفاتحة وح فهل يعذر بالتخلف بثلاثة اركان طويلة كالموافق
لعذره بوجوب التخلف عليه او لا يعذر الا بركنين فيه خلاف وعلى كل كثيرون وعلى الثاني الذي هو المعتمد عند
جمع محققين من المتاخرين فانه فرغ مما لزمه قبل ان يهوي الامام للسجود وافقه فيما هو فيه وفاتته الركعة
وان لم يفرغ وقد آن للامام ان يهوي فقد تعارض في حقه واجبان متابعة الامام لما تقرر انه لا يجوز له
ان يتخلف باكثر من ركنين والتخلف للقراءة قدر ما فوته ولا يخلص له عن هذين الواجبين الا نية المفارقة فليلزمه
وح فيكمل الفاتحة ويمشي على نظم صلاة نفسه فان قلت كيف ينسب كل من المشتغل باكمال التشهد وبالافتتاح
او التعوذ الى تقصير مع ندب تخلفه واشتغاله بذلك ووجوب تخلف كل منهما للقراءة قدر ما فوته قلت الندب
له لا ينافي نسبته لتقصير لانه ندب مشروط بسلامة العاقبة اي فانه بان انه ادرك الفاتحة بان انه لا تقصير والا
بان انه مقصر او وجب له احتياطا فهو تقصير عاد على عبادته بالاحتياط لا بالتساهل والابطال وح فذلك التقصير
مناسب للندب لانه منا فله فتامله وقد صرح المتولي بان وان اوجبنا على المسبوق المذكور التخلف لقراءة
كل الفاتحة هو مقصر وتسمية يعلم ان الايجاب عليه لا يناسب نسبته لتقصير وزعم ان هذا من تفرد المتولي
ممنوع بل لو سلم كان كافيا الحجة لما ذكرناه بالاولى من ان وجوب التخلف لبعض الفاتحة لا يمنع من نسبته لتقصير اليه
فالحاصل ان المعتمد ان المشتغل باكمال التشهد كالمشتغل بدعاء الافتتاح او التعوذ في انه مسبوق وفي انه اذا فاته
[illegible] لا بطلت صلاته ان علم وتعمد وفي انه اذا تعارض معه الواجبان السابقان لزمته نية المفارقة وان
تاملت ما قررته علمت الجواب عن جميع ما وقع في فتاوي السيد السمهودي رحمه الله مما يوهم الافتاء الثاني السابق
فتنبه لذلك وسئل نفع الله به عن مدة عن مقارنة تحرم الماموم وميم سلام الامام فهل ينال فضيلة الجماعة
او لا فتبطل اقتداؤه بل وصلاته ان تعمد فاجاب بقوله لا يحصل فضل الجماعة لاطباقهم على ان شرط حصولها ادراك
جزء من صلاة الامام قبل سلام الامام وهذا لم يدرك جزءا كذلك واما بطلان صلاته بذلك فغير ظاهر لانه لم
يربط صلاته ابتداء بمن ليس في صلاة بل بمن هو فيها لكن لم يتم له ما ظنه من ادراك الراء قبل الميم بل الظاهر انه
لا يثبت له ذلك بل يكفي لتجويزه فهو من حيث عدم البطلان معذور ومن حيث ادراك الجماعة غير معذور لان مدار

فضل

فيه
وفي انه يلزمه التخلف لقراءة قدر ما فوته
وفي انه لا يتخلف الا بركنين وفي انه
الركعة تفوته بفوات
ركوع الامام
صح

الاول على التقصير ولم يوجد وهذا الثاني على تحقق ادراك جزء من صلاة الامام ولم يوجد فظهر افتراقهما وانه لا يلزم
من عدم حيازة الفضيلة وبطلان الاقتداء بطلان الصلاة وسئل نفع الله به عمن احرم والامام في الجلسة الاخيرة
فسلم قبل ان يجلس فهل على الماموم ان يقعد ثم يقوم ويمضي على صلاته فاجاب بقوله اذا سلم الامام عقب احرامه
لم يلزمه القعود بل لا يجوز له لانقضاء المتابعة الموجبة للموافقة فيما لم يحسب له فيصير جلوسه زيادة في الصلاة
وهي مبطلة وان احرم ولم يسلم الامام فلم يجلس عامدا عالما بل استمر قائما الى ان سلم الامام بطلت صلاته لما فيه من
المخالفة الفاحشة نعم يظهر انه يغتفر هنا التخلف بقدر جلسة الاستراحة اخذا من انه لو سلم امامه في غير محل تشهده
فتخلف ولم يقم بطلت صلاته ان زاد تخلفه على جلسة الاستراحة والا فلا ويؤيد ذلك انهم لم يعدوا مخالفة الامام
بها فيما لو تركها وفعلها الماموم مخالفة فاحشة فكذا يقال بنظيره هنا وصرحوا ايضا بانه لو جلس بعد الهوي من الاعتدال
جلسة يسيرة لم يضر لان الموضع ليس موضع جلوس فاتضح بذلك ما ذكرته والله اعلم وسئل نفع الله به هل تجوز صلاة
الرغائب والبراءة جماعة ام لا فاجاب بقوله اما صلاة الرغائب فانها كالصلاة المعروفة ليلة النصف من شعبان بدعتان
قبيحتان مذمومتان وحديثهما موضوع فيكره فعلهما فرادى وجماعة واما صلاة البراءة فان اريد بها ما ينقل
عن كثير من اهل اليمن من صلاة المكتوبات الخمس بعد اخر جمعة في رمضان معتقدين انها تكفر ما وقع في جملة السنة من
التهاون في صلاتها فهي محرمة شديدة التحريم يجب منعهم منها لامور منها انه يحرم اعادة الصلاة بعد خروج وقتها
ولو في جماعة وكذا في وقتها بلا جماعة ولا سبب يقتضي ذلك ومنها ان ذلك يصير سببا لتهاون العامة في اداء الفرايض اعتقادا
ان فعلها على تلك الكيفية يكفر عنهم ذلك والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل فسح الله في مدته عما اذا ركع الماموم
قبل الامام عمدا هل ينظر فيه ام يجب عليه العود للمتابعة واذا كان ساهيا فهل يكون الحكم كذلك فاجاب بقوله
ان تعمد ذلك سن له العود الى القيام وان سهى تخير بين العود اليه وانتظاره في الركوع وفارق ما لو قام عن التشهد
الاول قبل الامام فانه ان تعمده تخير بين البقاء والعود وان سهى لزمه العود بان هذا الفحش في المخالفة فلزم الساهي العود
لانه لا قصد له يعتد به بخلاف العامد فانه انتقل عن فرض المتابعة الى فرض اخر وهو القيام فكان له قصد صحيح فخير
واما من ركع قبل الامام فانه لم يخالفه مخالفة فاحشة لقرب الركوع من القيام فلم يجب عليه العود مطلقا وخير عند
السهو لعدم تقصيره مع عدم فحش المخالفة وندب له عند التعمد لان ما قبل الركوع فيه واجبان فرض القيام وفرض
المتابعة فكان العود اليه اولى من البقاء في الركوع ولا كذلك في التشهد والله اعلم وسئل نفع الله بعلومه عما اذا احضر
المسجد او غيره جماعة بعد صلاة الامام ولم يكن لهم امام فهل يستحب للامام الذي صلى اولا ان يؤمهم كذلك مرة اولا
وهل هذا الاستحباب للامام والماموم الذين صليا ام لا فاجاب بقوله قد تقرر في الجواب الذي قبل هذا ان
المنقول المنصوص عليه المعتمد ان الاعادة لا تجوز الا مرة واحدة وان الذي دل عليه كلامهم انه لا فرق في
ندبها مرة بين الامام والماموم وبين سواء احضر من لم يصل ام لا وسواء كان الامام في الاولى هو الامام في الثانية ام لا
حتى لو كانت الجماعة الاولى اماما وماموما فقط سن لهما بعد فراغها اعادتها ثانيا وان كان الامام في الاولى هو
الامام في الثانية لكن تجب نية الامامة في المعادة في وقت الكراهة وقال بعضهم مطلقا وقد حررت ذلك مع فوايد
نفيسة في شرح العباب حاصل بعضها سن الاعادة ولو في صبح وعصر لما صح انه صلى الله عليه وسلم طلبها اماما في الصبح
وصح في العصر وسن ايضا وان كان امام الاولى لانه صلى الله عليه وسلم طلبها مع كونه هو الامام في الاولى ولا

نظر

١٠٨

نظر الى وقت الكراهة لان هذه صلاة لها سبب وهي حيازة الجماعة لمن صلى منفردا ورجا حيازة فضيلة اخرى لمن صلى جماعة
وقضيته ان محل ندب الاعادة اذا لم يكره الاقتداء بامام المعادة فان كره الاقتداء به لم تجز الاعادة مطلقا لعدم الفضيلة ح
سواء كان مبتدعا ام فاسقا ام غيرهما اذ كل مكروه من حيث الجماعة يمنع فضيلتها ومن ثم بحث الزركشي كالاذرعي ان
محل سن الاعادة مع جماعة اذا كان في غير مسجد كره اقامة الجماعة فيه ثانيا ومحل ندبها مع المنفرد ان لا يعتقد المنفرد
اباحتها او ندبها والا امتنعت لانتفاء الفرضية اذ الصلاة خلف المخالف مكروهة من حيث الجماعة ويلزم من صلى في
جماعة ثم اعادها اخرى وقت الكراهة نية الامامة لان السبب المجوز للاعادة ح حوز الفضيلة وهو متوقف
على نية الامامة ومع عدمها تكون نفلا لا سبب له بل لا يبعد وجوب نية الامامة مطلقا لان سبب الاعادة في هذه
حوز الفضيلة وهو منتف حيث تنتفي نية الامامة اما لو اعاد مع منفرد او صلى منفردا ثم اعاد مع جماعة فلا
يلزمه نية الامامة فيهما لان تحصيل الثواب المنفرد في الاولى وحصول صورة الجماعة في الثانية مطلوب فليكن ذلك سببا
يخرج الصلاة المعادة عن كونها نفلا لا سبب له او لا مقتضى لاعادتها ثم رايت الجلال البلقيني قال لو دخل الى محل
بعد ان صلى الصبح او العصر واراد ان يصلي اماما ويصلي معه من حضر ظهر لي انه لا يصح لانه مستانف لصلاة لا سبب لها
في وقت الكراهة بخلاف ما اذا كان ماموما انتهى ويتعين حمله على ما اذا لم ينو الامامة لما قدمته والزركشي قال لو
صلى منفردا ثم اراد اعادتها جماعة ولم ينو الامامة لم تستحب لانه يصير معيدا منفردا بلا سبب والاذرعي سبقه لذلك بزيادة
فقال ويظهر انه اذا صلى منفردا او في جماعة ثم اراد اعادتها مع جماعة فقام ويكون هذا امامهم انه لا يستحب له الاعادة
على الراجح الا ان ينوي الامامة اذ لا تستحب الاعادة منفردا بلا سبب يقتضيها انتهى وقضية كلامهما انه لابد من
نية الامامة مطلقا ولو في غير وقت الكراهة ومشى عليه بعض اليمنيين انتهى حاصل ما اردت نقله من شرح
العباب لمزيد الفائدة والله اعلم باب شرط الامامة وما يتعلق بها سئل شيخنا فسح الله في مدته
وادام النفع بعلومه وبركته اذا كان في جدار المسجد باب نافذ مفتوح علوي يمنع المرور او كان به شباك تغلق علوي
او سفلي يمنع المرور ايضا او كان به باب سفلي مفتوح لا يمنع المرور ولا الرؤية ثم جعل عليه ثوب يمنع الرؤية دون
المرور او رد بعضه وستر بعضه بالثوب لا يمنع الرؤية فهل يقع قدوة الماموم بامام المسجد اذا كان خلف ذلك
في هذه الصور كلها او بعضها اذا كان يعلم حال الامام او بعض المامومين فاجاب رضي الله عنه ومتعنا بحياته
الذي صرح به الشيخ محمد الجويني ان الخوخة كالشباك فيكون مما يمنع المرور لكن ينبغي حمله على خوخة صغيرة او عالية في
الجدار لا يستطرق منها عادة اذ المدار على الاستطراق العادي وحيث وجد صحت القدوة والا فلا كما يدل لذلك قول
الشيخ ابي محمد ايضا اذا وقف الامام على السهل والماموم على الجبل فان كان الجبل يمكن صعوده صح اقتداؤه به اذا كان
مكان المرتقى في الجهة التي فيها الامام وان كان في خلاف ذلك كان الحكم بخلافه لان الجبل ح بمنزلة السور المنيف يقف
عليه المقتدي والامام على القرار انتهى وعلم مما ذكره في السور ان العبرة بسهولة الاستطراق لا بامكانه على
بعد ويؤيده قول القمولي فيما لو صلى الامام بصحن المسجد والماموم بسطح داره وعلى الطريقين لا بد من امكان
الاستطراق اليها ولا يكفي امكان هذا وقول الزركشي لو كان المرور ممكنا لكن بانعطاف فالوجه القطع بالبطلان
والا لصحت الصلاة في كل محل يمكن التوصل اليه من موضع اخر بانعطاف وتسور جدار بينه وبين الامام وان امكن
رقيه والوصول منه الى المسجد لانه لا يعد استطراقا عاديا فان قلت يخالف ما ذكر قول ابن الرفعة عن المتولي

بخ

وافره لو كانا على سطحين صح اقتدا احدهما بالآخر وان كان بينهما شارع عظيم لانه كالنهر وهو لا يضر قلت لا منافاة لانهما
بعد ان مجتمعين لانه لا تغاير بينهم بنا بنيانهما لما جعلا فيه في بنا جدار وجدار المسجد فان البنا مختلف فاشترط سهولة
الاستطراق فمن تلك الخلوة التي في ذلك الجدار ولما تغاير بنا من بالسطح ومن في قرار المسجد اشترط امكان الاستطراق كما
عن العمولي ونص عليه الشافعي رضي الله عنه لكن اطلاقه البطلان محمول على من لا يمكنه الوصول للمسجد الا بنحو انعطاف وازورار
اي من غير جهة الامام بحيث لا يوليها ظهره ونقل ابن الرفعة عن ابي التلمسان ان الستر المرخي كالباب المردود لان الحيلولة به
تمنع الاجتماع بخلاف حيلولة الشارع وسئل رضي الله عنه ونفعني بعلومه عن رجل اذا قرا الفاتحة غير بعض حروفها
فيقول بالمستقيم المصطقيم هل يجوز الاقتدا به اذا وجد اقرا منه فاجاب رضي الله عنه بقوله من ابدل حرفا من الفاتحة
لم يجز لاحد ان يقتدي به الا ان يكون مثله بان كان يبدل ذلك الحرف الذي يبدله والله اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه
عن كيفية نية الصلاة بانه كيف يقول المصلي اصلي صلاة سنة العيد وكذا في الوتر اصلي صلاة الوتر وكذا الضحى اصلي
صلاة الضحى وكذا سنة صلاة الكسوف وكيف ينوي صلاة الجنازة وما احسن ما يقوله في ذلك كله فاجاب فسح الله
في مدته بان الاولى في ذلك ان يقول سنة صلاة العيد او الوتر او الضحى او الكسوف والقول بان الاولى بنية
الوتر ضعيف ويجب ان يعين ان العيد الاكبر او الاصغر وان الكسوف للشمس او للقمر وكيفية سنة صلاة الجنازة اصلي
على هذا الميت او على فلان ان كان غائبا او على من صلى عليه الامام فرض كفاية ماموما ان كان في جماعة والله سبحانه
وتعالى اعلم بالصواب وسئل متع الله بحياته في شخص له بيت ملاصق بجدار المسجد وله باب يفتح ويغلق من جهة
المسجد فاذا كان حال الصلاة والقدوة بامام المسجد فتح الباب لكن في موقفه لم يرى الامام ولا بعض المامومين وانما
يسمع المبلغ فقط بالتكبير فهل يكون هذا التبليغ كافيا في صحة القدوة ام لا بد من روية بعض المامومين ويكون
الحكم ايضا اذا كان بالمسجد والماموم خارجه بالشارع المطروق او بالفضا بشروطه يكفي التبليغ مع عدم الروية
للامام او لبعض المامومين وسوا وقف بباب المسجد ام لا فاجاب رضي الله عنه بقوله حيث كان الامام في غير
المسجد اشترط روية الامام او بعض المامومين كالواقف بباب المسجد ولا يكفي هنا سماع صوت المبلغ والله سبحانه
وتعالى اعلم بالصواب وسئل سقى الله صوبته ما حقيقة رحبة المسجد وما الفرق بينها وبين حريمه وهل
الكل منهما كالمسجد فاجاب بقوله قال في المجموع ومن المهم بيان حقيقة هذه الرحبة ثم نقل عن صاحب الشامل حكم
والبيان وانها ما كان مضافا الى المسجد محجرا عليه لاجله وانها منه وان صاحب البيان وغيره نقلوا عن نص
الشافعي رضي الله عنه وغيره صحة الاعتكاف فيها قال النووي واتفق الاصحاب على ان الماموم لو صلى فيها مقتديا
بامام المسجد صح وان حال بينهما حائل يمنع الاستطراق لانها منه كما تقرر قال وذكر ابن عبد السلام ان المحل الذي
بباب جامع دمشق المسمى بباب الساعات رحبة وخالفه ابن الصلاح ذاهبا الى انها صحن المسجد وطال النزاع
بينهما والصحيح الاول وتاملت ما صنفه ابو عمرو واستدلاله فلم ارى فيه دلالة على المقصود انتهى وليست توجد
لكل مسجد وصورتها ان يقف انسان بقعة محدودة مسجدا ثم يترك منها قطعة امام الباب فان لم يترك شيا
لم يكن له رحبة وكان له حريم اما لو وقف دارا محفوفة بالدور مسجدا فهذا لا رحبة له ولا حريم بخلاف ما اذا
كان يجانبها موات فانه يتصور ان يكون له رحبة وحريم ويجب على الناظر تمييزها منه فان لها حكم المسجد
دونه وهو ما يحتاج اليه لطرح القمامات والزبالات وسئل رضي الله عنه هل يصح الاقتدا بالمسبوق وما الفرق

بنية

بينه وبين الشاك فاجاب بقوله الصلاة خلفه صحيحة لكن قال ابو الفتوح العجلي في نكت الوسيط انها خلفه مكروهة
لانه يشك في افعال نفسه وعليه فالصلاة خلف غيره افضل وان كانت اقل جماعة قال ابن العماد ويجب على الناظر
عزله لان الوسوسة بدعة ردية وقد عزل النبي صلى الله عليه وسلم اماما بصق في المسجد عن الامامة انتهى وفي
الوجوب نظر والحديث انما يدل على الجواز لا الوجوب على ان الاوجه لا يجوز عزله حيث صحت صلاته ولم يضر بالمامومين
بانحا او تطويل وفرق بين الوسوسة والشك بانه يكون بعلامة كمن ترك ثيابا من عادته مباشرة النجاسة وترك
الصلاة خلف من عادته التساهل في ازالتها لان الاصل وهو الطهارة قد عارضه علة النجاسة والاحتياط هنا
مطلوب بخلاف الوسوسة فانها الحكم بالنجاسة من غير علامة بان لم يعارض الاصل شي كارادة غسل ثوب جديد
اشتراه احتياطا وذلك من البدع كما صرح به النووي في شرح المهذب فالاحتياط ح تركه هذا الاحتياط وبان الموسوس يقدر
ما لم يكن كائنا ثم يحكم بحصوله كان يتوهم وقوع النجاسة بثوبه ثم يحكم بوجودها من غير دليل ظاهر وهذا معنى قول ابي
الفتوح العجلي الوسوسة تقدير ما لم يكن ان لو كان كيف كان يكون ثم يحكم بكونه كائنا حتى يكون الوجوب غسله عنده
وكثير من الموسوسين يحرم بالصلاة ثم يشك ويحرم وهكذا وهذا اثم بتحرماتين لان الصلاة ان صحت حرم الخروج منها وحينئذ
لا يكون قضا على المعتمد وان قال به كثيرون والا حرم عليه التسليم لانه تلبس بعبادة فاسدة وسئل رضي الله عنه عمن
راى على بدن فاسق نجاسة ثم راه يصلي فهل له الايتمام به فاجاب بقوله نعم له ذلك لان الظاهر من حاله صحة صلاته
وان كان لو اخبر بطهارة ثوبه لا يقبل خبره وسئل فسح الله في مدته عن تعريف المسبوق ومن لم يدرك زمن ما يسع الفاتحة
هل ذلك بقراة نفسه ام بقراة معتدلة اذا كان هو بطي القراة فاجاب بقوله الذي اعتمده الزركشي في المسبوق والموافق
ان العبرة بحال الشخص نفسه في السرعة والبطو والذي رجحه في شرح الارشاد وبينته في غيره ان العبرة بالوسط المعتدل
لان الذي يتصور عليه قولهم ان الموافق وان لم يشتغل بغير الفاتحة كان كان بطي القراة يتخلف لاتمامها ما لم يسبق باكثر
من ثلاثة اركان طويلة ولو اعتبروا قراة نفسه لكان مسبوقا وهو لا يجوز له التخلف وسئل رضي الله عنه عن الماموم
اذا التبس الامر عليه في حال كونه موافقا ام مسبوقا ماذا يفعل فاجاب بقوله اذا شك الماموم هل هو موافق او
مسبوق فلم ارى فيه نقلا منذ سنين مع تطلبه والذي ظهر لي الآن فيه ان يقال انه تعارض معه واجبان واصلان لان الاصل
انه لم يدرك زمن ما يسع الفاتحة وقضيته وجوب متابعة الامام وعدم جواز التخلف لاتمامها لمن يتحقق انه مسبوق
والاصل ايضا ان الماموم مخاطب بالفاتحة وان الامام لا يتحملها عنه حتى يتحقق انه مسبوق وقضيته وجوب التخلف لكمال
الفاتحة وعدم جواز المتابعة واذا تعارض اصلان وواجبان ولا مرجح لاحدهما او كان مرجح لاحدهما ضعيفا وامكن الغاوها
والعمل بغيرها وجب كما هو ظاهر من كلامهم في مواضع كثيرة وح فالذي يتجه لي انه يجب عليه نية المفارقة ويكون مفارقة
بعذر فلا يفوت عليه فضيلة الجماعة وذلك لانه ان جعل نفسه مسبوقا عملا بالاصل الاول فوت وجوب تكميل الفاتحة نظرا
للاصل الثاني او موافقا نظرا للاصل الثاني فوت وجوب المتابعة نظرا للاصل الاول ولا يخرج عن ذلك الا بما قلناه فان قلت
اسقاط الفاتحة او بعضها عن المسبوق وادراكه الركعة رخصة فلا يصار اليه الا بيقين فلم لم تجعله موافقا قلت
واغتفار الموافق باكثر من ركنين رخصة فلا يصار اليه الا بيقين وسئل فسح الله في مدته عما صورته ما الفرق بين
الشك والوسواس فقال ما يختص وقوعه بالفرض دون النفل فهو وسواس لا التفات اليه ولا يعول عليه وما
يقع في الفرض دون النفل على السوا فهو الشك وكل ما غلب على ظن متعاطي العبادة انه يقع قبل ان يوجد فذلك هو الوسواس
ودليله هو وحكم السهو انه يجب تداركه واما الوسواس فيجب تركه ولا يجوز الاعتماد عليه وينبغي الاعتماد على جميع ما في شرح
المهذب للنووي لمن ابتلي بالوسواس والظن عبارة عن اعتبار شي بالتكرار وهو ثلاث مرات فاكثر والعادات عبارة

عن امتثال الاوامر واجتناب المناهي والاوامر هي الواجب والمستحب والمناهي الحرام والمكروه ولا يجب على احد ان يتذكر ما مضى
من عبادته وان قرب العهد به حتى انه لا يجب عليه ان يتذكر البسملة في الصلاة بعد ان صار في الحمد لله رب العالمين
وكذلك لا يجب عليه ان يتذكر الركوع بعد صيرورته في الاعتدال وما اشبه ذلك واذا شرع المصلي في الاقامة ذاكرا
للصلاة التي يريد الشروع فيها فلا تعزب تلك النية ولا يكن ناسيا لها فذلك مثلها وتجرد التكبير كاف في انعقاد الصلاة انتهى
عا اورده سيدنا الفقيه العلامة عبد الله ابو احمد مخرمه نفع الله به ورحمه من الضابط والمسؤل من سيدي حفظه الله و
زاده توفيقا وعلما ونورا وكمالا ان يشرح جميع الضابط بسط وايضاح وتمثيل خصوصا على قوله وكل ما غلب على ظن متعاطي
العبادة انه يقع قبل ان يوجد وقوله والظن عبارة الخ وهل يؤخذ منه ما ذكره الناشري في الحلية الجامعة لاقاويل
العلما ما لفظه وقال ابو حنيفة ان كان شكه في ذلك اول مرة بطلت صلاته وان كان الشك يعتاده ويتكرر له بنى على غالب
ظنه فان لم يقع ظن بنى على الاقل انتهى وقوله في الضابط ولا يجب على احد ان يتذكر ما مضى من عبادته الخ هل المراد
لا يجب ما لم يحصل الشك في تركه ركنا وما لم يغلب على ظنه تركه او مطلقا حتى لو شك لم يبن على الاول ما لم يغلب على
ظنه ذلك وما الحكم لو كان الشك بسبب وسوسة يغلب على الظن انه لولاه لم يكن الشك فاجاب بقوله اما الضابط المذكور فاكثره
لا يوافق كلام ائمتنا فلا معول عليه وبيانه ان تخصيصه الوسواس والشك بالفرض دون النفل غير صحيح بل كل منهما يجري
في كل من الفرض والنفل واما تفسيره الوسواس بقوله وكل ما غلب الخ فممنوع وكذا قوله واما الوسواس فيجب تركه
وذلك لان الوسواس اما مذموم وهو العمل بكل ما يطرق الذهن ويتخيله الوهم وهذا هو الذي جاء الائمة النكير على
فاعله واكثروا من ذمه وتقبيح طريقه وذم ما هو عليه بل شنّه بعضهم من هذه طريقته بقوم من كفار الهند
المتغالين في كفرهم حتى انكروا جميع الحقائق الموجودة المشاهدة بالحس وقالوا انها كلها خيالات وباطل وفرعوا على
هذا المذهب من القبائح الشنيعة التي ينبو عنها السمع ولا يقول بها عاقل ما اهاله او لحينه تركه قال فالموسوسون
كهولاء لان الشخص منهم كما شاهدناه من غير واحد منهم يجعل يده او بدنه داخل الماء ولا يزال يغمسها المرات الكثيرة التي
تزيد على المائة حتى يتيقن ارتفاع حدثها بل قد يفعل ذلك واكثر منه ولا يتيقن رفع حدث كما حكى لي بعض الثقات ان موسوسين
اجنبا فخرجا الى بحر النيل ليغتسلا فيه فوصلا اليه بعد الفجر فقال احدهما للآخر انزل انغمس في الماء وانا اعد لك وخبرك هل
عم الماء راسك اولا فنزل واستمر ينغمس وذاك يقول لم يبق عليك شيء يسير من راسك لم يعمه الماء فلا زال كذلك حتى قرب
الظهر فتعب وطلع من الماء ولم يتيقن رفع جنابته ثم قال للآخر انزل وانا اعد لك فنزل وفعل كما فعل الاول وهو يقول
له كما قال له واستمر الى ان قرب المغرب ولم يتيقن ايضا رفع جنابته فطلع ورجعا شاكين في بقا جنابتهما وتركا صلاة ذلك
اليوم فهذا يشبه طريقة الكفرة المذكورين واعتقادهم بل اقبح واخبث وقد قوي الوسواس على بعض من ادركناه حتى
خرج من بين عياله واولاده فارا على وجهه في البراري فلم يدر له الآن مكان ولم يسمع له خبر وبالجملة هو داء عضال
قل من يقع في ورطته وينجو منها والجنون دونه بكثير فانه ينحل البدن ويذهب العقل بل والادراك والفهم ويصير
المبتلي به كالبهيمة لا يهتدي لخير قط ولا يصح له عبادة على مذهب احد من الائمة لاستيلاء الشيطان على فكره وجعله
سخريته وهزأته يلعب به كيف اراد وقد شاهدت ايضا من له فطنة وذكا وفهم دقيق في العلوم وجاه مفرط ابتلي بحرف
البخل وتغيرت صورته الآدمية وتوحش واعتزل الناس جملة ولم يبق له ماوى الا البيوت الخلية والماء الذي عندها
فهذا هو الذي انكره الائمة وبالغوا فيه وهو حقيق بذلك وقد قال في المجموع من البدع المذمومة غسل الثوب الجديد وقد
قال ابو بكر ابو امامة للموسوس وما محمود وهو الاحتياط للعبادة بان لا يوقعها الا على وجه متفق عليه وقد قال ابن
عبد السلام ينبغي الورع في العبادات بشرط ان لا يجاوز طريقة السلف فقد كانوا يمشون حفاة بلا غسل ارجلهم وقد

الكاف

شعار العيد فيه فليس بحرام نعم ينبغي انه خلاف الاولى وخلاف الاولى يطلق عليه انه غير جائز جائز جوازا مستوي الطرفين فلعل السيد اراد بقوله لا يجوز ذلك والا كان مخالفا لكلام الائمة بلا مستند باب
صلاة الخوف وسئل نفع الله به في جمعته هل يكره حمل السلاح في الصلاة لغير خوف فاجاب بقوله قال
الشيخ ابو حامد لا خلاف في كراهة حمله ح وسئل رضي الله عنه عما لفظه صلوا الجمعة في الخوف فهل يجوز ان
تكون الفرقة الثانية في الركعة الثانية اقل من اربعين عند الاحرام بالجمعة اولا فاجاب بقوله قضية جريان
خلاف الانفضاص هنا فيما اذا انفضت الفرقة الثانية عن اربعين ان صورة المسئلة انهم احرموا في الركعة الثانية
اربعين ثم نقصوا وانهم لو احرموا وهم دون الاربعين لم تنعقد لكن صرح كلام مختصر الكفاية وقضية كلام الروضة
وبعض مختصرها خلافه وهو متجه وان اوهم كلام الروضة وغيره الاول لتعليلهم لعدم ضرر النقص عن الاربعين بسبق
انعقاد الجمعة ولم يقولوا لسبق انعقاد الركعة الثانية ولاشك ان الجمعة سبق انعقادها وان كانت الفرقة الثانية
دون اربعين ابتدا فجاز لهم الاحرام بها مع نقصهم لانه تبع للفرقة الاولى ثم رايت كلام الكمال في شرح الارشاد
موافقا لما ذكرته بخلاف كلام الجوهري وسئل نفع الله به عمن اخذ مداسه او نحوه وهو في الصلاة فهل يجوز تبعه
ولا تبطل صلاته فاجاب بقوله صريح قولهم تجوز صلاة شدة الخوف للخائف على ماله او مال غيره او نحوها جواز
ذلك هنا وانه لا بطلان لكن قيد ابن الرفعة وغيره اصل المسئلة بضيق الوقت فليتقيد به ما في السؤال وسئل
رضي الله عنه عما اذا خاف المسافر من فوت الرفقة ان وقف للصلاة مع ضيق الوقت فهل يصلي صلاة شدة الخوف
فاجاب بقوله نعم كما افتى به بعض المتاخرين للضرر الحاصل بفوت الرفقة فهي كالهزيمة المباحة وليس نحو دخان فوت
الحج لان تلك يسلك فيها شيء حاصل يخاف فوته وهنا يخاف فوت حاصل وهو الرفقة وسئل نفع الله به عما لفظه رايت
عن والبعض ائمة اليمن ما لفظه المدور الفضة الذي يلبسه الرجال مع الخاتم او دونه وهو المسمى في حديث بلال بالفضة الذي
يظهر تحريم لبسه على الرجال لانه لا يدخل في مسمى الخاتم اذ الخاتم ما له فص اشار الى ذلك بعض شراح البخاري انتهى كلامه
لكن قال النووي في شرح المهذب يجوز الخاتم بفص وبلا فص ويجعل فصه من باطن كفه او ظاهرها وباطنها افضل
للاحاديث الصحيحة فيه هذه عبارته انتهى فصح كما ترى بتسميته خاتما وان لم يكن له فص فاجاب بقوله الذي
افتيت به قديما وحديثا وجريت عليه في شرح الارشاد وغيره جواز لبس الحلقة المذكورة لانها تسمى خاتما كما في
المجموع وغيره وما نقل عن بعض شراح البخاري غفلة عن قول ائمتنا يجوز لبس الخاتم بفص وبدونه على ان تلك العبارة
اعني حصر الخاتم فيما له فص لو صحت عمن عبّر بها كانت مؤولة فان ذلك حصر اضافي باعتبار الاغلب والاشهر فلا يستدل بها
على تحريم لبس ما ليس له فص فاستدلال من ذكر في السؤال انها على التحريم تساهل فاحش وغلط قبيح وكيف يتجرا ذو
ديانة ان يقدم على تحريم بمجرد اشارة عبارة لما لا يدل على التحريم كما تقرر فتنبه لذلك واحذر الوقوع في مثله وفقنا
الله للصواب بمنه وكرمه امين فان قلت هذه الحلقة من شعار النسا فليس للرجال لها تشبه بهن فتحرم من هذه
الحيثية قلت زعم ان لبسها من شعارهن المختص بهن ممنوع ووجوده فيهن فقط في بعض البلاد لا نظر اليه كما جرت
وهذا المحتاج اعني التشبه بهن وما ضابطه في كتاب المسمى شن الغارة على من اظهر معرة تقولة في الحنا في عوارة
تقبله الله بمنه وكرمه امين باب صلاة الكسوفين وسئل عن الكسوف فهل يتصور في غير القمرين
او لا كما رايته في بعض التفاسير فان قلتم نعم يتصور فما علامته وهل تشرع له صلاة كما نحنه بعض نحو علماء
اليمن على تقدير وقوعه وهل وقع ام لا فاجاب رضي الله عنه وفي جمعته بان ما نقلتموه عن بعض علماء اليمن

تقدمت في اللباس مع جوابها

بحثه الزركشي فقال ينبغي ان يستثنى من قول الرافعي ما عدا الكسوف النيرين ما لو انكسف النجوم فالقياس على كسوف القمر
واولى لانها ادلة القبلة وبها الاهتداء انتهى وفيه نظر اذ ظاهر قياسها على الغرابة يصلي لها صلاة الكسوف
المشتملة على ركوعين في جماعة وليس كما قال ونص الام الموافق لكلام الشيخين والاصحاب يرد ما زعمه ولفظه ولا
امر بصلاة جماعة في زلزلة ولا ظلمة ولا لصواعق ولا ريح ولا غير ذلك من الآيات وامر بالصلاة منفردين كما يصلو
ساير الصلوات انتهى فانظر لعموم قوله ولا غير ذلك من الآيات الشامل لانكساف النجوم ولغير ذلك وبه جزم ابن ابي
الدم فقال ولا يصلي على هيئة الخسوف قولا واحدا انتهى ويوجه بانه لا يصار لتغيير الصلاة الا بتوقيف ولم يرد
الا في النيرين وليس في غيرها في معناها وقول الزركشي واولى لانها ادلة القبلة وبها الاهتداء يرد بان لا
مساواة فضلا عن الاولوية لان النيرين من آيات الله الباهرة ولهما من الظهور في العالم ما ليس لغيرها من النجوم
فاذا وقع بها تغير كان ذلك آية مخوفة لساير اهل هذا العالم من غضب الله وعقابه فشرعت لها صلاة مخصوصة
متميزة عن ساير الصلوات لتناسب تميزها عن ساير الكواكب فكيف بعد هذا التقرير يقال ان النجوم اولى بصلاة
الخسوف من القمر ومما يدل لما ذكرته ان من كره استقبال القمر لم يقل بكراهة استقبال بقية النجوم وفرق بنحو ما
ذكرته فاتضح الفرق بينهما وبين غيرها وان الذي يتجه ان يقال ان انكساف النجوم بمنزلة الزلازل ونحوها فيأتي
فيها حكمها من الصلاة فرادى على المذهب المنصوص حذرا من الغفلة عند حدوث الحوادث العظيمة ثم ظاهر كلام
الشيخين كالبغوي ان هذه الصلاة سنة لسبب متقدم فتجوز في الاوقات المكروهة وقال جمع متقدمون
ليست كذلك بل هي نافلة مطلقة فلا تحل في الوقت المكروه واعتمده بعض المتاخرين وقال لم يرد الشيخان اصل
الصلاة لتلك الآيات وكونها سنة لها حتى تكون ذات سبب بل المراد استحبابها الصلاة رجوعا الى الله واحتسابا
للغفلة عن تذكيره عز وجل وتخويفه باياته ولهذا الاخلاف فيه وسائر عبارات قد تدل على ذلك والذي يتجه ترجيحه
ما دل عليه كلام الشيخين من انها ذات سبب والمسلم ان مرادها ما ذكر ان ندب الصلاة عند حدوث تلك الآيات
فيه تقييدها بذلك السبب فيقصد وعليها حد الصلاة التي لها سبب فمن ادعى خروج هذه عن ذوات السبب مع صدق
تعريفها عليها فعليه البيان وتلك العبارة المسوقة كما قاله محتمل ما قلناه فلا شاهد فيها وان لم يكن فيها شاهد وجب
الرجوع الى حدهم لذوات السبب وهو يصدق على هذه الصلاة فكانت ذات سبب فتحل في الوقت المكروه ثم ما تقرر
في انكساف النجوم انما هو على فرض وقوعه والا فالذي صرح به اهل الهيئة واليهم المرجع في ذلك ان غالب النجوم لا تنكسف
لكن اورد عليهم السيف الآمدي اشكالا على طريقتهم وقال لا جواب لهم عنه وحاصل ما ذكره انهم زعموا ان سبب
خسوف القمر ان جرم الشمس اكبر من كرة الارض باضعاف كثيرة حتى ان منهم من قدره بماية واربعة وستين مرة
وان الشمس اذا انحطت للغروب امتد للارض ظل على شكل مخروط ضوء برى ضرورة ان الشمس اكبر من الارض ولا يزال
مخروط الارض يمتد ويستدق الى ان ينحط ولا يتعدى ذلك عطارد فاذا اتفق حصول الشمس في ذلك الظل من غير
تناف ولا ناير بحيث يحجب نور الشمس فهو خسوفه وعلى حسب تركه في مخروط الظل يكون زيادة الخسوف ونقصه
ثم لا يزال القمر في السير والظل في الميل الى حالة الانجلاء والعود الى مقابلة الشمس من غير حاجب وزعموا ان الكواكب
الثابتة في فلك البروج ايضا يكتسب نورها من نور الشمس كاكتساب نور القمر من نور الشمس فاذا قيل لهم لم لا تنكسف
تلك الكواكب بحيلولة مخروط ظل الارض بينها وبين الشمس قالوا ان الظل ينمحق دون الوصول اليها فاذا قيل
ولم قلتم بانمحاق مخروط الظل دونها قالوا لانها لا تنكسف وهو دور ممتنع قال ولم يتحقق لهم عنه جواب بل لو قيل

ثم الكواكب

١١١

ثم الكواكب الثابتة في فلك البروج وكذلك زحل والمشتري والمريخ وضيئة بانفسها فلذلك لم ينكسف بمخروط الظل
مع وصوله اليها لم يكن لهم عنه جواب واما قولهم في كسوف الشمس انه بسبب ستر القمر له عند المقارنة ولهذا
لا يعهد كسوفها في غير ايام المقارنة والاجتماع فان قيل لهم كما ان القمر قد يقارن الشمس المقارنة العيمية وكذلك
الزهره وعطارد فابالهما لا يحجبان الشمس عن ابصارنا في وقت المقارنة والاجتماع كما في القمر لم يجدوا الى الفرق
سبيلا انتهى واعترض ايضا ابن العربي في شرح الترمذي قولهم ان سبب كسوف الشمس ستر القمر لها بان الشمس
عندهم اضعاف القمر الجرم فكيف يستر الجرم الصغير الجرم الكبير اذ قابله انتهى وجوابه ان كلما اتسع الجرم الصغير
للمقابلة كما قاله الشافعي رضي الله عنه في محاذات الناس للقبلة مع قلة عرض سمتها وبعد عرض ما بين المشرق
والمغرب قياسا على المنارة المرئية من بعد على عرض الرماة والشمس في الفلك الرابع والقمر في الفلك الاول فلبعد المسافة
بينهما يحجبها عند عدم المقابلة او بعضها عند عدمها وان كان جرمه صغيرا بالنسبة لها فتامل ذلك فانه مهم
والحاصل انا ان قلنا ان الكواكب غير الثابتة نورها مكتسب من نور الشمس كما يقول اهل الهيئة فهم قايلون مع ذلك
بانها لا تنكسف وان لزمهم ما مر عن الآمدي على انه يمكن الانفصال عنه بان يقال ملحظ القول بعدم انكساف الكواكب
الاستقراء التام والوجود وسببه انمحاق مخروط الظل دونها والدليل على هذا الانمحاق عدم وقوع الانكساف لها في
الخارج ولهذا التقرير يندفع الدور اورده الآمدي عليهم وان قلنا بما قاله الآمدي من ان الكواكب مضيئة بنفسها
وليست مكتسبة من الشمس فعدم انكسافها واضح حينئذ لان المقرب ما قالوه من استمدادها من الشمس ان القمر الذي
هو اضوءها منها والحل اذا كان نوره انما هو من نور الشمس عند اهل الهيئة ومن وافقهم من اهل السنة وهم كثيرون فكذلك
تلك الكواكب مضيئة بنفسها لو نورها من نور الشمس الحقيقي بل قلنا بواسطة تسليم ان نور القمر من نور الشمس ويبعد ان
نوره من نورها ونور الكواكب ليس من نورها والبحث في كل ذلك لا دليل عليه يرجع عليه عند التنازع والجدويله عند
التحقيق وانما المدار على انه ان تصور انكساف الكواكب صلي لها صلاة نحو الزلازل لا صلاة الكسوف خلافا للزركشي لما مر
لك مبسوطا وسئل فسح الله في مدته ونفع بعلومه ما حقيقة كسوف القمرين وما حقيقة هذا الذي يستر القمر في
النصف الثاني من الشهر قليلا قليلا حتى يكمل ثم ينجلي اول الشهر وما الحكمة في زيادة ركوع في صلاة الكسوف خاصة
فاجاب امدنا الله من مدده وفسح في مدته اما حقيقة كسوف الشمس والقمر واختلاف القمر زيادة ونقصا وغيرهما فقد
تعرض له اهل الهيئة واليهم المرجع في ذلك قالوا ومما يعرض للقمر مما يعرض له بالقياس الى الشمس وهو المحاق والزيادة
والكمال والنقصان وكسفه للشمس والخسوف وبيان ذلك ان جرم القمر كثيف مظلم لا نور له بذاته وانما هو صقيل
يستضيء بضياء الشمس كالمرآة المصقولة اذا حوذي بها الشمس فيكون النصف من القمر المواجه للشمس مضيئا ابدا بضوء الشمس والنصف
الآخر منه مظلما على حالة العدم وصوله الضوء من الشمس فعند اجتماع القمر مع الشمس يكون القمر متوسطا بيننا وبين الشمس لان فلكها
فوق فلكه اذ هي في السماء الرابعة وهو في السماء الدنيا فيكون نصفه المظلم مواجها لنا ونصفه المضيء مستورا عنا بالنصف
المظلم فلا نرى شيئا من ضوئه وهذا هو المحاق فاذا ابعد القمر عن الشمس مقدار قريبا من اثني عشر جزءا او اقل او اكثر على
اختلاف اوضاع المساكن وعروض القمر وكثرة البخار وحدة الابصار مال النصف المضيء الينا شيئا فيرى منه وهو الهلال
ثم كلما ازداد بعده عن الشمس ازداد ميل المضيء الينا فاذا قرب البعد من ربع الدور يرى القمر كنصف دايرة وهكذا يزيد
الميل فيرى شكلا اهليجيا حتى اذا قابل القمر الشمس وصار البعد بينهما نصف الدور صرنا نحن بين القمر والشمس وصار ما
يواجه الشمس من القمر يواجهنا فيرى القمر كدايرة تامة وهو الكمال ويسمى القمر حينئذ بدرا فاذا اخذ في مقابلة الشمس قال

الباقي من نصفه المظلم واستتر عنا من نصفه المضي فيظهر في صفحة القمر ثم لا يزال الظلام في الزيادة والضياء والنقصان في القمر على شكل اهليلجي ثم كنصف دايرة ثم على شكل الهلال في جانب كثير حتى يمحق ويستتر عنا نصفه المضي بالكلية ويكون القمر مظلما لا يستضي الا وجهه المقابل للشمس اذا كان القمر عند الاجتماع على طريقة الشمس اي على مدارها او قريبا منه وذلك عند عقدتي الراس والذنب اذ لا عرض للقمر هناك فيكون على منطقة البروج التي هي مدار الشمس ابدا وبقرب عقدتي الراس والذنب فان القمر هناك قريب من مدار الشمس حال القمر بيننا وبين الشمس فيستتر عنا ضوؤها وهو كسوف الشمس واعلم ان ذلك يختلف بحسب عروض البلدان شمالا او جنوبا وقلة العروض وكثرتها والضابط فيه ان يكون القمر بحيث يقطع الخطوط الشعاعية الخارجة عن الابصار الى الشمس اما جميعها او بعضها فيستتر عنا ضوؤها اما بالكلية وهو الكسوف التام او لا بالكلية وهو الكسوف الغير التام وهو السواد الذي يظهر للحس في وجه الشمس حالة الكسوف فهو لون جرم القمر ولكون كسوف الشمس انما هو بحيلولة القمر بيننا وبين الشمس وذلك السواد المشاهد انما هو لون القمر يبتدي سواد الشمس في الكسوف من جهة المغرب ثم اذا اخذ القمر يمر بالشمس لكونه اسرع منها يبتدي الجلا اي من جهة المغرب لحوق القمر اياها من المغرب واذا كان القمر كذلك على طريقة الشمس اي على احد العقدتين او حواليها باربعة وعشرين جزءا وكسر عند الاستقبال حال الارض بين القمر والشمس ووقع ظلها على القمر فلم يصل اليه ضوء الشمس فيبقى على ظلامه الاصلي وهو خسوف القمر وبيانه ان الارض كثيفة مانعة نفوذ الضوء فيها وحيث كان اصغر من الشمس يستضي بضوئها اكثر من نصفها ويقع لها ظل في مقابلة الشمس مخروط الشكل يستدق شيئا فشيئا وينتهي في فلك الزهرة فالظل عند فلك القمر غلظ ما فاذا اقطع هناك بسطح مستو مواز لقاعدة مخروط الظل حصل دايرة مركزها في سطح البروج وفي جزء منها يقابل جزء الشمس وذلك المركز يتحرك بمقدار حركة الشمس فاذا كان القمر في الاستقبال عديم العرض وقع في دايرة الظل وانخسف كله وان كان ذا عرض بحيث لا يصل الى صفحته شيء من دايرة الظل لم يكن هناك خسوف اصلا وان كان عرضه اقل من ذلك انخسف منه ما وقع في دايرة الظل وابتدا خسوف القمر والجلاء من المشرق عكس الكسوف وذلك لان القمر يلحق ظل الارض لكونه اسرع من الظل من جهة المغرب فيصل طرفه الشرقي اولا الى الظل فياخذ ذلك الطرف في السواد اولا ويكون لحوق الظل من المغرب يكون مروره طرفه الشرقي بالظل والا فكما ان طرفه الشرقي يصل اولا الى الظل كذلك هذا الطرف مجاوزة اولا فيبتدي منها الجلاء كما ابتدي منه الانخساف فعلم مما تقرر ان خسوف القمر امر عارض له بحقوقه في ذاته لا بالقياس الى الابصار وانه لا يمكن الا في اوساط الشهر وان كسوف الشمس انما هو امر بحسب الروية ليس في ذات الشمس تغير اصلا وانه لا يتصور الا في اواخر الشهر والذي يظهر ان الحكمة في زيادة الركوع في صلاة الكسوف هي ان الكسوف من آيات الله الباهرة يخوف بها عباده كما صح في الحديث فناسب زيادة الركوع فيه لانه مما تفضل الله به على هذه الامة دون غيرها اذ هو من خصائصها على ما قاله جماعة من المفسرين وغيرهم لما اخرجه البزار والطبراني في الاوسط على اول صلاة ركعنا فيها العصر فقلت يا رسول الله ما هذا قال بهذا امرت قال بعض العلماء ووجه الاستدلال منه انه صلى الله عليه وسلم صلى قبل ذلك الظهر وصلى قبل فرض الصلوات الخمس قيام الليل فكون الصلاة السابقة بلا ركوع قرينة لخلو صلاة الامم السابقة منه انتهى وفيه ما فيه وقال جمع من المفسرين في قوله تعالى واركعوا مع الراكعين ان مشروعية الركوع في الصلاة خاص بهذه الامة وانه لا ركوع في صلاة بني اسرائيل ولذا امرهم بالركوع مع امة محمد صلى الله عليه وسلم انتهى ولا يرد عليهم قوله تعالى يا مريم اقنتي واسجدي واركعي مع الراكعين

لان المراد

ان المراد بالركوع هنا مطلق الصلاة فيكون فيه ذكر الاعم الذي هو الصلاة بعد الخص الذي هو السجود وافرد السجود بالذكر لاختصاصه بالقرب الذي لا يوجد غيره ولانه افضل اركان الصلاة على قول وقيل المراد بالقنوت ادامة الطاعة لقوله تعالى امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقايما وبالسجود الصلاة لقوله تعالى وادبار السجود وبالركوع الخضوع فاذا قلنا بما قاله هولاء من ان الركوع خاص بهذه الامة ناسب زيادته في هذه الصلاة دون غيرها لانها لما كانت لطلب رضاه تعالى حذرا من خوف سطوته وعقابه وكان الركوع فيه من الخضوع المناسب لذلك التخويف وفيه من الامتنان على هذه الامة ما ليس في غيره ناسب زيادته توسلا باخص نعمه تعالى من حيث الصلاة على هذه الامة ولا اشكال ان التوسل باخص النعم له وقع ومزيد دفع للفتن والحزن هذا ان قلنا انه من خصائص هذه الامة فان قلنا انه ليس من خصائصها فالحكمة زيادته في ساير الصلوات كالوسيلة للسجود لان كلا منهما فيه خضوع لكنه في السجود اعظم فكان كالمقصد والركوع كالوسيلة له ولهذا فصل بينهما بالاعتدال حتى تتميز الوسيلة عن المقصد واذا كان الركوع كالوسيلة ناسب اختصاصه بالزيادة اعلاما بان المطلوب في هذا الوقت الاكثار من الوسايل ليتوصل بها الى المقاصد ومن ثم سن الاكثار من الصدقة والعتق وغيرهما من وسايل الخير للوصول الى المقاصد وهو دفع الله لهذه الاية المخوفة للعبادة وايضا فالركوع اشق من السجود فكان في تكريره الاعلام بان المطلوب في هذا الوقت الاكثار من الطاعات والزام النفس بما يشق عليها من فعلها لما تقدر عليه ولو مشا فكثيرة من الخيرات ويؤيد ما ذكرته اتفاقهم على ان الكمل المبالغة في تطويل الركوع ولخلافهم في السجود هل يطول اولا وليس ذلك فيما يظهر الا اشارة لما ذكرته الى ان هذا الوقت وقت التوسل الى الله بتكليف النفس ساير المشقات التي لها عليها من نوع قدرة لعل ان ينكشف عن الناس ما حل بهم هذا ولم يتكرر الركوع وحده بل تكررت قراة الفاتحة والاعتدال ايضا فحكمة تكرير الاعتدال انه تابع لانه للفصل بين الركوع والسجود فلزم من تكرير الركوع تكريره فتكريره تبع لتكرير الركوع واما تكرير الفاتحة فلاشتمالها على الثناء على الله تعالى بجامع صفات الكلية وعلى الالتجاء اليه تعالى في ساير الامور فناسب تكرير ذلك ليكون سببا لرفع ما حل بالناس من ذلك الانزعاج والتخويف العظيم والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل فسح الله في مدته ما حقيقة زلزلة الارض المعهودة المسماة بالرجفة فاجاب شيخنا متع الله بطول بقاه ونفع بعلومه وبركته اما حقيقة الزلزلة فهو ما اخرجه ابو الشيخ في العظمة وابن ابي الدنيا في كتابه العقوبات عن ابن عباس رضي الله عنهما قال خلق الله جبلا يقال له قاف محيط بالعالم وعروقه الى الصخرة التي عليها الارض فاذا اراد الله ان يزلزل قرية امر ذلك الجبل فحرك العرق الذي تلك القرية فيزلزلها ويحركها فمن ثم تحرك القرية دون القرية واخرج الخطيب وابن عساكر عنه ايضا قال جبل قاف محيط بالدنيا وقد انبت منه الجبال وشبك بعضها ببعض عروقه كالشجرة كالاوتاد فاذا اراد الله ان يزلزل ارضا اوحى الى قاف فحرك العرق واخرج عبد ابن حميد عن عكرمة ان ذا القرنين لما بلغ الجبل الذي يقال له قاف ناداه ملك فقال ذو القرنين ما هذا الجبل قال هذا جبل يقال له قاف وهو ام الجبال والجبال كلها من عروقه فاذا اراد الله ان يزلزل قرية حرك منه عرقا وقد يعارض هذه الآثار ما اخرجه الطبراني عن ابن عباس ما معناه ان الله اذا اراد ان يخوف عباده ابدى عرشي من اثار قدرته للارض فعند ذلك تزلزلت وما اخرجه ابن المنذر بسنده عن ابن جريج

قال بلغني ان عرض كل ارض مسيرة خمسمائة عام سنة وان بين كل ارضين ذلك والارض السابعة فوق الثرى
واسمها الحوم وان ارواح الكفار فيها ثم قال وان الثرى فوق الصخرة والصخرة على الثور والثور له
قرنان وله ثلاث قوائم يبتلع ما الارض كلها يوم القيامة والثور على الحوت وذنب الحوت عند راسه
مستدير تحت الارض السفلى وطرفاه منعقدان تحت العرش واخبرت ان عبد الله ابن سلام سال النبي
صلى الله عليه وسلم على ماء الحوت قال على ماء اسود وما اخذ منه الا كما اخذ حوت من حيتانكم من لجة هذه
البحار وحديث ان ابليس تغلغل الى الحوت فعظم له نفسه وقال ليس خلق باعظم منك عنا ولا اقوى فوجد الحوت
في نفسه فتحرك فمنه تكون الزلزلة اذا تحرك فبعث الله حوتا صغيرا فاسكنه في اذنه فاذا تحرك الذي في اذنه
فسكن ويجاب بانه لا تعارض في ذلك اما اولا فلامكان الجمع فيقول يحتمل ان تحرك عرق من جبل قاف و
ظهر بعض آثار القدرة للارض وتحرك الحوت كل واحد من هو انه تنشا عنه الزلزلة فتارة تكون عن الاول
واخرى عن الثاني واخرى عن الثالث وهذا الجمع متعين على تقدير صحة جميع الآثار المتقدمة واما ثانيا
فلان ما ورد عن الصحابي مما لا يقال من قبل الراي في حكم المرفوع للنبي صلى الله عليه وسلم والذي مر عن ابن
عباس كذلك فيكون مقدما على ما قاله ابن جريج وعلى هذا فالجواب عما مر عن ابن عباس مما ظاهره التنافي
فان بعض الطرق عنه ان السبب تحرك قاف وفي بعضها عنه ان التجلي ان كلا سبب نظير ما مر انه صحّ وال
غاصح منهما وبهذه الآثار كلها رد على الحكما في قولهم ان الزلازل انما تكون عن كثرة الابخرة عن تاثير الشمس
واجتماعها تحت الارض بحيث لا يقاومها برده حتى تصير ماء ولا يتحلل بادنى حرارة لكثرتها ويكون وجه
الارض صلبا بحيث لا ينفذ البخارات منها فاذا صعدت ولم تجد منفذا اهتزت منها الارض واضطربت
كما يضطرب بدن المحموم لما ينوب في باطنه من بخارات الحرارة وربما ينشق ظاهر الارض ويخرج عن الشق تلك
المواد المحتبسة انتهى وقد يقال هو لا ينافي ما مر وتكون احتباس تلك الابخرة علامة على تحرك قاف والحوت
وللمشاهدة قاضية بذلك الانشقاق وخروج تلك المواد كما حكاه المؤرخون في كثير من الزلازل الواقعة فيما
مضى فهو قرينة على ان لكلامهم وجها من القواعد ان كلامهم حيث لم يخالف نصا ولا ترتب عليه شي مما يخالف
الاصول لا يبدع في القول به وهذا من هذه القاعدة اذ ما قالوه هنا لا يترتب عليه شي من ذلك كما علمت ان
تلك الآثار على تقدير صحتها يمكن الجمع بينها وبين ما قالوه واخرج الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اذا اتخذ الفي دولا والامانة مغنما والزكاة مغرما وتعلم لغير الدين واطاع الرجل
امراته وعق امه وادنى صديقه واقصى اباه وظهرت الاصوات في المساجد وساد القبيلة فاسقهم وكان
زعيم القوم ارذلهم واكرم الرجل مخافة شره وظهرت القينات والمعازف وشربت الخمور ولعن اخر هذه الامة
اولها فليرتقبوا عند ذلك ريحا حمرا وزلزلة وخسفا ومسخا وقذفا وآيات تتابع كنظام لال قطع سلكه
فتتابع واخرج الترمذي ايضا عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا فشى في
هذه الامة خمس حل بها خمس اذا اكل الربا كانت الزلزلة والخسف وصح انه صلى الله عليه وسلم قال جعل الله
عذاب امتي في الدنيا القتل والزلازل والفتن واخرج ابن ابي الدنيا حديث سيكون في امتي خسف و
رجف وقردة وخنازير واخرج ابن السكن حديث يكون في امتي رجفة يهلك فيها زها عشرة الاف او اكثر
من ذلك يجعلها الله عظة للمتقين ورحمة للمؤمنين وعذابا على الكافرين واخرجه ابن عساكر ايضا بلفظ يهلك

مبحث الزلزلة

ذهب بحركه

بها عشرة

بها عشرة الاف او عشرون الفا او ثلاثون الفا واخرج الديلمي عن حذيفة مرفوعا خراب مصر من جفاف النيل وخراب الحبشة
من الرجفة واخرج عن كعب قال انما تزلزل الارض اذا عمل فيها بالمعاصي فترعد فرقا من الرب جل جلاله ان
يطلع عليها وهذا لا ينافي ما مر في سبب الزلزلة كما علم مما قدمته والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب باب

صلاة الاستسقا سئل رضي الله عنه عما يقول من يقول بسعد المنازل ونحسها وما يكون نحو جواب من يسال
عن يوم كذا يصلح لنقلة او تزويج فاجاب بقوله من اضاف التاثير الى المنازل والكواكب والبروج او الايام او
نحو ذلك فان اراد ان ذلك من حيث ان الله اجرى عادته الالهية بوقوع ذلك الامر عند ذلك الشي لم يحرم عليه بل يكره له
ذلك وان اراد نحو المنزل او الكوكب مؤثر بنفسه كفر واصل ذلك ما قاله الايمة فيمن يقول مطرنا بنوء كذا فعلم
ان من سئل عن يوم هل يصلح لنحو نقلة ينبغي له ان لا يجيب بشي من حيث اليوم بل يامر بالاستخارة والفعل
بعدها ان انشرح له الصدر لان هذا هو السنة وخلافه المالوف من الجهلة المشتغلين بما لا يحل من علم الرمل وامثاله
هو البدعة القبيحة المحرمة وسئل نفع الله به هل بين من عبر في ندب البروز اول مطر السنة او العام فرق
فاجاب بقوله لا فرق بينهما في هذا المحل وان امكن بينهما فرق من جهة اخرى كما اشار اليه السهيلي في روضه وسئل
رضي الله عنه عن صوم الاستسقا يجب بامر الامام فهل يعم المسافر وغيره فاجاب بقوله الذي يتجه وان اقتضى
كلام بعضهم خلافه انه لا فرق بين المسافر وغيره حيث لم يتضرر بالصوم ويشهد لذلك قولهم تجب طاعة الامام فيما يامر
به وينهى عنه ما لم يخالف حكم الشرع والظاهر ان مرادهم بمخالفة حكم الشرع ان يامر بمعصية او ينهى عن واجب فيشمل
ذلك المكروه فاذا امر به وجب فعله اذ لا مخالفة حينئذ ثم ظاهر كلامهم ان الصدقة تصير واجبة فلا يجزي النقص عنه
او الكل يحتمل والاقرب الثاني وان قدر عليه المامور ان تعين ذلك يكاد ان يكون تعنتا لان القصد بالصدقة
حاصل بأقل ما يجزي وسئل رضي الله عنه بما لفظه اذا اصبح للاستسقا بعد مضي النصف الاول من شعبان
نسقوا قبل الخروج فخرجوا للوعظ والدعا والشكر والخطبة فهل هذا الخروج مع تلبسهم بالصوم يستحب لانه تابع ام لا لحرمة
الصوم وزوال السبب فان قلتم بالاول لزم ان يكون الخروج كذلك في اليوم الرابع حتى لو سقوا اليوم الاول لحال الصوم
لا يخرجون فيما عدا الرابع والسابق لعلهم الفقير انهم اذا سقوا قبل اكمال الصوم استحباب الخروج لما ذكر ان كان وقت
الاختيار لذلك باقيا والا فمن الغد ثم وقع في النفس انه يرجع الى تيسر الاجتماع وعدمه وانه اولى فما الذي تعطيه
الشريعة المحمدية شد الله اركانها الغرا بكم وان لم يجب فقلنا بوجوب التبييت في صوم
الاستسقا بامر الامام فاتفق تركه من شخص هل ينفع عليه عدم صحة نيته من ذلك الشخص اول النهار او يصح
ويكون انما ترك التبييت فقط فاجاب بقوله من المعلوم ان صلاة الاستسقا لا تتقيد بيوم ولا وقت وان وقتها
المختار كوقت صلاة العيد وانهم اذا سقوا قبل الاستسقا وبعد تهيئهم لصلاته بالصوم ونحوه خرجوا للشكر بالصلاة
والخطبة وغيرها ولا يتكرر هذا الخروج هنا خلافا لما قد يتوهم من عبارة الارشاد كما بينته في شرح الارشاد فاذا
اصابوا اليوم الاول فسقوا سن لهم الخروج في بقيته ان كان وقت الاختيار باقيا وسهل اجتماعهم والا فمن الغد
قياسا على ما قالوه في صلاة العيد اذا شهدوا برؤية هلاله وحينئذ خرجوا في بقية اليوم او الغد لم يسن لهم الخروج
في يوم آخر والسنة اذا خرجوا ان يكونوا صائمين عالم بامرهم الامام بالصوم والمكان ولجبا وكذا اذا امرهم بصوم
الايام الثلاثة قبل الاستسقا وصوم يوم الخروج فانه يصير واجبا على المعتمد وان نازع فيه منازعون والاوجه
انه يجب فيه التبييت كما يقتضيه كلامهم في باب الصوم وان خالف فيه الاذرعي ومن تبعه كما بينته في شرح

الصوم صح

الارشاد ايضا ان صار واجبا لذاته الخبيثة اظهار مخالفة الامام لانه لا اطلاع له على النية وقد اوجبوها فمن ترك التبييت عمدا او سهوا لا يصح منه صوم ذلك اليوم بل يجب عليه قضا يوم مكانه كما يفيده عموم كلامهم وحيث وجب الصوم هنا او سن فلا فرق بين وقوعه بعد نصف شعبان وقبله لان الحرام فيه هو تعاطي صوم لا سبب له وهنا له سبب متقدم او مقارن فهو كما يحدث صلاة الاستسقا في الاوقات المكروهة وسئل فسح الله في مدته عن قول الاصحاب في الاستسقا واللفظ للارشاد وان سقوا قبله صلوا شكرا وبتكرر بتاخره هل المراد ان يوتي بصلاة الاستسقا في هذا المقام على الكيفية المتقدم ذكرها بجميع سابقها ولاحقها او غير ذلك كما هو في الاسعاد فيخرجون من الغد صايمين ولا يستانفون صوم الثلاث الخ وهو صريح في التخصيص والتفصيل ولو اتفق احتياج الى الاستسقا في النصف الاخير من شعبان فما حكم الصيام ابتدا وتكررا اثابكم الله تعالى وصرح لفظه بتحرم بها شكرا لا استسقاء فاجاب بقوله عبارة شرحي على العبارة المذكورة وان سقوا قبله اي قبل الاستسقا وبعد تهيئهم لصلاته بالصوم ونحوه خرجوا للوعظ والدعا والشكر وصلوا شكرا لله تعالى وطلبا للمزيد قال تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم وخطبهم وقوله شكرا من زيادته واذا فعلوا ما مر فلم يسقوا تكرر بتاخره اي بسبب تاخر الغيث جميع ما مر من صلاة الاستسقا وكذا خطبتها كما صرح به ابن الرفعة وغيره وكذا الصوم على ما ياتي فان لم يسقوا في اليوم الاول كرروا ذلك في اليوم الثاني و الثالث والرابع وهكذا الى ان يسقوا فان الله يحب الملحين في الدعا كما في حديث ضعيف والمرة الاولى اكد وقد نص الشافعي رضي الله عنه مرة على توقف كل خروج على صوم ثلاثة ايام قبله ومرة اخرى على عدم ذلك واختلفوا فيهما كما في المجموع عن الجمهور منزلان على حالين الاول على ما اذا اقتضى الحال التاخير كانقطاع مصالحهم والثاني على خلافه وقيل الاول محمول على الندب والثاني على الجواز وحينئذ عادوا من الغد او بعده ندب ان يكونوا صايمين فيه انتهت وذكره في شرح العباب نحو ذلك حيث قلت قوله كرروا الى اخره يشمل الزيادة على الثلاث وهو كذلك كما في المجموع وغيره وقوله والخطبة هو ما افهمه كلام المجموع وصرح به ابن الرفعة وغيره والمالم تكره صلاة الكسوف لان الحاجة هنا اشد قوله ثم انقطعت مصالحهم الخ اشار به الى ما في المجموع عن الجمهور من ان الشافعي رضي الله عنه نص مرة على توقف الخروج على صوم ثلاثة ايام قبله ومرة على عدم توقفه على ذلك فنزل على حالين الاول على ما اذا اقتضى الحال التاخير والثاني على خلافه فجزم الروض وغيره بعدم التوقف محمول على ذلك اوضعيف وقيل الخلاف بل الاول محمول على الندب والثاني على الجواز وحينئذ عادوا من الغد او بعده ندب ان يكونوا صايمين فيه انتهى وبذلك يعلم الجواب عن قول السايل نفع الله به بفوايده هل المراد الخ وعن قوله وصرح لفظه الخ اما الاول فواضح واما الثاني فلان قوله شكرا مفعول لاجله اي لاجل الشكر فهو علة لندب الصلاة ولا يلزم من التعليل بشي الانحصار فيه ومن ثم قلت عقبه وطلبا للمزيد به الاية فيتبين الشكر اشارة الى ان القصد الاعظم من هذه الصلاة الشكر على النعم السابقة وهو يستلزم النعم اللاحقة كما صرحت به الاية فنية الشكر مستلزمة لنية الاستسقا ان تنزلنا وقلنا بالاقتصار عليها فلا يقال الصريح لفظه انه يحرم بها شكرا بل صريح لفظه يفعلها لاجل الشكر اذا احرم بها جاز له الاقتصار على نيته وجاز له ان يضم اليها طلب المزيد واذا اتفق الحاجة في النصف الاخير من شعبان جاز الصوم ابتدا وتكررا لانه تسبب سيما ان امر به الامام اونايبه لانه يصير واجبا فان قلت هل يقال عنا بنظير ما قالوه في الصلاة في الاوقات المكروهة من الفرق بين السبب المتقدم والمقارن والمتاخر قلت نعم كما يدل عليه قياسهم الحرمة بتفصيلها يوم الشك ونحوه على حرمة الصلاة من ان العبرة في المتقدم وغيره بالصلاة لا الوقت ومن ثم المقارن بنا على مقابله ثم وكل من المتقدم والمقارن يجوز الصلاة فكذا الصوم باب الجنايز

مطلب ما يتعلق بالجنايز

سيأتي

١١٩

سيأتي في باب الحديث ما له تعلق بهذا الباب فلا يغب عنه استحضاره وسئل فسح الله في مدته وافاض على مدده ما قولكم فيما افتى به شيخنا الوالد من انه لا يؤخر تجهيز الميت لاجل تحصيل الكافور زمنا لا يتغير فيه الميت قبله فانه وقع عندي في ذلك شي لمسئلة نقل الميت فاجاب نفعني الله به وبعلومه بان الذي يتجه ان الافضل تاخير الميت لتحصيل يسير الا ان يخشى تغيره بوجه لاجل تحصيل الكافور لان كلامهم في باب الجنايز ناطق بان الاولى فعل الافضل به وان ادى رعاية ذلك الافضل الى تاخير الا ترى ان اقل الغسل يحصل بافاضة الما على جميع البدن ومع ذلك قالوا الاولى رعاية كمال الغسل مع ان الكمال الذي ذكروه يستدعي زمنا طويلا ولم ينظروا لذلك وكذلك قالوا الاولى افراد كل ميت بالصلاة عليه ولم ينظروا الى تجميع الموتى في صلاة واحدة وكذلك قالوا يختار نقل الميت الى نحو مكة ان لم يتغير قبله ولم يراعوا طول زمن تاخيره فيه لتلك المصلحة العايدة عليه ونظاير ذلك كثيرة في كلامهم على ان لما قولا او وجها قواه بعضهم ان الكافور واجب وح فيتاكد رعاية تحصيله وان ادى الى تاخير كما مر خروجا من خلاف من قال بوجوبه والله اعلم وسئل رضي الله عنه وافاض علينا من مدده كيف توضع يد الميت في اللحد فاجاب نفع الله بعلومه وبركته لم ار لايمتنا كلاما في كيفية وضع يد الميت في اللحد وظاهر سكوتهم عنه انه لا سنة في وضعهما ولا يقاس بما على المحتج بفعل الصحابي على ما في سنن ابي داود ان فاطمة الزهرا رضي الله عنها لما احتضرت استقبلت القبلة وتوسدت يمينها لان توسد اليمين ثم لا يعارضه سنة اخرى وتوسدها هنا يعارضه ان السنة هنا في الخد الايمن ان يفضى به الى الارض فلو قلنا بندب توسد اليمين لفاتت تلك السنة وح فالاسهل في كيفية وضعهما ان تكون اليمنى بجانب الايمن واليسرى على جانبه الايسر والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه هل تلقين الميت بعد نصب التراب او قبله واذا مات طفل بعد وفاة ابويه او احدهما كيف الدعا في الصلاة عليه فاجاب رضي الله عنه لا يسن التلقين قبل اهالة التراب بل بعده كما اعتمده بعض المتاخرين وجزمت به في شرح الارشاد وان اختار ابن الصلاح ان يكون قبل الاهالة قال الاسنوي وسوا فيما قالوه في الدعا في الصلاة على الطفل مات في حياة ابويه ام لا لكن خالفه الزركشي فقال ان كان ابويه ميتين او احدهما اتى بما يقتضيه الحال والدميري فقال ان كان ابواه ميتين لم يدع لهما والذي قاله الزركشي وجيه كما ذكره في شرح العباب ثم يقول اللهم اجعله فرطا لابويه وسلفا وذخرا وهذه الاوصاف كلها لايقة بالميت والحي فلنات بها سوا كانا حيين ام ميتين اما السلف والذخر فواضح واما الفرط فهو السابق المهيي لمصالحهما في الاخرة وليس المراد السبق بالموت بل السبق بتهيئة المصالح ولا شك ان الميت يحتاج الى من يسبقه الى الجنة او الموقف ليهيئ له المصالح وولده الطفل كذلك واما العظة فتختص بالحي فيقول وعظة للحي من ابويه فان ما تلحظ في هذه اللفظة وكذا الاعتبار والشفيع عام للحي والميت فياتي به فيهما وتثقيل الموازين كذلك فلا افراغ الصبر والحاصل انه ياتي بالالفاظ كلها سوا كانا حيين ام ميتين الى قوله عظة واعتبارا وافرغ الصبر فانه لا ياتي بها الا اذا كانا حيين او احدها فان كانا حيين فواضح او احدها فقط ذكره فقال وعظة واعتبارا للحي منهما وافرغ الصبر على قلب الحي منهما والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه عن قول شيخ الاسلام زكريا في شرح الروض الروح جسم لطيف وهو باق لا يفنى عند اهل السنة وقال في الاضواء البهجة في ابراز دقايق المنفرجة حقيقة الروح لم يتكلم عليها النبي صلى الله عليه وسلم فتمسكوا بالخبر عنها باكثر من وجوده كما قال الجنيد وذكر ان اهل الكلام اختلفوا فما الراجح المعتمد من ذلك فاجاب امدنا الله من مدده ما قاله شيخنا سقى الله عهده في شرح المنفرجة هو طريقة المحتاطين كالجنيد وعليه كثيرون من ايمة التفسير كالثعلبي وابن عطية وعليه حملوا قوله تعالى قل الروح

على ان الاسهل وضع اليمنى في اللحد بجذا جزء الايمن

من امر ربي ولم يبينه لهم ومشى في شرح الروض على ما عليه جمهور المتكلمين من اهل السنة من انها جسم لطيف
مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الاخضر قال النووي في شرح مسلم وهذا هو الصحيح عند اصحابنا وذهب
كثير منهم الى انه عرض وانه هو الحياة التي صار البدن بوجودها حيا وقال كثير من الصوفية تبعا للفلاسفة
ليست بجسم ولا عرض بل هو جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز وله تعلق خاص بالبدن للتدبير والتحريك غير
داخل في البدن ولا خارج عنه قال السهروردي ويدل للاول الاخبار الدالة على انه جسم لما ورد فيه من
الهبوط والعروج والتردد في البرزخ والعرض لا يوصف بذلك وقد تكلم عليها متاخرو الصوفية فنقل الامساك
عنهم المراد بهم متقدموهم ولما اجاب الخايضون فيها عن الاية بان سببها ان اليهود لما ارادوا سؤال النبي صلى
الله عليه وسلم عنها قالوا ان اجاب عنها فليس بنبي وان لم يجب فهو صادق فلم يجب لان الله لم ياذن له فيه تاكيدا
لمعجزته وتصديقا لما تقدم من وصفه في كتبهم لا لانه لا يمكن الكلام فيه وايضا فسؤالهم كان تعجيزا وتغليطا لان
الروح اسم مشترك لروح الانسان وجبريل وملك آخر يقال له الروح وصنف من الملائكة والقران وعيسى فقصدوا
انهم ان اجابهم بواحد مما ذكر قالوا ليس هذا فجا الجواب مجملا شاملا لكل مما ذكر والحاصل انه صح ان اليهود سالوه
عنها بمكة وصح ما يصرح بانهم سالوه عنها بالمدينة ايضا والجواب عن ذلك ان السؤال تكرر وكذلك النزول تكرر
وانما سكت صلى الله عليه وسلم في مرة المدينة مع انه كان نزل عليه الجواب بمكة لتوقع مزيد بيان فلم يبين له شيء
زايد على الجواب الاول وانزلت عليه تلك الاية مرة ثانية وانهم اختلفوا في المراد بالروح المسؤول عنه والراجح كما
قاله القرطبي والفخر الرازي انهم سالوه عن روح الانسان الذي هو سبب الحياة وان الجواب وقع على احسن الوجوه — مطلب الكلام على الروح الانسانية
وبيانه ان السؤال عن الروح يحتمل عن ماهيته وهل هي متحيزة ام لا وهل هي حالة في متحيز ام لا وهل هي قديمة
او حادثة وهل تبقى بعد انفصالها عن الجسد او تفنى وما حقيقة تعذيبها وتنعيمها وغير ذلك من متعلقاتها
وليس في السؤال ما يخصص بعض هذه المعاني الا ان الاظهر انهم سالوه عن ماهيتها وهل هي قديمة او حادثة والجواب
يدل على انها شيء موجود مغاير للطبايع والاخلاط وتركيبها فهي بسيطة مجردة ولا تحدث الا بمحدث هو قوله تعالى
كن فكانه قال في الجواب هي موجودة محدثة بامر الله وتكوينه ولها تاثير في افادة الحياة للجسد ولا يلزم من
عدم العلم بكيفيتها المخصوصة نفيه ويحتمل ان المراد بالامر في الاية الفعل نحو وما امر فرعون برشيد اي فعله
فيكون الجواب انها حادثة وقال ابن بطال معرفة حقيقة الروح مما استاثر الله بعلمه بدليل هذا الخبر والحكمة
في ابهامه اختبار الخلق ليعرفهم عجزهم عن علم ما لا يدركونه حتى يضطرهم الى رد العلم اليه وقال القرطبي الحكمة في
ذلك اظهار عجز المرء لانه اذا لم يعلم حقيقة نفسه مع القطع بوجوده كان عجزه عن ادراك حقيقة الحق اولى وقال
بعضهم ليس في الاية دليل على انه تعالى لم يطلع نبيه على حقيقتها بل يحتمل ان يكون اطلعه ولم يامره ان يطلعهم و
قد قالوا في علم الساعة نحو هذا وهو انه صلى الله عليه وسلم اطلع عليها وامر بكتمها والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
مسئلة وسئل رضي الله عنه عمن مات ممن تجب عليه الصلاة بقرية فدفن بغير صلاة ثم خرج رجل ممن وجبت عليهم منها الى
فصلى فيها على الميت ثم رجع الى قريته هل سقط الفرض عنه وعن اهل قريته ام لا واذا كان يشتغل بالصلاة على امراة
اهل قريته عن حوايجه لكون اهل قريته لا يبالون بترك الصلاة على الميت بل وراه كالفرض المعين فهل له ان يصلي عليه
في منزله صلاة غايب ام لا فاجاب نفع الله بعلومه وبركته في فروع ابن القطان ان الصلاة على الغايب جايزة
غير انه لا يسقط الفرض وانما تكلم على انه يجوز هذا اللفظ وهو كالصريح في ان الصلاة على الغايب لا يسقط الفرض عن
اهل بلده مطلقا لكن تعقبه بعض المتاخرين فقال ولذا ان تقول الخاطب بفروض الكفاية جميع الامة عند الجمهور

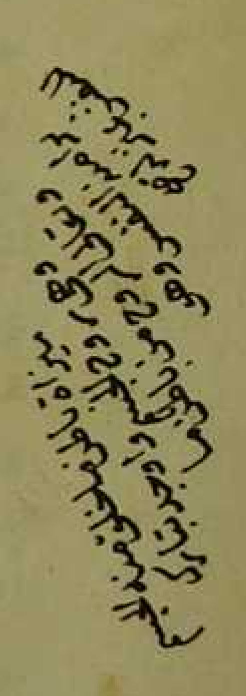
فينبغي

فينبغي ان يسقط الفرض بذلك انتهى وجرى على هذا الزركشي ايضا فقال والاقرب سقوط الفرض عنهم اي عن اهل بلده لحصول
الفرض انتهى وكذلك جرى عليه شيخنا شيخ الاسلام زكريا سقى الله عهده فقال والاوجه حمل ما ذكره ابن القطان على
ما اذا لم يعلم اهل موضعه بصلاة الغيبة فان علموا سقط الفرض عنهم لان فرض الكفاية اذا علم قيام البعض به سقط الفرض
عن الباقين انتهى وبذلك علم ان المعتمد سقوط الصلاة عن اهل البلد بصلاة الغايب سوا كان منهم او من غيرهم لكن — لم يصح
الاثم بتاخير الصلاة عليه الحاصل قبله لا يسقط له كما هو ظاهر لان الفرض يتوجه اليهم وافاد ابن الاطباق عنه انه انما
هذا النشاطي وان قام بالفرض غيرهم ولا يجوز ان يصلي على غايب في البلد مطلقا سوا كان لحوايج تشغله ام لا قالوا
لتيسر الحضور قال في الخادم وقضيته ان المعذور بمرض او زمانة او حبس له الصلاة وقال المحب الطبري يتجه
الجواز لا سيما اذا اتسعت خطة البلد حتى صار ما بين طرفيها مسافة القصر انتهى واخذه من كلام شيخه الاذرعي لكن
تعقبه شيخه بان الاقرب الى كلام المنع وكذا قال غيره واطلاقه صريح في المنع منه لكن انتهى وهو كما قالوه ففي
شرح المهذب وغيره لا يجوز على من في البلد للاتباع ولتيسر الحضور كبرت البلد ام صغرت وشبهوه بالقضاء على من
بالبلد لامكان حضوره انتهى واذا كان كلامهم صريحا في المنع حتى لنحو المريض والمحبوس فالمذكور يشتغل بالصلاة عن
حوايجه على انا لو قلنا بما بحثه جمع من الجواز لنحو المريض والمحبوس فالذي يتجه انا لا نقول للمشتغل المذكور لان مانع
اولئك اضطراري ومانع هذا اختياري ولان المشقة هنا ليست كالمشقة ثم والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب مسئلة وسئل
رضي الله عنه عن قول الارشاد ولا ينحي سابق الاولى لا المذكورة فلو كان الاولى نبيا كعيسى عليه السلام فهل ينحي السابق له
ام لا فاجاب امدني الله من مدده ظاهر اطلاقهم هنا انه لا ينحي السابق للمسبوق ولو نبيا لكنهم صرحوا في باب الاطعمة
بانه يلزم مالك الطعام اضطر اليه لنبي مضطر اليه ايضا لان بقا نفس النبي اولى من بقا نفس غيره فيحتمل قياس هذا بتقديم — ذلكم
النبي على غيره ويحتمل الفرق بان فوات نفس النبي لا خلف له ففيه مفسدة لا يمكن تداركها لو قدم المالك عليه واما
تقديم السابق فلا مفسدة فيه وانما غايته انه وتر بتفصيلة استحقها بسبقه وهي القرب من الامام وهذه لا يحتاج
اليها الا غير النبي واما النبي فهو غني عنها اذ الحاصل له بذلك لا بمجرد قرب من الامام وهو بالنسبة لعلي مقامه
لا يرفعه كبير امر فلم يفوت على السابق لانه بحسبه فيه دون النبي المسبوق كما تقرر ولعل هذا اقرب والله سبحانه وتعالى
اعلم بالصواب مسئلة وسئل رضي الله عنه فيمن مات وعليه ديون لاقوام متفرقة فوضعوا تركته في حاصل وختم القاضي
عليها خوفا وله ولده فقال لهم مكنوني من التركة وانا اعرف وفي المال الامين واوفي جميع الديون الى الزمن الفلاني فمكنوه
من ذلك وكتب عليه الديون في ذمته عند القاضي على الوجه المذكور ثم وضع يده على التركة فتصرف فيها فاعطاهم
على نسبة ديونهم ثم هرب وبقية لهم فضلات من ديونهم وعن ذلك بين شخص كان غايبا حين الموت وتمكين الولد من
التركة وموافقته على ما ذكر واعطايه لهم ما ذكر ايضا فهل يسري جميع ما فعلوه على هذا الغايب ويحرم من اخذ ما
يخص دينه من التركة وان كلما فعلوه باطل بالنسبة لحصته فيرجع بقدرها على من حصته شيء من التركة من الغرما ام لا
افتونا ماجورين فاجاب فتح الله في مدينة الذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه والاصحاب رحمهم الله ان وارث الميت
اذا سال الغرماء ان يحتالوا عليه ليصير الدين في ذمته ويبرا ذمة الميت جاز وعبارة الشافعي رضي الله عنه في الام
الله ان الدين يستلحق سال اي وليه غرماه ان يحللوه ويحتالوا به عليه وارضاهم منه باي وجه كان انتهت
قال النووي في المجموع ظاهره انه يجبر تراضيهم على مصيره في ذمة الولي بين الميت ثم استشكله بانه ليس على
قواعد الحوالة والضمان ثم اجاب بانه يحتمل ان الشافعي والاصحاب راوا هذه الحوالة جايزة مبرية للميت في الحال لحاجة

والمصلحة انتهى وهو جواب حسن واضح ومن ثم اعتمده غيره واحد من المتاخرين وفي الخادم ان كلامهم مصرح بان هذه الحوالة
مبرية للذمة ثم رد على من نازع فيه بانه اغتفر ذلك لمصلحة الميت كما مر عن المجموع اذا تقرر ذلك علم منه ان الوارث
المذكور لما سالهم في ان يمكنوه من التركة وان لا يعرضوا المال الا منه فاجابوه الى ذلك ورضوا بذمته برئت ذمة الميت
في الحال وصارت ديونهم متعلقة بذمة الوارث ويلزم من براءة ذمة الميت من ديونهم انفكاك التركة عن كونها مرهونة
بديونهم كما صرح به الاصحاب في باب الرهن وح فلا حق للغرما الراضين بذمة الوارث في شي من التركة بل جميعها باق
على رهينته بدين الغايب فيرجع على كل من اخذ منها شيا به حتى يستوفي جميع دينه ان كان مساويا لها او ناقصا عنها
ولا حق لهم في شي منها حتى يستوفي جميع دينه فان فرض انهم لم يرضوا بذمة الوارث فالتركة مرهونة بحقوقهم وحق
الغايب فاذا اقتسموها في غيبته رجع على كل منهم فيما يتاركه بالحصة فيما اخذه ان بقي والا ففي بدله فان اعسر بعضهم
وجعل كان معدوم وشارك غيره ثم اذا ايسر هذا المعسر طالبه كل منهم بالحصة ولو انتقلت عين من التركة منهم الى غيرهم
ببيع ونحوه رجع على من انتقلت اليه بالحصة التي يستحقها بنسبة دينه لان تصرفهم في حصته من كل من الاعيان باطل
وهم لو وضع يدهم عليها بغير حق غاصبون او كالغاصبين لها فان شا رجع عليهم وان رجع على من ترتبت يده على
ايديهم وكذلك يقال في الحالة الاولى اذا لم يستحق شيا من التركة ووضعوا ايديهم عليها والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
وسئل رضي الله عنه هل يلزم الزوج تكفين زوجته بجديد كالكسوة فاجاب امدنا الله من مدده افتى بعضهم بذلك و
اعتمده غيره وبعضهم بانه يجزي بالملبس ككفارة اليمين واعتمده ابن كبن والذي يتجه الاول لاعتبارهم ذلك بحال الحياة
وليس الملحظ هنا كالكفارة لان العبرة فيها بما يسمى كسوة وهنا بما كانت تستحقه حال الحياة لوجوب تجهيزها عليه
وان كانت غنية وعدم وجوبها اذا كانت ناشزة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل في الترمذي انه صلى الله عليه
وسلم قال من كتب هذا الدعا وجعله بين صدر الميت وكفنه في رقعة لم ينله عذاب القبر ولا يرى منكرا ولا نكيرا وهو
هذا لا اله الا الله والله اكبر لا اله الا الله وحده لا شريك له لا اله الا الله له الملك وله الحمد لا اله الا الله ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم قال بعضهم ومثل ذلك يكتب من التسبيح الذي قيل فيه انه مشهور الفضل والبركة من كتبه وجعله بين
صدر الميت وكفنه لا يناله عذاب القبر ولا يناله منكر ونكير له شرح عظيم وهو دعاء الانس سبحان من هو بالجلال
موحد وبالتوحيد معروف وبالمعارف موصوف وبالصفة على لسان كل قائل رب وبالربوبية للعالم قاهر و
بالقهر للعالم جبار وبالجبروت عليم حليم وبالحلم والعلم رؤف رحيم سبحانه كما يقولون وسبحانه كما هم يقولون
تسبيحا تخشع له السموات والارض ومن عليها ويحمدني من حول عرشي اسمي الله وانا اسرع الحاسبين وقال ابن
عجيل اذا كتب هذا الدعا وجعل مع الميت في قبره وقاه الله فتنة القبر وعذابه وهو هذا اللهم فاطر السموات والارض
عالم الغيب والشهادة اني اعهد اليك في هذه الحياة الدنيا اني اشهد ان لا اله الا انت وحدك لا شريك لك وان محمدا عبدك
ورسولك وانك ان تكلني الى نفسي تقربني من الشر وتباعدني من الخير واني لا اثق الا برحمتك فاجعله لي عندك عهدا تؤديه
يوم القيمة انك لا تخلف الميعاد وقال ايضا من كتب هذا الدعا في كفن الميت رفع الله عنه العذاب الى يوم ينفخ في
الصور وهو هذا اللهم اني اسالك يا عالم السر يا عظيم الخطر يا خالق البشر يا بديع الفطر يا معروف الا[illegible] واللطف
والمن يا كاشف الضر والمحن يا اله الاولين والاخرين فرج عني همي واكشف عني غمي وصلى الله على سيدنا محمد انتهى
ما قاله ابن عجيل فهل ما نقوله صحيح معتمد وهل يعرف نهي ان يكتب ويحفظ عن الصديد وان يحفظ عنه فاجاب
ليس ذلك بصحيح ولا معتمد فقد افتى الامام ابن الصلاح بانه لا يجوز كتابة شي من القران على الكفن صيانة له عن
صديد

صديد الموتى ومثل ذلك الكتاب الذي يسمونه كتاب العهد ينبغي ان لا يجوز واقر ابن الصلاح على ذلك الايمة بعده
وهو ظاهر المعنى جدا فان القران وكل اسم معظم كاسم الله واسم نبي لم يجب احترامه وتوقيره وتعظيمه والتسك
ان كتابته وجعله في كفن الميت فيه غاية الاهانة له اذ لا اهانة كالاهانة بالتنجيس ونحن نعلم بالضرورة ان
ما في كفن الميت لا بد وان يصيبه بعض دمه او صديده او غيرهما من الاعيان النجسة التي في جوفه فكان وضع
ما كتب فيه اسم معظم في كفن الميت مما لا ينبغي التوقف فيه واما ما في الترمذي فيتوقف الاحتجاج به على
صحة سنده بل لو فرض صحة سنده لم يعمل به لان الايمة نصوا على خلاف مقتضاه فيكون اعراضهم عنه انما هو
لعلة فيه وهو يخالف هذه القاعدة المعلومة التي لا نزاع فيها وهي ان تنجيس اسم الله ونحوه فيه اهانة له
والاهانة محرمة فيكون التسبب الى ذلك محرما نعم ان فرض ان ذلك المكتوب يجعل في محل من القبر بحيث امن عليه
يقينا انه لا يصيبه شي من الصديد ونحوه لم يبعد القول بالجواز لانتفا علة التحريم السابقة على انه لا يجدي
شيا لان الثواب كما ذكر عن الترمذي وغيره ان يوضع في كفن الميت فوضعه خارج الكفن لا يجدي شيا فالحاصل
ان وضع في الكفن كان فيه تسبب الى تنجيس اسم الله تعالى وقد تقرر واتان وظهر حرمة ذلك وان وضع خارج الكفن
لم يجد شيا لان ذلك الثواب الذي قيل فيه مشروط بوضعه في الكفن فالصواب عدم كتابة ذلك وعدم وضعه
في القبر مطلقا والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه عما يذبح من النعم ويجعل مع ملح خلف الميت الى
المقبرة ويتصدق به على الحفارين فقط وعن ما يعمل يوم ثالث موته من تهيئة اكل وطعام للفقرا وغيرهم وعن ما
يعمل يوم السابع كذلك وعن ما يعمل يوم تمام الشهر من الكعك ويدار به على بيوت النسا اللاتي حضرن الجنازة ولم يقصدوا
بذلك الا مقتضى عادة اهل البلد حتى ان من لم يفعل ذلك صار ممقوتا عندهم خسيسا لا يعبؤن به وهل اذا قصدوا
بذلك العادة والتصدق في غير الاخيرة او بمجرد العادة ماذا يكون الحكم جواز او غيره وهل يوزع ما صرف على
انصبا الورثة عند قسمة التركة وان لم يرض به بعضهم وعن المبيت عند اهل الميت الى مضي شهر من موته لان ذلك
عندهم كالفرض ما حكمه فاجاب جميع ما يفعل مما ذكر في السوال من البدع المذمومة لكن لا حرمة فيه الا ان فعل
شي منه لنحو نايحة او رثا ومن قصد بفعل شي منه دفع السنة الجهال وخوضهم في عرضه بسبب الترك يرجى
ان يكتب له ثواب ذلك اخذا من امره صلى الله عليه وسلم من احدث في الصلاة ان يضع يده على انفه وعللوه بصون
عرضه عن خوض الناس فيه لو انصرف على غير هذه الكيفية ولا يجوز ان يفعل شي من ذلك من التركة حيث كان فيها
محجور عليه مطلقا او كانوا كلهم رشدا لكن لم يرض بعضهم بل من فعله من ماله لم يرجع به على غيره ومن فعله من
التركة غرم حصة غيره الذي لم ياذن فيه اذنا صحيحا واذا كان في المبيت عند اهل الميت تسلية وجبر لخواطرهم
لم يكن به باس لانه من الصلة المحمودة التي رغب الشارع فيها والكلام في مبيت لا يتسبب عنه مكروه ولا محرم والا اعطي
حكم ما ترتب عليه اذ للوسائل حكم المقاصد والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله تعالى بعلومه عن قولهم
في الدابر يجعل قليلا كافور لانه يشد البدن وقالوا يجعل على منافذ بدنه قطن لئلا يدخله الهوام ما الحكمة في جميع
ذلك وجميع بدن الميت واجزائه صايرة الى البلى فاجاب بان الحكمة في ذلك ما هو مقرر عند اهل السنة ان
البدن ينعم بانواع النعيم كالروح وحيث ما بقي اتصل به النعيم وباتصال النعيم به يزيد سرور الروح وانبساطها
فان البدن بينه وبينها غاية الارتباط والمناسبة فجميع ما يحصل له يحصل لها وعكسه فلذلك حافظوا على طلب
البقاء ليزداد بذلك نعيمه في البرزخ والتنعيم فيه مقصود اي مقصود والله سبحانه وتعالى اعلم وسئل رضي الله عنه

عما او اكان قبر رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى المقبر قبه واراد رجل ان يكون قبره بجنبه فضاق
الموضع الا بنقض شي قليل من القبة فهل يجوز له نقضه فان قلتم نعم فذاك وان قلتم لا فمع علمكم ان الشافعي رضي الله
عنه قال رايت الولاة بمكة يامرون بهدم ما بني فيها ولم ار الفقها يعيبون ذلك عليهم فاجاب بقوله ان كانت تلك
القبة مبنية في مقبرة مسبلة وهي التي اعتاد اهل البلد الدفن فيها وهي مستحقة الهدم فلكل احد هدمها وان
كانت على ذلك القبر وحده ولم تكن في مقبرة مسبلة لم يجز لاحد هدمها لمثل ما ذكره السايل الدفن بجانب القبر
والله سبحانه اعلم وسئل رضي الله عنه عن الميت هل يسئل في قبره جالسا او راقدا فاجاب بقوله الذي في البخاري انه
يسئل قاعدا وكذا في ابن ماجة وفيه ان الصالح يجلس غير فزع والسوء يجلس فزعا وسئل رضي الله عنه اذا
سئل الميت هل تلبس روحه الجثة كما كان في الدنيا فاجاب بقوله ورد في الحديث الذي كما ذكره القرطبي انه تعاد
اليه روحه ثم يسئل وسئل رضي الله عنه اين تكون الروح مقيمة بعد السؤال فاجاب بقوله ذكر ابن رجب ان الانبيا
صلوات الله وسلامه عليهم تكون ارواحهم في اعلا عليين ويويده اللهم الرفيق الاعلى واكثر العلما ان ارواح الشهدا
في الجنة في جوف طيور خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح في رياض الجنة حيث شاءت كما في مسلم وغيره وروى
ابن المبارك عن كعب قال جنة الماوى جنة فيها طير خضر ترعى فيها ارواح الشهدا على بارق نهر بباب الجنة في قبة خضرا
يخرج عليهم رزقهم من الجنة بكرة وعشيا قال ابن رجب ولعل هذا في عوام الشهدا والذين هم في القناديل بل تحت
العرش خواصهم او لعل هذا في شهدا الاخرة كالغريق ونحوه واما بقية المومنين فنص الشافعي رضي الله عنه على ان من
لم يبلغ التكليف منهم في الجنة وعن ابن مسعود ان اردى ولدان المومنين في اجواف عصافير تسرح في الجنة حيث
شاءت فتاوي الى قناديل معلقة بالعرش خرجه ابن ابي حاتم ويويده ما في مسلم ان الله اي ابراهيم ولد النبي صلى الله
عليه وسلم لظئرين يكملان رضاعه في الجنة واما اهل التكليف فقد اختلف فيهم وقد جاء حديثا قال احمد ارواحهم
في الجنة قال روى عنه صلى الله عليه وسلم نسمة المومن اذا مات طاير يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله الى جسده حين
يبعثه وعن وهب ان لها دارا يقال لها البيضا في السما السابعة وعن مجاهد انها تكون على القبور سبعة
ايام من يوم دفن لا تفارقه واما السلام على القبور فلا يدل على استقرار ارواحهم على افنية قبورهم فانه سلم
على قبور الانبيا والشهدا وارواحهم في اعلا عليين ولكن لها مع ذلك اتصال سريع بالجسد ولا يعرف كنه ذلك الا الله
تعالى ويشهد لذلك الاحاديث المرفوعة والموقوفة على الصحابة كابي الدردا وعبد الله ابن عمرو واخرج ابن ابي الدنيا
عن مالك بلغني ان الروح مرسلة تذهب حيث شاءت وعن عبد الله ابن عمرو نحوه ويجمع هذه الاقوال ما ذكره الامام
العارف برجان في شرح اسما الله الحسنى حيث قال والنفس بمنزلة النفس للجسد والنفس بحاله والروح توصف بالحيا
وباحيا الله عز وجل له وموته اي الروح خمود الاماتة الله يوم خمود الارواح والجسم يوصف بالموت حتى يحيي الله الروح
وموته مفارقة الروح اياه واذا نام فهذا العبد الروحاني الجسم صعد به فان كان مومنا فتحت له ابواب السما حتى
تصعد الى ربه عز وجل فيومر بالسجود فيسجد ثم يجعل حقيقة النفسانية تعمر السفلي من قبره الى حيث شا الله
من الجو وحقيقة الروحانية تعمر العلو من السما الدنيا الى السابعة في سرور ونعيم ولذلك لقي رسول الله صلى الله عليه
وسلم موسى قايما في قبره يصلي وابراهيم تحت الشجرة قبل صعوده الى السما الدنيا ولقيهما في السموات العلى فتلك
ارواحهما وهذه نفوسهما واجسادهما في قبورهما وان كان سفيان لم يفتح له فرجع من علو الى الارض وهذا
قول حسن من هذا الرجل الكبير ويوله ما للقرطبي على ذلك من الاعتراضات من جملتها حديث ما من احد يمر بقبر اخيه



المومن كان يعرفه في الدنيا فسلم عليه الا عرفه ورد عليه السلام فانه يدل على ان الروح على القبر وكذلك حديث
الجريدتين والجواب لحذا مما مر ان الذي في القبر انما هو حقيقته النفسانية المتصلة بالروح قال القرطبي
وقد قيل انها تزور قبورها كل جمعة على الدوام ولذلك سن زيارة القبور ليلة الجمعة ويومها وبكرة السبت
انتهى قال ابن رجب ورجح ابن عبد البر ان ارواح الشهدا في الجنة وارواح غيرهم في افنية القبور تسرح حيث
شاءت وقالت فرقة تجتمع الارواح بموضع من الارض كما روي عن سعيد ابن المسيب عن عبد الله ابن عمرو قال ان ارواح
المومنين تجتمع بالجابية واما ارواح الكفار فتجتمع بسبخة حضرموت يقال لها برهوت وعن ابن عباس
رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابغض بقعة في الارض واد بحضرموت يقال له برهوت وعن
ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فيها ارواح الكفار وفيه بير ماؤها بالنهار اسود كانه
قيح تاوي اليه الهوام قال سفيان وسالنا الحضرميين فقالوا لا يستطيع احد ان يبيت فيه بالليل قال ابن
قتيبة وذكر الاصمعي عن رجل من اهل برهوت ويعني البلد الذي فيه هذا البير قال نجد الرايحة المنتنة الفظيعة
جدا ثم نمكث حينا فياتي الخبر بان عظيما من عظما الكفار قد مات فنرى ان تلك الرايحة منه وسئل رضي الله عنه هل
يعرف الميت من يزوره قبره ويفرح بذلك فاجاب بقوله ذكر ابن رجب حديثا اخرجه العقيلي فيه انهم يسمعون السلام
ولا يستطيعون رده وسئل فسح الله في مدته عن الميت هل يرى الميت النبي صلى الله عليه وسلم ويقال له ما تقول
في هذا الرجل وهذه اشارة الى الحضور وقد يموت في الوقت الواحد ويسئل خلق كثيرة ويقال ذلك لكل احد منهم كيف
هذا فاجاب بقوله قال الامام العارف ابن ابي جمرة ان هذا الرجل المراد به ذات النبي صلى الله عليه وسلم ورويتها
بالعين وفي هذا دليل على عظيم قدرة الله اذ الناس يموتون في الزمان الفرد في اقطار الارض على اختلافها بعدا وقربا
كلهم يراه قريبا منه لان لفظ هذا لا يستعمل الا في القرب وفيه رد على من انكر رويته صلى الله عليه وسلم في الاقطار في زمن
واحد بصور مختلفة ودليله عقلا انهم جعلوا ذاته الشريفة كالمراة كل يرى فيه صورته على ما هي عليه من حسن
او قبح والمراة على حالها من الحسن لم تتبدل والذي قاله المحققون من الصوفية ان الامر في عالم البرزخ والاخرة
على خلاف عالم الدنيا فيجتمع الانسان في صورة واحدة الا الاولياء كما نقل عن قضيب البان وغيره انه روي في صور
مختلفة والسر في ذلك ان روحانيتهم غلبت على جسمانيتهم فجاز ان يظهر في صور كثيرة وحملوا عليه قوله صلى الله عليه
وسلم لابي بكر رضي الله عنه قال وهل يدخل احد من تلك الابواب كلها قال نعم وارجو ان تكون منهم وقالوا ان الروح اذا كانت
كلية كروح نبينا صلى الله عليه وسلم في سبعين الف صورة انتهى وهم اصحاب كشف واطلاع فيسلم لهم ما قالوه وسئل فسح الله
في مدته هل عذاب القبر على الروح والجسد ام على احدهما فاجاب بقوله ذهب اهل السنة الى ان الله يحيي المكلف في قبره
ويجعل له من العقل مثل ما عاش عليه ليعقل ما يسال عنه ويجيب به ويفهم به ما اتاه من ربه وما اعد له في قبره من
كرامة وهوان وبهذا نطقت الاخبار والاصح ان العذاب على الروح والجسد وسئل رضي الله عنه هل يغرس الريحان والجريد
على منزل القبر او قافية اللحد فاجاب استنبط العلما من غرس الجريد بين على القبر غرس الاشجار والرياحين ولم يبين
كيفية لكن في الصحيح انه غرس في كل قبر واحدة فشمل القبر كله فيحصل المقصود باي محل منه نعم اخرج عبد بن حميد
في مسنده انه صلى الله عليه وسلم وضع الجريدة على القبر عند راس الميت وسئل فسح الله في مدته كيف يدري الميت وصول
الثواب له وهل الانفع الصدقة او القراة او تسبيل الما او الاكل فاجاب بقوله المشهور من مذهبنا عدم وصول القراة
الى الميت الا ان قرا على القبر او بعيدا عنه بنيته ودعا عقبها وكيف الوصول لم يثبت فيها شي لكن ذكر القرطبي مناما

تدل على وصولها بنحو غيره والتفاضل بين الصدقة والقراءة على القول بوصولها لم يحث فيه شئ ايضا وينبغي ان تكون
الصدقة افضل اذ الخلاف في وصولها بخلاف القراءة والافضل منهما ما دعت الحاجة اليه في المحل المقصد وفيه
الكثير وتارة يكون الخبز وتارة يكون غيرها وسئل رضي الله عنه اذا نقل الجسد من القبر هل ينتقل معه الروح
وهل الاول تراب المية والثاني فاجاب بقوله تنتقل معه لانها تابعة له لا للقبر والثاني لم نر فيه شيا ولا يبعد
ان كلا تراب به لكن الاول كان معنيا بوقت وسئل فسح الله في مدته على اذا دفنت الرقبة في مكان والجثة في اخر
فاين تكون الروح فاجاب بقوله لم نر فيه شيا لكن ان قلنا في الجثة فظاهر او على القبر فهي متعلقة بجميع الجسد
ان تفرقت اجزاؤه ثم رايت بعض المحققين افتى بذلك فقال الروح وان لم تكن داخلة جسد الميت لكنها به
وبكل جزء منه اتصال مستمر فاذا فرق بين الجسد والروح اتصلت الروح بكل منهما ولو فرض تعدد تفريق اعضاء
الميت فكذلك وسئل رضي الله عنه عن الملكين اللذين يجلسان على القبر يستغفران للميت هل هما الكاتبان او السائق
والشهيد فاجاب بقوله ذكر القرطبي في تفسير وجاءت كل نفس حديثا طويلا اخرجه ابو نعيم وهو يدل ان
الكاتبين هما السائق والشهيد وهما اللذان يجلسان على القبر للاستغفار الى يوم القيمة وسئل رضي الله عنه
عن اعادة الاجساد تكون على صفتها الاولى حتى في الحشر ولا تكون العينان في الراس ويحشرون تجرد امردا
كما ورد فاجاب بقوله ذكر القرطبي في تفسير واستمع يوم ينادي المنادي والحليمي ما لم تعلق بما نحن فيه وفي
تذكرته في حديث يحشر الناس يوم القيمة حفاة عراة غرلا اي غير مختونين ما يدل على انهم يحشرون بجميع اجزائهم
التي كانت في الدنيا من لحم ودم وعظم وشعر ولهذا استحبوا دفن ما ينفصل منه وح فالتغير انما يكون عند
دخول الجنة وكون العينين في الراس قال بعضهم لم نر احدا من المفسرين واهل العلم بعد الكشف قال به
لكن قال شيخ الاسلام ابن حجر انه ورد ومع ذلك فظاهر جوابه صلى الله عليه وسلم لاستعظام ام المؤمنين كشف
العورات بان لكل منهم يومئذ شان يغنيه انهما في الوجه وفي تذكرة القرطبي حديث فيه ان تنشق عنهم
الارض شبابا ابناء ثلاث وثلاثين سنة وسئل فسح الله في مدته هل يعرف الناس بعضهم بعضا في الحشر فاجاب بقوله
نعم في مواطن منها ارباب الحقوق كما يدل عليه احاديث الصحيحين ومنها اذا كان الرجل راسا في الخير يدعو
اليه ويامر به يدعى باسمه حتى اذا جئ يقال له انطلق الى اصحابك فتبرهم ولتخبرهم ان لكل انسان منهم مثل هذا
وكذا اذا كان راسا في الشر ومنها في موطن الشفاعة فقد اخرج الطحاوي انه صلى الله عليه وسلم قال اذا كان
يوم القيمة جمع الله تعالى اهل الجنة صفوفا واهل النار صفوفا فينظر الرجل من صفوف اهل النار الى الرجل من
صفوف اهل الجنة فيقول يا فلان اتذكر يوم اصطنعت لك معروفا فيقول اللهم هذا اصطنع لي في الدنيا معروفا
فيقال خذ بيده وادخله الجنة وسئل رضي الله عنه هل يميت الله العصاة من هذه الامة اذا ادخلوا النار
اماتة حقيقية وما معنى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فاجاب بقوله روى مسلم حديثا طويلا فيه
التصريح بانهم يموتون ثم يحملون ضبائر فيلقون على باب الجنة الحديث قال النووي والاماتة حقيقية ثم يخرجون
موتى قد صاروا فحما فيحملون ضبائر كما تحمل الامتعة ثم يلقون على باب الجنة ثم نقل عن القاضي عياض ان
المراد بها ان تغيب عنهم احساسهم بالالام ولحبارهما مر وكلام القرطبي يقتضي انهم من حين يدخلونها يموتون
وضبائر بفتح المعجمة جمع ضبارة بكسرها وهي الجماعة والضمير في فيها في الاية راجع الى الجنة والاستثناء فيها منقطع
اذ الموتة الاولى في الدنيا ولا بعد او سوى وسئل رضي الله عنه عن قولهم يكره اللغط في الجنازة فهل ينتهي الكراهة
[illegible]

بالذا

بالذات ادنى بالانصراف عن المقبرة ام تتقيد بما دام الميت في النعش اذ الجنازة اسم للميت في النعش
يحتمل ان يقال ينتهي بتمام طم القبر وان يقال بسد اللحد فقط وهذا هو الاقرب واما الاحتمالان
المذكوران في السؤال فبعيدان جدا ويرد الاول بانه يلزم عليه كراهة اللغط في المقبرة وان لم
يكن معه جنازة ولم يقولوا به وان كان له ذلك وجه والثاني من الواضح البين انه ليس المراد بالجنازة
في مثل هذا الموضع ما ذكر في السؤال وان كان هذا هو اصل وضعها اذ كيف يتخيل ذلك مع تعبيرهم
بنحو في قولهم في الجنازة وانما المراد بها الجماعة التابعون لها ويكون في للسببية اي يكره اللغط
بسبب الجنازة وح فما دام يصدق عليه انه تابعها كره له وما لا فلا ومعلوم مما قالوه في حصول
القيراطين ان تبعيتها ينقطع وان لم يطل المقبر بدليل انه لو رجع ح حصل له تمام القيراطين فانقطع
لانقطع بذلك مما رجحته من انتهاء الكراهة بسد اللحد وسئل فسح الله تعالى في مدته عن امراة اوصت
بان تكفن من مالها فهل يسقط عن الزوج ولو كفنها الوصي من ماله هل يرجع فاجاب بقوله انها ان
غير ناشزة والزوج موسر كان ايصاوها بمؤنة تجهيزها من مالها وصية لوارث فلا تنفذ الا ان
اجاز بقية الورثة وشرط رجوع الوصي اذن القاضي ان تيسر والا فاشهاد عدلين انه انفق بنية
الرجوع وسئل رضي الله عنه عما صورته الميت قد يلطخ بدنه او بعض كفنه بزعفران فهل يحرم او
فاجاب بقوله في الحديث الصحيح النهي عن الزعفران للرجل وفي شرح البخاري لابن الملقن وغيره ان
الشافعي وابا حنيفة رضي الله عنهما قالا لا يجوز ذلك للرجال ولجاوزه مالك رضي الله وغيره في
الثياب دون البدن انتهى وهو صريح في ان مذهبنا فيه رضي الله عنه تحريم ذلك لكن قضية
قولهم يكره الخلوق للرجال وهو طيب مخلوط من زعفران وغيره عدم التحريم الا ان يحمل هذا على ما اذا
استهلك الزعفران بحيث صار لا يظهر له اثر محسوس على ان المراد بالخلوق هو تلطخ قليل من البدن
او الثوب وح فلا منافاة اصلا ويوخذ من كراهة الخلوق فان تلطخ قليل من كفن الميت بالزعفران مكروه
لا حرام وسئل فسح الله في مدته عن امراة كفنت من مالها وزوجها موسر غائب فهل يرجع الورثة
عليه بالكفن فاجاب بقوله قال الجلال البلقيني لا يستقر في ذمته وهو صريح في انهم لا يرجعون عليه
[illegible] تاع لا تمليك لان التمليك بعد الموت لا يمكن وتمليك الورثة لا يجب فتعين الامتاع
[illegible] ما ذكره لانه بموتها لم يترتب عليه في ذمته شئ وان قلنا تمليك رجعوا
[illegible] فيه [illegible] بها والاوجه ما ذكره من انه امتاع ثم رايت الاذرعي افتى
[illegible] بها ان قالت اوصيت باسقاط ذلك عن الزوج كان وصية لوارث
[illegible] في الكفن ومؤن التجهيز في ذمة الزوج لان مالها
[illegible] الزوج ويبقى ما عليه في ذمته كما لو كان لها دين واوصت بان تكفن من الها
فاجاب بكون ذلك اسقاطا للشئ من الدين قال فان قيل هذا وجب على الزوج بالموت بخلاف الدين
[illegible] والكفن وجب من قبل الموت اي ملحوظه وجوب الكسوة في حال الحياة
بعد لو ماتت وهي ناشزة سقط ايجاب الكفن فعلمنا ان وجوبه متقدم كالدين انتهى وكلامه
صريح في مخالفة البلقيني وان الورثة يرجعون عليه وان الكفن تمليك لا امتاع وقد صحح الاذرعي
تبعه الجلال وقاسه على ما لو كان معسرا وكفنت من مالها وغيره فانه لا يبقى دينا عليه جزما

والا وجه انها حيث اوصت بانها تجهز من مالها كانت وصية لوارث سوا اطلقت ام عينت نوعا منه وانها
حيث كفنت من مالها وغيره لم يرجع به على الزوج وان كان المستند به لذلك كما علله على ظن صحة الوصية وسئل
فسح الله في مدته عما صورته اذا كان الزوج معسرا وجبت مؤنة التجهيز في مال الزوجة كيف يتصور اعسار
مع فرض مال للزوجة فانها ترث منه حصة تصير بها موسرا فاجاب بقوله لا اشكال لانه لا يرث اي يستقر
ارثه الا بعد انقضا ما تعلق بعين التركة ومما يتعلق بعينها مؤنة التجهيز فهي مقدمة على ارثه بالمعنى
المذكور فهو حال وجوبها موصوف بالاعسار الى الان وسئل رضي الله عنه اذا اوصى الميت ان يصلي عليه
رجل فهل يقدم عليه الاوليا او لا فاجاب بقوله افتى بعض علما اليمن بانه لا يتقدم عليهم لان الحق لهم فلا تنفذ
وصيته لكن الاوجه انهم اذا كان اصلح ان يقدموه وسئل فسح الله في مدته هل اذا جعل مكان للدفن فوق الارض
ولحكم بحيث انه يمنع الرائحة والسبع ووضع فيه شخص وهل يكفي الدفن ويلزم ان يفتحه قبل ان يبلى فيحفر
له فيه ويدفنه او يعتمد قول البغوي بالاكتفا بالدفن فيه فاجاب بقوله الذي في الروضة واعتمده المتاخرون
انه لا يكفي الدفن فيها فيجب ان يحفر له قبل بلاه حفرة تمنع الرائحة والسبع ويدفن فيها وما اقتضاه كلام
البغوي مما يخالفه ذلك ضعيف وسئل رضي الله عنه عن كراهة الكتابة على القبور هل تعم اسما الله والقران
واسم الميت وغيره كذلك او يخص شيا من ذلك بينوه بما فيه فاجاب بقوله اطلق الاصحاب كراهة الكتابة على
القبر لورود النهي عنه كذا رواه الترمذي وقال حسن صحيح واعترضه ابو عبد الله النيسابوري الحاكم
بان العمل ليس عليه فان ائمة المسلمين من الشرق الى الغرب مكتوب على قبورهم وهو عمل اخذ به الخلف عن السلف
رضي الله عنه وما اعترض به انما يتجه ان لو فعله ائمة عصر كلهم او علموه ولم ينكروه واي انكار اعظم من تصريح
اصحابنا بالكراهة مستدلين بالحديث هذا وبحث السبكي والاذرعي تقييد ذلك بالقدر الزائد عما يحصل به العلم
بالميت وعبارة السبكي وسياتي قريبا ان وضع شيا يعرف به القبر مستحب فاذا كانت الكتابة طريقا فيه فينبغي
ان لا تكره اذا كتب قدر الحاجة الى الاعلام وعبارة الاذرعي اما الكتابة فمكروهة سوا كان المكتوب اسم الميت
على لوح عند راسه او غيره هكذا اطلقوه والقياس الظاهر تحريم كتابة القران سوا كان في ذلك [illegible]
لما فيه من تعريضه للاذى بالدوس والنجاسة والتلويث بصديد الموتى عند تكرار النبش في المقبرة المسبلة
واما غيره من النظم والنثر فيحتمل الكراهة والتحريم للنهي واما الكتابة اسم الميت ف
به القبور فيستحب واذا كان ذلك طريقا في ذلك فيظهر استحبابه بقدر الحاجة الى ا
قبور الاوليا والصالحين فانها لا تعرف الا بذلك عند تطاول السنين
فان اراد كتابة اسم الميت للتعريف فظاهر ويحمل النهي على ما قصد به المباها
او كتابة القران وغيره ذلك انتهى وما بحثه السبكي عدم الكراهة في كتابة
والاذرعي بانها ظاهر ان تعذر غيره الا بها وكان عالما او صالحا وخشي
قبره والجهل به لو لم يكتب اسمه على قبره ويحمل النهي على غير ذلك بط من لفظ معنى يخصصه
وهو هنا الحاجة الى التمييز فهو بالقياس على ندب وضع شي يعرف به القبر
ذكر هذا العالم الصالح ليكثر الترحم عليه او عود بركته على من زاره وما ذكره الاذرعي من تحريم كتابة
القران قريب وان كان الدوس والنجاسة غير محققين الا انهما وان لم يكونا
في الحال محققان في الاستقبال بمقتضى العادة المطردة من نبش المقبرة القبر

الغنم

تكرم

يلحق

ويلحق بالقران في ذلك كل اسم معظم بخلاف غيره من النظم والنثر فانه مكروه لا حرام وان تردد فيه وقواه
ويحمل النهي الخ فقد علمت انه تارة يحمل على الكراهة وتارة يحمل على الحرمة وهو ما لو كتب القران او اسما
معظما دون غيرها وان قصد المباهات والزينة وسئل رضي الله عنه عن كتابة العهد على الكفن وهو
لا اله الا الله والله اكبر لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد لا اله الا الله ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم وقيل انه اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم اني اعهد
اليك في هذه الحيوة الدنيا اني اشهد ان لا اله الا انت وحدك لا شريك لك وان محمدا عبدك ورسولك
صلى الله عليه وسلم فلا تكلني الى نفسي فانك ان تكلني الى نفسي تقربني من الشر وتباعدني من الخير واني لا اثق الا برحمتك
فاجعل لي عهدا عندك توفينيه يوم القيمة انك لا تخلف الميعاد وهل يجوز ذلك اصلا فاجاب بقوله نقل
بعضهم عن نوادر الاصول للترمذي ما يقتضي ان هذا الدعا له اصل وان الفقيه ابن عجيل كان يامر به
ثم افتى بجواز كتابته قياسا على كتابة لله في نعم الزكاة واقره بعضهم بانه قيل يطلب فعله لغرض صحيح
مقصود فابيح وان علم انه يصيبه نجاسة وفيه نظر وقد افتى ابن الصلاح بانه لا يجوز ان يكتب على الكفن
يس والكهف ونحوهما خوفا من صديد الميت وسيلان ما فيه وقياسه على ما في نعم الصدقة ممنوع
لان القصد ثم التمييز لا التبرك وهنا القصد التبرك فالاسما المعظمة باقية على حالها فلا يجوز تعريضها للنجاسة
والقول بانه قيل يطلب فعله لا يصح لان مثل ذلك لا يحتج به وانما كانت تطلب لو صح عن النبي صلى الله عليه
وسلم طلب ذلك وليس كذلك وسئل فسح الله في مدته عن اقل الكفن الشرعي والحرير ما هو وما هو الافضل
وما الزايد على الافضل وهل يحرم الاسراف فيه وكيف يكون وهل الفقير والغني فيه سوا وهل يجوز دفن
اثنين في قبر واحد لغير ضرورة واذا قلتم لا فهل هذه الفساقي التي تعمل ويدفن فيها الاقارب قبل البلا تجايزه
ويجري الدفن فيها ام لا وما هي الضرورة المجوزة لجمع اثنين في قبر وهل اذا حفر قبر ووجد فيه عظم هل يجوز
الدفن ام لا فاجاب بقوله اقل الكفن ثوب يستر جميع البدن فان اقتصر على ساتر العورة وهي ما بين سرة الرجل
وركبته وغير وجه المراة وكفيها ولو امة لزوال الرق بالموت اجزا من حيث سقوط الحرج عن الامة وان اثم الورثة
لتفويتهم حقه اذ حقه ستر كل بدنه حيث خلف مالا ولم يوص بترك الزايد على العورة فهذا هو المعتمد من
كلامهم وظهر ان اللفق كما يشهد المحل ويجزي الكفن من اي نوع كان لكن يحرم الحرير ونحوه من مزعفر وكذا معصفر
انتهى فان قلنا امسا ... على الذكر البالغ العاقل خلافا للاذرعي ومثله الخنثى نعم الحيه كما قاله
... الطين مع وجود غيره ولو حشيشا وان جاز ذلك للحي في الصلاة
... مع وجود طاهر غير حرير اما الحرير فيقدم على المتنجس
... ولو لها لطايف وهشاشته وللمراة والخنثى حمة اذا لم يتقوم تجارة فيلف في
ويحتمل ان يلحق به ما وقف على الاكفان يكفن من بيت المال ومما وقف على الاكفان كما افتى به ابن
... وقيل ... ما يجب من الكفن والدفن ونحوهما وكان عليه دين مستغرق ولم يرض الغرما بالزايد
... يستر كل البدن وان كان لم يمنع من المنع لتاكد امر هذا الحق واختلاف في وجوبه
... هذه العلة فيوخذ منها تخصيص عموم قولهم لم يمنع من المستحب بغير ما اختلف في وجوبه وليس للورثة
الثلاثة ولو اتفقوا الورثة على ثوب وقال بعضهم يكفن بثلاثة وبعضهم بثوب ولم يوص الميت بشيء فيهما كفن بثلاثة

لانه سرف كذا قاله الاصحاب وهو
والزيادة على الثلاثة في الرجل خلاف الاولى وعلى الخمسة فيه وفي المراة مكروهة وقال الاذرعي انه الاصح المختار من
المذهب وان قال في المجموع ولو قيل بتحريمها لم يبعد وقد قال ابن يونس و... في المغالاة فيه ومما تقرر
حيث قلنا بجواز الزيادة على الثلاثة وللخمسة فينبغي ان يقيد بما يأتي عن الاذرعي في تكفين المراة اي ونحوها
يعلم ان المذهب ان الاسراف في الكفن مكروه لا حرام ولذلك قالوا يكره المغالاة فيه لو كان الوارث محجورا عليه او غائبا
بالحرير خلافا للاذرعي لان ذلك سرف لا يليق بالحال قال الاذرعي الظاهر انه لو كان الوارث محجورا عليه او غائبا
او كان الميت مفلسا حرمت المغالاة فيه من التركة انتهى ويجري ما قاله من الحرمة في الصور الثلاث في تكفين
المراة ونحوها بالحرير وقد علم بما ذكرته جواب قول السائل وكيف يكون الكفن فان اراد السؤال عن صفته
فالسنة ان يكون ابيض ومغسولا قال البغوي وثوب القطن اولى من غيره قال في الروضة ويعتبر في الكفن المباح
حال الميت فيكفى الموسر بجياد الثياب والمتوسط من وسطها والمعسر من خشنها وعبارة ما ذكر من الحول الثلاث
فالغني والفقير ليسا سواء في الكفن الكامل واما في اقل ما يجزي فيهما فيه سواء ولا عبرة باسرافه وتقتيره قبل موته
نعم ان كان عليه دين مستغرق اعتبر تقتيره على الاوجه اخذا مما قالوه في المفلس والفرق بينهما لا يخفى كما عرف
بتامله واما دفن اثنين في قبر واحد فان اتحد نوعهما كرجلين وامراتين ولم يحتج اليه بان كثر الموتى وعسر افراد
كل واحد بقبر فانه لا يحرم قال السبكي الا
فعل وان لم يحتج اليه ندب تركه كما في الروضة واصلها وقال الماوردي يكره والسرخسي يحرم قال السبكي الا
الكراهة او نفي الاستحباب واما الحرمة فلا دليل عليها واما جمع امراة ورجل في لحد واحد فلا يجوز الا ان
اشتدت الحاجة اشتدادا حثيثا كان لم يوجد ولم يمكن الا ذلك او كان بينهما محرمية او زوجية او احدهما
صغير لم يبلغ حد الشهوة والخنثى مع الانثى وغيره كالانثى مع الذكر وحيث جمع متحدي النوع او مختلفيه
بينهما حاجز تراب او نحوه وهو مندوب على الاوجه وفاقا للاذرعي ويحتمل وجوبه ان تعدى جمع متحدي النوع
لغير ضرورة واما الدفن في الفساقي فالكلام عليه يستدعي الكلام على اقل القبر وهو حفرة تمنع الرائحة و
قال الرافعي والغرض من ذكرهما ان كانا متلازمين بيان فائدة الدفن والا فبيان وجوب رعايتهما فلا يكفي احدهما
انتهى قال غيره وظاهر انهما غير متلازمين وهو كذلك وعليه فالفساقي التي لا تكتم الرائحة وتمنع السبع
لا يكفي الدفن فيها ومن ثم قال السبكي في الاكتفاء بالفساقي نظر لانها ليست معدة لكتم الرائحة لانها ليست على
الدفن المعهود شرعا قال وقد اطلقوا تحريم ادخال ميت على ميت لما فيه من هتك حرمة الاول وظهور رائحته
فيجب انكار ذلك وبتامل اخر كلامه تعلم انه حيث حفر قبر اما تعديا واما مع ظن انه بلي ولم يبق فيه عظم وجد
فيه عظم رد التراب عليه وجوبا ولا يجوز الدفن فيه قبل البلاء وفي الروضة وغيرها يحرم نبش القبر للدفن
غيره فيه عند اهل الخبرة بتلك الارض فان حفر فوجد فيه شيء من عظم الميت قبل تمام الحفر وجب رد تراب عليه
وان وجد بعد تمام الحفر جعلها في جانب القبر وجاز لمشقة استيناف قبر دفن الاخر معه **وسئل** نفع الله بهم
صلاة م يسقط فرض الجنازة بصبي مميز ولو مع وجود رجل وهل هو موافق لذلك قول السبكي انما تصح ممن كان من
فرضها وقت الموت او مما صوبه الاسنوي من ان الشرط ان يكون من اهل صحة الصلاة **فاجاب** بقوله المعتمد
الاسنوي ولا ينافيه كلام السبكي وغيرها لان مرادهم باهلية الفرض اهلية صحة فعله فيوافق كلام
وقوله ان قضية كلامهم انها لو كانت حائضا عند الموت وطهرت بعد الغسل ونحو ذلك لا يصح صلاتها ممنوع اذ
كلامهم هنا خارج مخرج الغالب كما يدل له تصريحهم بما ذكره السائل من سقوط فرضها بفعل المميز مع وجود الرجال
وسئل نفع الله به قالوا الاولى بغسل الرجل اولاهم بالصلاة عليه فيقدم المعتق وعصبته على ذوي الارحام وقدموا

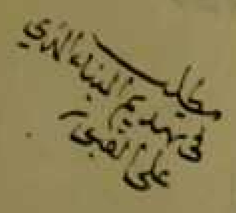
ذوات

ذوات الارحام كبنت العم وبنت العمة وبنت الخال وبنت الخالة على ذوات الولاء فما الفرق **فاجاب** بقوله قد يفرق بان
الملحظ في التقديم مع الذكورة الاحق بالتقديم في الصلاة والمعتق لخصوصية ذوي الارحام والملحظ في التقديم مع
الانوثة القرب وذوات الارحام اقرب من ذوات الولاء وانما كان المعتق احق بالصلاة من القريب من ذوي
الارحام لان له عصوبة اقتضت قوة ارثه والمدار في التقديم على قوة الارث ومما تقرر يعلم انه لا ينبغي ان يكون
السلطان مقدما هنا في الغسل على ذوي الارحام ومتاخرا عن المعتق اخذا مما قالوه في نظيره في الصلاة و
يحتمل الفرق بان في الصلاة من الشرف ما لا ينفك عنه رتبة السلطان بخلاف الغسل الا ان يجاب بان هذا حق
ثبت له فله مباشرته بنفسه وله تفويضه الى غيره **وسئل** نفع الله به في مدة بما لفظه استثنى بعضهم الغريب
العاصي بغربته كالابق والناشزة والغريق العاصي بركوبه البحر كمن ركبه لشرب الخمر ولسرقة ورده الزركشي
فقال والظاهر ان هذا لا يمنع الشهادة ثم قال واما الميت عشقا فشرطه العفة والكتمان وبحث اذ يراد به
من يتصور اباحة نكاحه لها شرعا ويتعذر الوصول اليها كزوجة الملك والا فعشق المرد معصية فكيف تحصل
بها درجة الشهادة قال ويستثنى من الميتة بالطلق الحاصل بزناها فكيف الجمع بين اطراف كلامه المشتمل على
تناقض في الظاهر **فاجاب** بقوله يجاب بان الجهة في الغربة والغرق منفكة اذ المحصل للمعصية ليس هو المحصل
للزهوق بل المحصل له سبب اخر غير الغربة وغير ركوب البحر كعروض ريح ونحوه مما ليس ناشئا عن ذينك في
العادة وبه فارق ما ياتي في الحمل من الزنا واما في مسألة العشق والطلق فالمحصل للزهوق هو ما به
المعصية لا غير اذ ليس هناك سبب غير العشق والحمل مع الطلق اللازم له الذي لا يتصور انفكاكه عنه حتى يحال
عليه الهلاك فلم يمكن ان يكون ما به المعصية محصلا للشهادة مع اتحاد الجهة نعم لو راى امرد وبه مباحة
كاول نظرة فنشا منها عشقه فعف فكتم فانه لم يبعد ان يقال هنا انه شهيد اذ لا معصية **وسئل** نفع الله به في
مدة عما صورته فرض الكفاية وسنتها مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله واذا فعله واحد
سقط الحرج عن الباقين ويلزم عليه ان لا يصح فعل واحد منهما بعد صدوره من اخر لسقوط الخطاب به مع
تصريحهم في صلاة الجنازة بخلافه فما الذي يظهر في الجواب عن ذلك **فاجاب** بقوله الذي يظهر ان في كل من فرض
الكفاية وسنتها حظا بين احدهما يقصد به حصول الفعل لدفع الاثم في الاول وخلاف الاولى والكراهة في الثاني
وهذا هو الذي يسقط بالواحد والثاني يقصد به تحصيل الفعل لاجل مصلحة حصول الثواب وهذا هو الذي
لا يسقط بالواحد بل لا بد من الاتيان به من كل فرد فرد بعينه فان قلت يلزم على ذلك ان يكون سنة
الكفاية متضمنة لسنة العين قلت لك ان تلتزمه لكن سنة العين التي تضمنتها سنة الكفاية ليست كسنة
العين المطلوبة بخصوصها لان هذه ليس في تركها والاخلال بها خلاف ذلك ولك ان تمنعه بان هذا المتضمن
لا يسمى سنة عين اصلا لان سنة العين هي التي طلبت مع النظر لفاعلها بالذات وهذه ليست كذلك وانما يلزم من
ترتب الثواب على حصولها كونها لا تسمى سنة عين كما لا يخفى **وسئل** نفع الله به في مدة قالوا لا بد في التكبيرة
الثالثة من الدعاء للميت بخصوصه كاغفر له وارحمه فهل يشمل ذلك الطفل وهو اللهم اجعله فرطا لابويه كما مر عن ذلك
فاجاب بقوله لا فرق بين الطفل وغيره كما اقتضاه اطلاقهم وهو واضح وكونه مغفورا له لا يمنع الدعاء له لان ذلك يحصل
للميت زيادة في رفع درجته والدعاء بجعله فرطا لابويه الخ المقصود به والده بالذات وان كان يلزم منه كونه مغفورا
له اذ الفرط السابق المهيء لمصالحهما واللوازم لا يكتفى بها في مثل هذا المقام المطلوب فيه التنصيص على ما ينفع الميت

هذا ما يظهر ويحتمل انه يكفي الكتفا بالازم للمذكور وسئل رضي الله عنه بما لفظه وقع البلا في بلاد فهل يكره
لاحد من اهل تلك البلاد والدخول في بلد اخرى ولا يحرم الخروج ح او لا فاجاب بقوله اذا عم الوبا قطرا من الاقطار
فظاهر انه لا يحرم ح الخروج من بلد الى بلد اخرى منه ولا دخولها لفوات المعنى المعلل به حرمة الخروج وكراهة
الدخول ح وقد نقل ما يوافق ذلك على انه بحث لبعض من المتاخرين فان قلت الغربا اسرع تاثرا ايام الوبا
من اهل البلد فينبغي كراهة الدخول وان عم قلت هو كذلك ان تباعدت البلدان تباعدا فاحشا بحيث يقضي اهل
الخبرة باختلاف هواها لان الداخل للبلد البعيدة يكون بدنه اسرع انفعالا وتاثرا بهواء تلك البلد ان كان
الوبا في بلده ايضا فان قلت لعل هذا مبني على ما عليه الاطبا من ان الطاعون انما ينشي عن فساد الهوى
والذي في الحديث الصحيح انه من الجن قلت ليس مبنيا على ذلك اذ لا مانع من ان الجن يكون لهم مزيد تسلط
على الغربا اكثر وعلى هذا لا فرق بين البلد البعيدة والقريبة وعلى تسليم كونه مبنيا عليه فلا مانع من اجتماع
السببين من فساد الهوى وطعن الجن الا ترى الى قول فقهائنا ان الوصية ايام الوبا ولو من الصحيح تكون من الثلث
وليس ذلك الا لان الهوى قد فسد فالابدان كلها مرهفة على التغير والفساد وان لم يحس بذلك فكلامهم هذا صريح
في ان فساد الهوى له دخل وان كان طعن الجن له دخل ايضا ولا مانع من ان الله تعالى جعل التسلط الجني على الطعن
امارة وهي فساد الهوى وسئل نفع الله بعلومه بما صورته ما تقولون في مسئلة وقع فيها جواب مختلف
صورتها صحراء واسعة يسيل ماؤها اذا اتى المطر في بستان جماعة وفي الصحراء المذكورة مقبرة جرت العادة
ان من اراد الدفن فيها فلا مانع له وليست موقوفة فدفن فيها رجل من اهل العلم والصلاح فهل يجوز البناء
عليه مدرسة او قبة او تربة ونحو ذلك لينتفع الحي والميت بالقراءة فيها وليتميز قبرهما عن غيره ويكثر زواره
والتبرك به او لا فاجاب الاول فقال يكره البنا في المقبرة المسبلة بل لا يجوز لما فيه من التضييق على الناس
وقد قال الامام شهاب الدين الاذرعي الوجه في البنا على القبور ما اقتضاه اطلاق الشيخ من التحريم من غير
فرق بين ملكه وغيره للنهي العام ولما فيه من الابتداع بالقبح واضاعة المال والسرف والمباهاة ومضاهاة
الجبابرة والكفار والتحريم يثبت بدون ذلك انتهى جواب الاول واجاب الثاني فقال لا يجوز البنا في
الصحراء المذكورة لامور احدها ان هذه الصحراء حكمها حكم الموات وقد قال الامام ابن العماد وان كانت
اي المقبرة مواتا لم يحرم البنا فيها وان كانت مملوكة جاز البنا فيها باذن المالك الامر الثاني ان الامام
بدر الدين الزركشي نقل في الخادم عن الشيخ الامام شرف الدين الانصاري كلاما طويلا في الكلام على القرافة
ذكر فيه ان اثار السلف رضي الله عنهم شاهد واهل القرافة الكبرى والصغرى من الزمان المتقدم وبني
فيها الترب والدور ولم ينكره احد من علماء الاعصار لا بقول ولا بفعل قال وقد بنوا فيه قبة الامام الشافعي
رضي الله عنه ومدرسته وهكذا سائر المزارات الى اخر كلام الشرف الانصاري قال بعض المتاخرين واقتضى
كلامه عدم تحريم البناء في المسبلة قال واذا لم يحرم في مسبلة لم يحرم في موات ومملوك باذن مالكه من باب
اولى قال وهو يخالف ما تقدم عن الاذرعي الثالث ان الحاكم قال في مستدركه اثر تصحيح احاديث النهي
والكتبة على القبور ليس العمل عليها فان ايمة المسلمين شرقا وغربا البنا على قبورهم وهو امر اخذه الخلف عن
السلف قال الزركشي فيكون اجماعا الامر الرابع ان ما قاله الامام الاذرعي فيه نظر فقد ذكره في الوصايا
عن البخاري من غير اعتراض عليهما جواز الوصية لعمارة قبور الاوليا والصالحين لما فيها من احيا الزيارة والتبرك

بها اعنى

بها اعنى الامام الاذرعي في الوقف بعد نقله هذا الكلام قلت وقضية جواز الوقف على عمارة هذا النوع وتخصيص
المنع لغيره وعلى جواز الوقف على قبور اهل الخير العلما انتهى المقصود من كلام الاذرعي وقد ذكره ايضا في
الوصايا ان الوصية والوقف انما يجوز فيما يكون قربة عند الموصي والوقف الامر الخامس ان بعض
علما ايمتنا المتاخرين ذكر كلاما حسنا يويد جواز البنا فقال قلت ذكر واصحة الوصية لبناء المسجد الاقصى
وقبور الانبيا عليهم الصلاة والسلام والحق الشيخ ابو محمد بها قبور العلما والصالحين لما فيها من احياء
بالزيارة وقد ذكر الغزالي في الوسيط والاحيا كلاما يدل على جواز البنا على قبور علما الدين ومشايخ
الاسلام وساير الصلحا ولا يبعد جواز ذلك حملا على الاكرام قال وفي شرح التنبيه للامام ابن الرفعة ما يدل
على جواز البنا كما في الوسيط والاحيا بل على استحبابه ولا شك في ذلك لوجوده في جميع امصار الاسلام و
قديما وحديثا قال ولم ينقل عن احد من العلما والصلحا وولاة امور الدين انكار فيه بقول ولا فعل مع عدم
الشك في تمكنهم منه والله تعالى اعلم انتهى السوال فما المعتمد المرجح من الجوابين وما قولكم رضي الله عنكم اذا
كانت الصحراء التي فيها المقبرة المذكورة غير موقوفة وكان نصفها على ما ذكرنا والافضل حكم هذه الصحراء حكم المسئلة
لكون من اراد الدفن فيها فلا مانع له ام حكمها حكم الارض المملوكة لكون مائها اذا اتى المطر يسيل في بستان
جماعة ام حكمها حكم الارض الموات كما قال بعض المفتيين من علما العصر فان قلتم حكمها حكم المسبلة فاذا كانت
الصحراء واسعة فهل يجوز البنا فيها اذا لم يحصل التضييق لسعة البقعة سيما انهم عللوا كراهة البنا لما فيه
من التضييق بل هذا التعليل في جواب الاول فان قلتم حكمها حكم الارض المملوكة جاز البنا فيها باذن المالك
كما تقدم عن الامام ابن العماد وان قلتم حكمها حكم الموات كما قال بعض المفتيين من علما العصر فمن احياها او قطعة
منها ملكها وصارت ملكا من املاكه يتصرف فيها كيف شاء كما قال هذا المفتي بل كلام من يجوز البنا محمول
على ما اذا كان البنا في موات او ملك او صحراء وما قولكم فسح الله في مدتكم في قول من قال يكره البنا على
القبر والكتابة وان لم يعلم بعلامة زايدة وقيل لا يكره البنا اذا كان الميت من المشايخ والعلما والسادات
نقل من جامع الفتاوى فهل على الكراهة للتنزيه وقوله وقيل لا يكره البنا الخ هل رايتم ما يعضده غير ما ذكر
في السوال الاول وما قولكم فسح الله في مدتكم في قول الشيخين في الجنايز يكره البنا على القبر وقالا في الوصية
نحو الوصية لعمارة قبور العلما والصالحين لما في ذلك من احيا بالزيارة والتبرك بها اهل هذا تناقض مع
علمكم ان الوصية لا تنفذ بالمكروه فان قلتم هو تناقض فما الراجح وان قلتم لا فما الجمع بين الكلامين فاجاب
بقوله المنقول المعتمد كما جزم به النووي في شرح المهذب حرمة البنا في المقبرة المسبلة فان بني فيها هدم ولا
فرق في ذلك بين قبور الصالحين والعلما وغيرهم وما في الخادم مما يخالف ذلك ضعيف لا يلتفت اليه وكم انكر العلما
على باني قبة الشافعي رضي الله عنه وغيرها وكفى بتصريحهم في كتبهم انكارا والمراد بالمسبلة كما قاله الاسنوي
وغيره التي اعتاد اهل البلد الدفن فيها واما الموقوفة والمملوكة بغير اذن مالكها فيحرم البنا فيهما مطلقا
اذا تقرر ذلك فالمقبرة التي ذكرها السايل يحرم البنا فيها ويهدم ما بني فيها وان كان على صالح او عالم فاعتمد
ذلك ولا تغتر بما يخالفه واما المسئلة الثانية فقد علم جوابها مما تقرر وهو انه حيث اعتيد الدفن في محل
من الصحراء حرم البنا فيها وهدم وان لم يحصل به تضييق في الحال لانه يحصل به ذلك في الاستقبال ولان من شان
البنا ان يضيق وكون مائها اذا اتى المطر يسيل الى بستان جماعة لا يخرجها عن كونها مسبلة ويلحقها بالمو



خلافا لمن نقل عن بعض المفتين نعـم ان اتخذ اصحاب البستان في ذلك المحل الذي اعتيد الدفن فيه مجاري للماء حتى
يصل الى بستانهم وكان ذلك الاتخاذ قبل ان يصير ذلك المحل مسبلا ملكوا تلك المجاري وحريمها ولم يجز الدفن فيها
واما المسئلة الثالثة فالحاصل من اضطراب وقع للشيخين فيها ان قولهما في الجنائز يكره البنا على القبر مرادهما
بنا في ملك الشخص وغيره باذنه فان اراد المسبلة او الموقوفة كان مرادها كراهة التحريم وما ذكراه في
الوصايا محمول على غير البنا في المسبلة لما تقرر لكان وكراهة الكتابة وما بعدها للتنزيه لا للتحريم وسئل
نفع الله في مدته ماحكم الاذان والاقامة عند سد فتح اللحد فاجاب بقوله هو بدعة اذ لم يصح فيه شي وما
نقل عن بعضهم فيه غير معول عليه نعـم رايت الاصبحي افتى بما ذكرته فانه سئل هل ورد فيهما خبر عند ذلك فاجا
بقوله لا اعلم في ذلك خبرا ولا اثرا الا شيا يحكى عن بعض المتاخرين انه قال لعله مقيس على استحباب الاذان والاقامة
في اذان المولود وكانه يقول الولادة اول الخروج الى الدنيا وهذا اخر الخروج منها وفيه ضعف فان مثل هذا لا يثبت
الا بتوقيف اعني تخصيص الاذان والاقامة والا فذكر الله تعالى محبوب على كل حال الا في وقت قضا الحاجة انتهى
كلامه رحمه الله وبه يعلم انه موافق لما ذكرته من ان ذلك بدعة وما اشار اليه من ضعف القياس المذكور ظاهر
جلي يعلم دفعه بادنى توجه والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه ماحكم بنا القبور وقدر
مدماكين فقط وهل يجوز اخذ حجارة القبور لسد فتح اللحد او لتنايير فاجاب بقوله اتجه الجوري على المعتمد بنا القبر
في المقبرة المسبلة سوا اظهر بنايه تضييق في الحال ام لا وهي التي اعتاد اهل البلد الدفن فيها وان لم يعرف لها مسبل
والحق بها الاذرعي الموات لان فيه تضييقا على المسلمين بما لا مصلحة ولا غرض شرعي فيه بخلاف الحيا وهو اوجه
من فوق لغيره ويهدم بلا خلاف كما في المجموع وان قلنا الكراهة للتنزيه ويظهر ان الذي يهدمه هو الحاكم لا الاحاد
اخذا من كلامهم في باب الصلح لما يخشى فيه من الفتنة وسوا فيما ذكر البنا في حريم القبر وخارجه خلافا لبعضهم
ومن المسبلة الموقوفة بل اولى قال الزركشي والبنا في المقابر امر قد عمت به البلوى وطم ولقد تضاعف البنا
حتى انتقل للمباهات والشهرة وسلطت المراحيض على اموات المسلمين والاشراف والاوليا وغيرهم واحول ولا
قوة الا بالله انتهى وليس هذا خاصا بترب مصر بل ننقل نظير ذلك واكثر منه الى تربتي المعلاه والبقيع حتى
صار يقع فيهما من المفاسد ما لا يقع في غيرهما وسببه ولاة السو وقضاة الجور ثم ظاهر اطلاقهم البنا انه
لا فرق بين البنا القليل والكثير لان علة الحرمة انه يتابد بالجص واحكام البنا فيمنع عن الدفن هناك بعد البلى
والانمحاق وهذا يجري في البنا القليل كالكثير لا تعلقه الحرمة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل منع حرام
ادام الله النفع بعلومه للمسلمين ماحكم المراثي وهل احد قال فيها من العلماء المشهورين فاجاب بقوله عبارة
شرح العباب ويحرم الندب مع البكا كما حكاه في الاذكار وجزم به في المجموع وصوبه الاسنوي والا دخل النوح
والمادح لكنه في الروضة تبع الرافعي في حذف التقييد بالبكا واعتمده الزركشي وغيره كما يعلم من كلامه الاتي وهو
تعديد محاسن الميت كواكهفاه وواجبلاه واسنداه واكريماه وذلك لما ياتي بل في المجموع عن جمع الاجماع عليه قال
فيه وجا في النياحة ما يشبه الندب وليس منه وهو خبر البخاري عن انس رضي الله عنه لما ثقل النبي صلى الله
عليه وسلم جعل يتغشاه الكرب فقالت فاطمة وابتاه فقال ليس على ابيك كرب بعد اليوم فلما مات قالت يا
ابتاه جنة الفردوس ماواه يا ابتاه الى جبريل ننعاه ثم قلت في الشرح المذكور ويكره ترثية الميت كما ذكره
المتولي والروياني في البحر للنهي عن المراثي وفسروها بانها عد محاسنه اي بغير صيغة الندب السابقة لئلا

يلزم

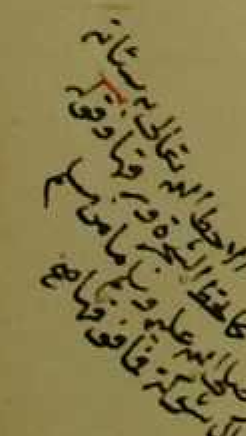
يلزم اتحادهما معها وقد اطلقها الجوهري على عد محاسنه مع البكا وعلى نظم الشعر فيه فيكره لكل منهما العموم النهي
عن ذلك قال جمع متاخرون منهم الاذرعي في توسطه واطال فيه ذلك ولعله اي ما ذكر من كراهة الترثية في
بعض ذلك ان بعثت على النوح وتجديد الحزن او ظهر فيها تبرم او فعلت مع الاجتماع او اكثر منها لكن خالف
الاذرعي في بعض ذلك ان بعثت على ذلك اي النوح ونحوه مما ذكر كما يصنعه الشعرا في عظما الدنيا وينشد في
المحافل عقب الموت فهي نياحة محرمة بلا شك انتهى ويؤيده قول ابن عبد السلام بعض المراثي حرام كالنوح
لما فيه من التبرم بالقضا الا اذا ذكر مناقب عالم ورع او صالح للحث على سلوك طريقته وحسن الظن به
بل هي حينئذ بالطاعة والموعظة اشبه لما ينشا عنها من البر والخير ومن ثم مازال الكثير من الصحابة وغيرهم
من العلما يفعلونها على ممر الاعصار من غير انكار وقد قالت فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم فيه ماذا
على من شم تربة احمد ان لا يشم مدى الزمان غواليا، صبت علي مصائب لو انها، صبت على الايام صرن لياليا
وقد رثاه صلى الله عليه وسلم كثيرون من اصحابه كابي بكر وعثمان وحسان وصفية عمته وغيرهم رضي الله عنهم
والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل ادام الله النفع بعلومه ان يتفضل بذكر شي في موت الاولاد من
الاحاديث والاثار لانه عم في هذا العام موت الصغار بالطاعون فلعل اباهم يتصبرون بسببه لذلك فاجاب
بقوله اما مطلق الصبر فله فضائل كثيرة وفيه احاديث شهيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم الصبر نصف
الايمان واليقين الايمان كله وقوله صلى الله عليه وسلم الصبر من الايمان بمنزلة الراس من الجسد وقوله صلى الله
عليه وسلم ما رزق عبد خيرا له ولا اوسع من الصبر وقوله صلى الله عليه وسلم افضل الايمان الصبر والسماحة
وقوله صلى الله عليه وسلم نعم سلاح المومن الصبر والدعا وقوله صلى الله عليه وسلم النصر مع الصبر والفرج مع
الكرب وان مع العسر يسرا وقوله صلى الله عليه وسلم انتظار الفرج بالصبر عبادة ومن رضي بالقليل رضي الله
تعالى منه بالقليل من العمل وقوله صلى الله عليه وسلم ان الصبر عند الصدمة الاولى وقوله صلى الله عليه وسلم
الصابر الصابر عند الصدمة الاولى وقوله صلى الله عليه وسلم الصبر ثلاثة فصبر على المصيبة وصبر على الطاعة
وصبر عن المعصية فمن صبر على المصيبة حتى يردها بحسن عزائها كتب الله له ثلثماية درجة ما بين الدرجتين
كما بين السما والارض ومن صبر على الطاعة كتب له ستماية درجة ما بين الدرجتين كما بين تخوم الارض الى منتهى
العرش مرتين واما الصبر على موت الاولاد ففيه فضائل اكثر من ان تحصى وفيه احاديث اعظم من ان
تستقصى منها قوله صلى الله عليه وسلم اذا مات ولد العبد قال الله تعالى لملائكته قبضتم ولد عبدي فيقولون نعم
فيقول قبضتم ثمرة فواده فيقولون نعم فيقول ماذا قال عبدي فيقولون حمدك واسترجع فيقول الله تعالى
ابنوا لعبدي بيتا في الجنة وسموه بيت الحمد ومنها قوله صلى الله عليه وسلم ما من مسلمين يموت لهما ثلاثة من الولد
لم يبلغوا الحنث الا ادخلهما الله الجنة بفضل رحمته اياهم وقوله صلى الله عليه وسلم من دفن ثلاثة من الولد حرم
الله عليه النار وقوله صلى الله عليه وسلم ما من مسلم يموت له ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث الا تلقوه من ابواب الجنة
الثمانية من ايها شا دخل وقوله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى اذا وجهت الى عبد من عبيدي مصيبة في بدنه
او ولده او ماله فاستقبله بصبر جميل استحييت يوم القيمة ان انصب له ميزانا او انشر له ديوانا وقوله صلى الله عليه
وسلم ان الله تعالى لا يرضى لعبده المومن اذا ذهب بصفيه من اهل الارض فصبر واحتسب بثواب له دون الجنة
وقوله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى ما لعبدي المومن عندي جزا اذا قبضت صفيه من اهل الدنيا ثم احتسبه

ومن صبر عن المعصية كتب الله له تسعمائة درجة ما بين الدرجتين كما بين تخوم الارض الى منتهى العرش ثلاث مرات

الا الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم ما من الناس من مسلم يتوفى له ثلاث لم يبلغ الحنث الا ادخله الجنة بفضل رحمته اياهم فيقال لهم ادخلوا الجنة فيقولون حتى يدخل اباؤنا فيقال لهم ادخلوا الجنة انتم واباؤكم وقوله صلى الله عليه وسلم ما منكن امراة تقدم بين يديها ثلاثة من ولدها الا كانوا لها حجابا من النار قالت امراة واثنين قال واثنين وقوله صلى الله عليه وسلم من احتسب ثلاثة من صلبه دخل الجنة قالت امراة واثنان قال واثنان وقوله صلى الله عليه وسلم من قدم ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث كانوا له حصنا حصينا من النار واثنين وواحد ولكن ذلك في اول صدمة وقوله صلى الله عليه وسلم لا يموت لمسلم ثلاثة من الولد فيلج النار الا تحلة القسم وقوله صلى الله عليه وسلم لا يموت احد يكن ثلاثة من الولد فتحتسبهم الا دخلت الجنة واثنان وقوله صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده ان السقط ليجر امه بسرره الى الجنة اذا احتسبته وقوله صلى الله عليه وسلم لسقط اقدمه بين يدي احب الي من فارس اخلفه خلفي وقوله صلى الله عليه وسلم ان ابغض العباد الى الله تعالى العفريت النفريت الذي لم يرزا بمصيبة في مال ولا ولد وقوله صلى الله عليه وسلم بخ بخ ما اثقلهن في الميزان لا اله الا الله والحمد لله والله اكبر والولد الصالح يتوفى للمرء المسلم فيحتسبه وقوله صلى الله عليه وسلم ان الرجل من امتي يدخل الجنة فيشفع لاكثر من مضر وان الرجل من امتي ليعظم للنار حتى يكون احد زواياها وما من مسلم يقدم ما اربعة من ولدهما الا ادخلهما الله الجنة قالوا وثلاثة قال وثلاثة قالوا واثنين قال واثنين وقوله صلى الله عليه وسلم تعتري نزع الصبي يحيض للوالدين وقوله صلى الله عليه وسلم لامراة قالت يا رسول الله قدمت ثلاثة من الولد لقد احتظرت بحظارة شديدة من النار وقوله صلى الله عليه وسلم ما من امرين مسلمين هلك بينهما ولدان او ثلاثة فاحتسبا وصبرا فيريان النار ابدا وقوله صلى الله عليه وسلم ما من مسلمين يموت لهما ثلاثة من اولادهما لم يبلغوا الحنث الا كانوا لهما حصنا حصينا من النار قالوا يا رسول الله وان كانا اثنين قال وان كانا اثنين قالوا وان كان واحدا قال وان كان واحدا ولكن انما ذاك عند الصدمة الاولى وقوله صلى الله عليه وسلم من اصيب له ولدان او ثلاثة لم يبلغوا الحنث فاحتسبهم كانوا له سترا من النار وقوله صلى الله عليه وسلم من دفن ثلاثة من الولد فصبر عليهم واحتسبهم وجبت له الجنة ومن دفن اثنين فصبر عليهما واحتسبهما وجبت له الجنة ومن دفن واحدا فصبر واحتسب كانت له الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم من قدم ثلاثة لم يبلغوا الحنث كانوا له حصنا حصينا من النار قال ابو ذر قدمت اثنين يا رسول الله قال واثنين قال ابي بن كعب قدمت واحدا يا رسول الله قال وواحدا ولكن ذاك في اول صدمة وقوله صلى الله عليه وسلم من قدم شيا من ولده صابرا محتسبا حجبوه باذن الله من النار وقوله صلى الله عليه وسلم من كان له فرطان من امتي ادخله الله الجنة قالت عايشة فمن كان له فرط قال ومن كان له فرط يا موفقة قالت ومن لم يكن له فرط قال فانا فرط امتي لم يصابوا بمثلي وقوله صلى الله عليه وسلم من مات له ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث لم يرد النار الا عابر سبيل يعني الجواز على الصراط وقوله صلى الله عليه وسلم يا عثمان اما ترضى بان للجنة ثمانية ابواب وللنار سبعة ابواب لا تنتهي الى باب من ابواب الجنة الا وجدت ابنك قايما عنده اخذ بحجزتك يشفع لك عند ربك قالوا يا رسول الله ولنا في فرطنا ما لعثمان ابن مظعون قال نعم لمن صبر واحتسب وقوله صلى الله عليه وسلم لان اقدم سقطا احب الي من ماية مستتم واما الصبر على المصايب مطلقا ففيه احاديث كثيرة ايضا منها قوله صلى الله عليه وسلم اذا اصيب احدكم بمصيبة فليذكر مصيبته بي فانها من اعظم المصايب وقوله صلى الله عليه وسلم ما من احد اصيب بمصيبة فاسترجع الا استوجب من الله ثلاث خصال كل خصلة خير من الدنيا وما فيها قال ابو عبيدة

يعني

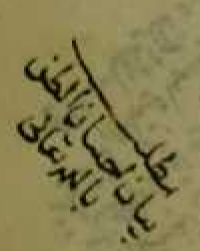
يعني اوليك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واوليك هم المهتدون وقوله صلى الله عليه وسلم ما من امرئ تصيبه مصيبة تحزنه فيرجع اي يقول انا لله وانا اليه راجعون الا قال الله عز وجل وجعت قلب عبدي فصبر واحتسب اجعلوا ثوابها منها الجنة وما ذكر مصيبته فرجع الا جدد الله له اجرها وقوله صلى الله عليه وسلم ما من عبد يصاب بمصيبة فيقول انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتي فاجرني عليها واعقبني منها خيرا الا اعطاه الله ذلك وقوله صلى الله عليه وسلم ما من عبد يصاب بمصيبة فيفزع الى ما امر الله به من قول انا لله وانا اليه راجعون اللهم اجرني في مصيبتي هذه وعوضني منها خيرا الا اجره الله في كل مصيبة وكان قمنا اي حقيقا من ان يعوضه الله منها خيرا وقوله صلى الله عليه وسلم ليسترجع احدكم في كل شيء حتى في شسع نعله فانها من المصايب وقوله صلى الله عليه وسلم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته واحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا وقوله صلى الله عليه وسلم من اصابته مصيبة فقال اذا ذكرها انا لله وانا اليه راجعون جدد الله من اجرها مثل ما كان له يوم اصابته وقوله صلى الله عليه وسلم اعطيت امتي شيا لم يعطه احد من الامم ان يقولوا عند المصيبة انا لله وانا اليه راجعون وقوله صلى الله عليه وسلم ايها الناس من اصيب منكم بمصيبة من بعدي فليتعز بمصيبته بي التي تصيبه فانه لن يصاب احد من امتي من بعدي بمثل مصيبته بي وقوله صلى الله عليه وسلم المصايب والاحزان في الدنيا جزاء وقوله صلى الله عليه وسلم اذا اصابته مصيبة احتسب وصبر واذا اصابه خير حمد الله وشكر ان المسلم يوجر في كل شيء حتى في اللقمة يرفعها الى فيه وقوله صلى الله عليه وسلم عظم الاجر عند عظم المصيبة واذا احب الله قوما ابتلاهم وقوله صلى الله عليه وسلم اذا احب الله العبد الصق به البلاء وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله اذا احب قوما ابتلاهم فمن صبر فله الصبر ومن جزع فله الجزع وقوله صلى الله عليه وسلم ما يزال البلاء بالمومن والمومنة في نفسه وولده وماله حتى يلقى الله وما عليه خطيئة وقوله صلى الله عليه وسلم اشد الناس بلاء الانبياء ثم الامثل فالامثل يبتلى الرجل على حسب دينه فان كان في دينه صلبا اشتد بلاؤه وان كان في دينه رقة ابتلي على قدر دينه فما يبرح البلاء بالعبد حتى يتركه يمشي على الارض وما عليه خطيئة وقوله صلى الله عليه وسلم اشد الناس بلاء في الدنيا نبي او صفي وقوله صلى الله عليه وسلم اشد الناس بلاء الانبياء ثم الصالحون ثم الامثل فالامثل وقوله صلى الله عليه وسلم اشد الناس بلاء الانبياء ثم الصالحون وقد كان احدهم يبتلى بالفقر حتى ما يجد الا العباءة يحوبها فيلبسها ويبتلى بالقمل حتى يقتله واحدهم كان اشد فرحا بالبلاء من احدكم بالعطاء وقوله صلى الله عليه وسلم اشد الناس بلاء الانبياء ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وقوله صلى الله عليه وسلم اشد الناس بلاء الانبياء ثم الامثل فالامثل الناس على قدر دينهم فمن ثخن دينه اشتد بلاؤه ومن ضعف دينه ضعف بلاؤه وان الرجل ليصيبه البلاء حتى يمشي في الناس ما عليه خطيئة وقوله صلى الله عليه وسلم انا معاشر الانبياء يضاعف علينا البلاء وقوله صلى الله عليه وسلم ان الرجل يكون له المنزلة عند الله فما يبلغها بعمل فلا يزال الله يبتليه بما يكره حتى يبلغه اياها وقوله صلى الله عليه وسلم اذا كثرت ذنوب العبد فلم يكن له من العمل ما يكفرها ابتلاه الله بالحزن ليكفرها وقوله صلى الله عليه وسلم اذا قصر العبد في العمل ابتلاه الله بالهم وقوله صلى الله عليه وسلم مثل المومن كمثل الزرع لا تزال الريح تفيئه اي تميله ولا يزال المومن يصيبه البلاء ومثل المنافق كمثل شجرة الارز لا تهتز حتى تستحصد وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله اذا اراد بعبده الخير عجل له العقوبة في الدنيا واذا اراد بعبده الشر امسك عنه بذنبه حتى يوافي به يوم القيمة وقوله صلى الله عليه وسلم ما من مسلم يصيبه اي شوكة فما فوقها الا كتب له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة وقوله صلى الله عليه وسلم ان الصالحين ليشدد عليهم فانه لا يصيب مومنا نكبة من شوكة فما فوقها الا حطت عنه بها خطيئة ورفع بها له درجة وقوله صلى الله عليه وسلم قاربوا وسددوا ففي كل ما يصاب به

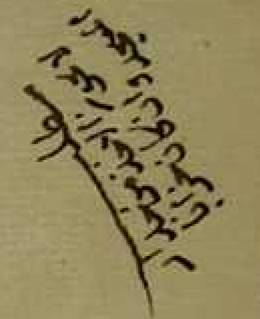


المسلم كفارة حتى النكبة ينكبها او الشوكة يشاكها وقوله صلى الله عليه وسلم ما يصيب المؤمن من نصب ولا وصب ولا هم ولا
حزن ولا اذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله ليتعاهد عبده
المؤمن بالبلاء كما يتعاهد الوالد ولده بالخير وان الله ليحمي عبده المؤمن من الدنيا كما يحمي المريض اهله الطعام و
قوله صلى الله عليه وسلم ما من عبد ابتلي ببلية في الدنيا الا بذنب والله اكرم واعظم عفوا من ان يسأله عن ذلك الذنب
يوم القيمة وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله ليبتلي المؤمن وما يبتليه الا لكرامته عليه وقوله صلى الله عليه
وسلم ليس بمؤمن مستكمل الايمان من لم يعد البلاء نعمة والرخاء مصيبة جعلنا الله من هؤلاء المؤمنين والحقنا
باحبابنا من الصديقين والصالحين في دار كرامته مع دوام رضاه وغاية نعمته انه الجواد الكريم الرؤف الرحيم
وسئل نفع الله به عن معنى حسن الظن بالله تعالى هل المراد به ان يظن العبد ان الله يعطيه الخير ويوفقه له او
يحصل مراده في الدنيا والاخرة او مجرد ان الله يرحمه فلو ظن لما راى احواله متفرقة غير منتظمة انه لا يفعل بي الا
كذا وكذا فهل هذا من عدم حسن الظن بالله تعالى ام لا وما مؤداه الحقيقي اذا اطلق فاجاب بقوله ذكرت في
كتابي الزواجر عن اقتراف الكباير ما يعلم به الجواب عن ذلك وعبارته الكبيرة الحادية والثانية والاربعون سوء
الظن بالله تعالى والقنوط من رحمته اخرج الديلمي وابن مردويه في تفسيره انه صلى الله عليه وسلم قال اكبر الكباير
سوء الظن بالله تعالى عز وجل وقال تعالى عز قائلا ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون تنبيه عد هذين
كبيرتين مغايرتين للياس من رحمة الله هو ما وقع للجلال البلقيني وغيره كانهم لم ينظروا الى ما بين الثلاثة من التلازم
ومن ثم قال ابو زرعة وفي معنى الياس القنوط والظاهر انه ابلغ منه للترقي اليه في قوله تعالى وان مسه الشر
فيؤس قنوط انتهى والظاهر ايضا ان سوء الظن ابلغ منهما لانه ياس وقنوط وزيادة التجويز على الله تعالى اشياء
لا تليق بكرمه وجوده وفي تفسير ابن المنذر عن علي كرم الله وجهه قال اكبر الكباير الامن من مكر الله والياس من
روح الله والقنوط من رحمة الله وفي تفسير ابن جرير عن ابي سعيد نحوه وقلت قبل ذلك الكبيرة الاربعون الياس
من رحمة الله تعالى قال تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وقال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقال تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر
الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء وفي الحديث ان لله مائة رحمة كل رحمة
منها طباق ما بين السماء والارض انزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والبهائم فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها
يعطف الطير والوحوش على اولادها واخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة واخرج الترمذي
وحسنه عن انس رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال الله تبارك وتعالى يا ابن آدم انك ما
دعوتني ورجوتني غفرت لك ما كان منك ولا ابالي يا ابن آدم لو بلغت ذنوبك عنان السماء ثم استغفرتني غفرت لك على
ما كان منك ولا ابالي يا ابن آدم لو اتيتني بقراب الارض اي بضم القاف ويجوز كسرها اي قريب ملئها خطايا ثم لقيتني
لا تشرك بي شيئا لاتيتك بقرابها مغفرة وعن انس بسند حسن انه صلى الله عليه وسلم دخل على شاب وهو في الموت
فقال كيف تجدك قال ارجو الله يا رسول الله واني اخاف ذنوبي فقال صلى الله عليه وسلم لا يجتمعان في قلب عبد في
مثل هذا الموطن الا اعطاه الله ما يرجو وآمنه مما يخاف واخرج احمد انه صلى الله عليه وسلم قال ان شئتم انبأتكم
ما اول ما يقول الله عز وجل للمؤمنين يوم القيمة وما اول ما يقولون له قلنا نعم يا رسول الله قال ان الله عز وجل
يقول للمؤمنين هل احببتم لقائي فيقولون نعم يا ربنا فيقول لم فيقولون رجونا عفوك فيقول قد وجبت لكم مغفرتي

والشيخان

والشيخان قال الله عز وجل انا عند ظن عبدي بي وانا معه حيث يذكرني في الحديث وابو داود وابن حبان في
صحيحه انه صلى الله عليه وسلم قال حسن الظن من حسن العبادة والترمذي والحاكم انه قال صلى الله عليه وسلم قال ان حسن
الظن بالله من حسن العبادة ومسلم وغيره عن جابر انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قبل موته بثلاثة ايام يقول لا
يموتن احدكم الا وهو يحسن الظن بالله عز وجل واحمد وابن حبان في صحيحه والبيهقي انه صلى الله عليه وسلم قال قال الله عز وجل وعلا
انا عند ظن عبدي بي ان ظن خيرا فله وان ظن شرا فله والبيهقي انه صلى الله عليه وسلم قال امر الله عز وجل بعبد الى النار
فلما وقف على شفتها التفت فقال اما والله يا رب ان كان ظني بك لحسن فقال الله عز وجل ردوه وانا عند حسن ظن عبدي
بي تنبيه عد هذه كبيرة هو ما اطبقوا عليه وهو ظاهر لما فيه من الوعيد الشديد الذي علمته مما ذكر بل في التصريح
الذي مر آنفا انه من اكبر الكباير بل جاء عن ابن مسعود انه من اكبر الكباير انتهى ما في الزواجر وبه يعلم ان سوء الظن قد
يراد به الياس من رحمة الله وفسر الفقهاء خبر مسلم السابق لا يموتن احدكم الا وهو يحسن الظن بالله تعالى بان المراد به
ان يظن ان الله يرحمه ويعفو عنه قالوا واحسان الظن بالله تعالى مندوب قالوا ويندب للحاضرين ان يحسنوا ظن
المحتضر ويطمعوه في رحمة الله تعالى وبحث الاذرعي وجوبه عليهم اذا راوا منه امارات الياس والقنوط اخذا من
قاعدة النصيحة الواجبة وعبارة شرح الارشاد بعد ذكر ذلك قيل والاولى للصحيح تغليب خوفه على رجائه والنظر
في المجموع استواؤهما لان الغالب في القرآن ذكر الترغيب والترهيب معا وقال الغزالي ان امن داء القنوط فالرجا
اولى ومن المكر فالخوف اولى وان لم يغلب واحد منهما استويا وينبغي حمل كلام المجموع من ان المريض غير المحتضر مثله
في ذلك وعبارته اتفق الاصحاب وغيرهم على انه يسن للمريض ومن حضرته اسباب الموت ومقدماته ان يكون حسن الظن
بالله تعالى انتهت عبارة شرح الارشاد وبها مع ما سبق عن الزواجر يعلم ان الكلام في مقامين احدهما شخص تجويز
وقوع الرحمة له والعذاب فهذا هو الذي تعرض له الفقهاء فان كان مريضا ندب له تغليب جانب الرجا وان كان صحيحا
اختلفوا فيه كما رايت ثانيهما في شخص آيس من وقوع شيء من انواع الرحمة له مع اسلامه وهذا هو الذي كلام الزواجر
فيه فهذا الياس كبيرة اتفاقا لانه يستلزم تكذيب النصوص القطعية التي ذكرناها ثم هذا الياس قد ينضم اليه حالة
اشد منه في التصميم على عدم وقوع الرحمة له وهو القنوط بحسب ما دل عليه سياق فهو يؤس قنوط وتارة
ينضم اليه مع عدم رحمته له تشديد عذابه كالكفار وهذا هو المراد بسوء الظن هنا فتامل ذلك فانه مهم وقد علم
مما قدمته عن الفقهاء ان المراد باحسان الظن المندوب فانه يظن ان الله يرحمه ومن الرحمة ان يوفقه للخير وان يعطيه
ما يسال عنه مما يتعلق بالدنيا والاخرة وان الانسان اذا راى احواله غير جارية على سنن الاستقامة واشتد خوفه
عليه بسبب ذلك وخشي ان يعاقب على قبايحه مع تجويزه ان الله قد يعفو عنه ويغفر له لم يكن هذا من سوء الظن بل
هو من الحالات الكاملة والاحوال الفاضلة فقد قال صلى الله عليه وسلم انا اعلمكم بالله واخوفكم منه وورد عن الخلفاء
الراشدين وبقية ائمة السلف من انواع الخوف ما يفتت الكبد ويذيب الجلد ولذلك جرى جماعة اجلاء على ترجيح جانب
الخوف على جانب الرجا مطلقا لانه ما دام ترجيحه باقيا كان حاملا على اجتناب المعاصي وغيرها من ساير ما لا
ينبغي بخلاف ترجيح جانب الرجا فانه غالبا يحمل صاحبه على اقتراف النقايص خلصنا الله منها ووفقنا لطاعته
بمنه وكرمه وادام علينا رضاه في هذه الدار والى ان نلقاه امين وسئل نفع الله بعلومه بما لفظه احتيج لسد
لحد القبر ولم يوجد الا لبن لغايب ومسجد فالذي يوخذ فاجاب بقوله متى توقف الدفن الواجب عليه جاز اخذه من
مال الغايب لان الميت ان لم يكن له مال كان هذا المال من جملة ما تعلق به فرض كفاية الذي يعم جميع الموسرين وان كان





له مال كان كاكل المضطر طعام الغايب ويضمنه ويوخذ من كلامهم في المضطر اذا وجد مال الغايب ولحم ميتة او صيد وهو محرم ما قلنا وهو انه يجب تقديم مال الغايب هنا وانه يجوز الاخذ من جدار المسجد وان كان نخرا بالا انه لا يمكن تملكه بعينه ومال الغايب قد علمت انه يملكه فيرا عليه للمضطر بيده له واذا قدم الغايب ووجد للميت تركة فله مطالبة الوارث برد لبنه فيجب نبش القبر واعطاوه لبنه وشرا غيره ان وجد والا دفع له قيمته وواضح ان اللبن المختلط بزبل بحيث لا يمكن تطهيره ولا يمكن تقويمه اذ لا يصح بيعه فلا تجب فيه قيمة وان وجب رده كغير المتمول وسئل نفع الله بعلومه عن قبر والده وامه عند صالح فهل الاولى البداءة بزيارة الاصل او الصالح فاجاب بقوله الذي يتجه في ذلك انه ان مر بقبر الصالح قبل بدايه والا بدا بابيه وامه وهذا اولى من اطلاق بعضهم انه يبدا بوالده لان الله تعالى امر ببر الوالدين والاحسان اليهما ومن ذلك الوقوف عند قبرهما والدعا لهما وتلاوة القران على قبرهما وسئل فسح الله في مدته عن زيارة قبور الاوليا في زمن معين مع الرحلة اليها هل يجوز مع انه يجتمع عند تلك القبور مفاسد كثيرة كاختلاط النسا بالرجال واسراج السرج الكثيرة وغير ذلك فاجاب بقوله زيارة قبور الاولياء قربة مستحبة وكذا الرحلة اليها وقول الشيخ ابو محمد لا تستحب الا لزيارته صلى الله عليه وسلم رده الغزالي بانه قاس ذلك على منع الرحلة لغير المساجد الثلاثة مع وضوح الفرق فان ما عدا تلك المساجد الثلاثة مستوية في الفضل فلا فايدة للرحلة اليها فانهم متفاوتون في القرب الى الله تعالى ونفع الزايرين بحسب معارفهم واسرارهم فكان للرحلة اليهم فايدة اي فايدة فمن ثم سنت الرحلة اليهم للرجال فقط بقصد ذلك وانعقد نذرها كما بسطت الكلام على ذلك في شرح العباب بما لا مزيد على حسنه وتحريره وما اشار اليه السايل من تلك البدع او المحرمات فالقربات لا تترك لمثل ذلك بل على الانسان فعلها وانكار البدع بل وازالتها ان امكنه وقد ذكر الفقها في الطواف المندوب فضلا عن الواجب انه يفعل ولو مع وجود النسا وكذا الرمل لكن امروه بالبعد عنهن فكذا الزيارة يفعلها لكن يبعد عنهن وينهى عن ما يراه محرما بل ويزيله ان قدر كما مر هذا ان لم يتيسر له الزيارة الا مع وجود تلك المفاسد لينزيل منها ما قدر عليه وتارة لا يقدر على ازالة شي منها فالاولى له الزيارة في غير زمن تلك المفاسد بل لو قيل يمنع منها حينئذ لم يبعد ومن اطلق المنع من الزيارة خوف ذلك الاختلاط يلزمه اطلاق منع نحو الطواف والرمل بل والوقوف بعرفة او مزدلفة والرمي اذا خشي اختلاطا او نحوه فلما لم يمنع الايمة شيا من ذلك مع ان فيه اختلاطا اي اختلاط وانما منعوا نفس الاختلاط لا غير وكذلك هنا ولا تغتر بخلاف من انكر الزيارة خشية الاختلاط فانه يتعين حمل كلامه على ما فصلناه وقررناه والا لم يكن له وجه وزعم ان زيارة الاوليا بدعة لم تكن في زمن السلف ممنوع وبتقدير تسليمه فليس كل بدعة ينهى عنها بل قد تكون البدعة واجبة فضلا عن كونها مندوبة كما صرحوا به وسئل رضي الله عنه عمن [illegible] وقرا الفاتحة واهداها لهم فهل تقسم بينهم او يصل لكل منهم مثل ثوابها كاملا فاجاب بقوله افتى جمع بالثاني وهو اللايق بسعة الفضل وسئل نفع الله به عما لفظه ما حكم الاذان والاقامة عند سد فتح اللحد فاجاب بقوله هو بدعة ومن زعم انه سنة عند نزول القبر قياسا على ندبهما في المولود الحاقا لخاتمة الامر بابتدايه فلم يصب واي جامع بين الامرين ومجرد ان ذاك في الابتدا وهذا في الانتها لا يقتضي لحوقه به وسئل نفع الله بعلومه عن حكم بنا القبور قدر مدماكين فقط فاجاب بقوله يحرم بنا القبر في المقبرة المسبلة وهي التي اعتاد اهل البلد الدفن فيها ومثلها الموقوفة لذلك سوا كان مدماكا ام مدماكين لان الكل يسمى بنا ولوجود علة تحريم البنا في ذلك وهي تحجير الارض على من يدفن فيها بعد بلا الميت اذ الغالب ان البنا يمكث الى ما بعد البلا وان الناس يهابون فتح القبر المبني فكان في البنا تضييق للمقبرة ومنع للناس

مطلب زيارة قبور الاوليا مستحبة وكذا الرحلة اليها

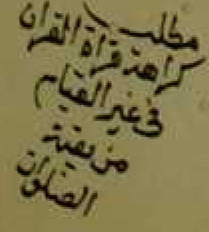
من الانتفاع

من الانتفاع بها فحرم ووجب على ولاة الامر هدم الابنية التي في المقابر المسبلة ولقد افتى جماعة من عظما الشافعية بهدم قبة الامام الشافعي رضي الله عنه وان صرف عليها الوف من الدنانير لكونها في المقبرة المسبلة وهذا اعني البنا في المقابر المسبلة مما عم وطم ولم يتوقه كبير ولا صغير فانا لله وانا اليه راجعون وسئل رضي الله عنه هل يجوز لاحد اخذ من حجارة القبور لسد فتح لحد ولبنا قبر ام لا فاجاب بقوله ان علم مالك تلك الاحجار فواضح انه لا يجوز اخذ منها الا برضاه ان كان رشيدا وان جهل فان رجي ظهوره لم يجز اخذ شي منها وان ايس من ظهوره فهي من جملة اموال بيت المال فلمن له فيه حق اخذ منها بقدر حقه وقد نقل الشيخان واقراه في احيا الموات ان المال الضايع امره الى الامام ان راى حفظه حتى يظهر مالكه او بيعه وحفظ ثمنه فعل وله ان يقرضه اي الثمن على بيت المال ومحل حفظه الى ظهور مالكه كما في الخادم عن ابن عبد السلام ما اذا توقع ظهوره وهو متعين ومن ثم جزم ابن سراقة فان ايس من ظهور مالكه صار مصروفا الى مصارف بيت المال واخذ من هذا جماعة ان الاموال التي ياخذها المكاسون تختلط ويتبهم ملاكها تصير من اموال بيت المال وسئل نفع الله به وفسح في مدته عما اذا تحصن المسلم الحروب الواقعة بين الكفار الحربيين ككفرة مليبار فان من شاهد الحرب كافرا كان او مسلما بقصد معاركهم الى الخوف بحيث يتعدون لذلك ما كلا ويقوم عند معركتهم ويتفرج على القتل والضرب فيما بينهم فهل ياثم المسلم بمشاهدته وحضوره لما فيه من تكثير جمعهم مع انه لا ضرورة له الى ذلك وتشجيع طايفة ولحسن اخرى والحث على الهجوم على الاخرين ووجود الخطر فربما اتصل اليهم سهامهم وربما الجرح وربما القتل ولا اثم في ذلك واذا اعان المسلم لاحد طايفتي الكفرة فجردوا بهم وقاتلوا الاخرين معهم من غير ضرورة ولجلحة حتى يقتلوا او يقتلوا في الحرب فهل يجوز ذلك اولا وهل يوجر المسلم بذلك لقتله الكافر ولكونه مقتولا وهل يعامل معاملة الشهيد في عدم الغسل والصلاة عليه وقد يكون خروج المسلم لاعانتهم لطلب ملوك بلادهم الكفرة منه ان يخرج معهم فكيف يكون الحكم في ذلك وهل فرق بين ما اذا اخرج بطلب ملوكهم ام لا فاجاب بقوله حضور المسلم الحرب الحربيين فيما بينهم بقصد تعلم الشجاعة وكيفية القتال وتقوية النفس عند مشاهدته او بقصد فرجة بزمان من الحربيين لتعلو كلمة الله تعالى بضعف شوكتهم وقلة عددهم او بقصد شي غير ذلك من المقاصد الصحيحة جايز لا محذور فيه بوجه سوا ابعد محل الحرب ام قرب وليس في ذلك تكثير لجمعهم فان التكثير انما يتصور في حق الموالي والمناصر واما الحاضر لاجل الزجر واللهو وتمنيهم غزاتهم ومنتظرا وقوع دايرة عليهم فيتنفر منهم فغير مكثر لجمعهم بل هو من جملة المحاربين لهم باطنا وكذا لا محذور ايضا في اغرا بعضهم على بعض لان التوصل الى قتل الحربي جايز بل محبوب باي طريق كان هذا كله ان ظن سلامته او قتله بعد نكايتهم اما لو غلب على ظنه ان مجرد حضوره يودي الى قتله او نحوه من غير ان يحصل نكاية بوجه فحضوره حرام في غاية الذم والتقصير فليمسك عنه واذا اعان مسلم او اكثر احد الطايفتين فقتله في الحرب احد الحربيين فهو شهيد لا يغسل ولا يصلى عليه وله ثواب اي ثواب ان قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا فرق في ذلك كله بين من خرج بنفسه ومن خرج بطلب ملكهم له حيث لا اجبار وسئل نفع الله به عما اذا التقى مسلم وكافر في طريق في الامن فتسابا بشي من الامور فوقع الاختلاف بينهما حتى قتل المسلم فهل هو شهيد حتى لا يغسل ولا يصلى عليه او لا ولو وقع بين الكفرة من غير ارادة حرب فارادوا قتله فهرب فقتلوه هل هو شهيد فلا يغسل ولا يصلى عليه او لا ولو سافر جماعة لتجاراتهم فالتقوا بالحربيين في طريقهم فتقاتلوا من بعيد بالبنادق والسهام فقتل المسلمون بسبب ذلك فهل يغسلون ويصلى عليهم او لا ولو دفن من قتله الكفار الحربيون من غير غسل ولا صلاة بزعم انه شهيد مع انه ليس كذلك لجهلهم بالحكم فلما علم الحكم حفروا فوجدوه منتفخا او منتنا وتعذر اخراجه وغسله فهل يجب التيمم مع امكانه والحالة هذه اولا فاجاب بقوله اذا حارب مسلم وكافر فقتل الكافر المسلم ظلما لكونه حربيا او

ذميا ولم يتعد المسلم عليه بارادة قتله فالمسلم شهيد لا يغسل ولا يصلى عليه وهذا هو المراد بالشهيد حيث اطلق بخلاف
ما لو اراد مسلم قتل ذمي ظلما فدفعه الذمي عن نفسه بالتدريج الى ان افضى الدفع الى قتله فان المسلم في هذه بشهيد
المعدية الى قتله قال في شرح العباب وقيد في البهجة الحرب بكونه حلالا احترازا عن محاربة المسلمين للذميين ظلما
فلا يكون مقتولهم شهيدا وهو ظاهر انتهى وبها يتضح ما قررته ومن هرب منهم فقتلوه في الصورة المذكورة
في السؤال غير شهيد فقد صرحوا بان من اغتاله كافر في غير قتال غير شهيد وبان الشهيد هو الذي قتله
كافر مع قيام الحرب وفي شرح العباب وافهم قوله مع قيام الحرب ان المعركة لو انجلت فولى المشركون
فتبعهم المسلمون ليستاصلوهم فكر بعضهم على مسلم فقتله لا يكون شهيدا لكن استبعده الاذرعي ومن
ثم رجح الزركشي انه شهيد لان آثار القتال موجودة لم يفصل بينهما شيء انتهى وبهذا الخبر يفرق على كلام الزركشي
بين هذه ومسئلتنا فان آثار القتال المانعة هنا كان القتال كانه موجود واما في مسئلة السؤال فليس فيها
اثار قتال البتة فلا مقتضي فيها للشهادة وفيه ايضا ان الشهيد هو الذي قتله كافر مع قيام الحرب او مات
بسبب الحرب كان ركضته دابة له او لغيره او عاد عليه سلاحه او سلاح مسلم خطا وتنبه يعلم ان المسلمين
المقتولين في قول السائل نفع الله بعلومه وبركته ولو سافر جماعة لتجارة ثم الخ شهداء لا يغسلون ولا يصلى عليهم
وفيه ايضا لو دفن الميت قبل الغسل او بدله وهو التيمم نبش لهما القبر وجوبا تداركا للواجب لان تغير فالحب
للماوردي بالنتن والرائحة والقاضي ابو الطيب وابن الصباغ بالتقطع وهذا ابلغ مما قبله فان التاذي برائحته
ابلغ من تقطعه فيحرم النبش لما فيه من هتك حرمته انتهى وتنبه يعلم في مسئلة السؤال الاخيرة انه لا يجوز النبش
لما فيه من هتك حرمة الميت وانه لا يجب التيمم بل يحرم النبش له كالغسل بعد التغير لما تقرر من ان فيه هتكا لحرمة
فان ظن عدم تغيره فنبش فراى التغير وجب رد التراب فورا كما هو ظاهر ويلزم من وجود الفورية فيه عدم
وجوب الغسل والتيمم بل عدم الجواز وفي شرح العباب ايضا فان دفن من يجب عليه غسله قبل غسله
او تيممه كما قاله الاذرعي وغيره نبش له ثم بعده نصلي عليه لانه واجب مقدور عليه فوجب فعله ما لم يتغير
ويخشى نتن شديد كما يأتي ثم لا يجوز نبشه لهتك حرمته وتردد الاذرعي في النبش عند دفنه بلا غسل جهلا او
نسيانا او خوفا من نحو عدو او لفقد الطهور ثم اشار الى انه حيث صحت الصلاة عليه بلا غسل لم ينبش والنبش
وهو محتمل ويحتمل الاخذ باطلاقهم من النبش مطلقا حيث لا تغير مبالغة في اكرامه ولعل هذا اقرب وسئل
نفع الله به عن قول الاصحاب رضي الله عنهم يسن قراءة يس عند من حضره الموت يعني مقدماته لان الميت لا يقرا عليه
هل لا يؤمر بالقراءة عليه لعدم انتفاعه بها للصعود بروحه الى الحضرة الالهية فلا انتفاء لانتفاعه بالقراءة حينئذ
كما ذكره في بلدكم بعض ائمتنا ام المراد غير ذلك وما هو فاجاب بقوله قولهم الميت لا يقرا عليه مبني على ما اطلقه
المتقدمون ان القراءة لا تصل الى الميت لان ثوابها للقارئ والثواب المترتب على عمل لا ينقل عن عامل ذلك العمل
قال تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى ووصول الدعاء والصدقة ورد بهما النص فلا يقاس عليهما اذ لا مجال
للقياس في ذلك فلاجله قولهم ان الميت لا يقرا عليه بما ذكرته ولما كان المتاخرون يرون وصول القراءة للميت على تفصيل
فيه مقرر في محله اخذ ابن الرفعة كغيره بظاهر الخبر من انها يقرا عليه بعد موته وهو مبني على ان الحجة اصحابنا لبعضهم
انها تقرا عليه عند القبر ونبه هو لا الزركشي فقال لا يبعد على القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ان
يندب قراءتها في الموضعين وما نقل في السؤال عن التعليل بعدم انتفاعه للصعود بروحه الى الكلام في غاية

السقوط

السقوط والفساد لان صعود الروح للملا الاعلى لا ينافي انتفاعها بما يصل اليها اجماعا من الدعاء والصدقة فكذا
القراءة لولا ما اشرنا اليه من الفرق على ان الحق وصولها ان عقبها دعاء بوصول ثوابها او مثله لان حذف لفظ مثل
واردة معناها صحيح كبعتك بما باع به فلان فرسه او وصيت لك بنصيب ابني وكذا ان لم يعقبها دعاء وكانت على
القبر لان المبتدئ كالحاضر ترجى له الرحمة والبركة وبهذا يتضح فساد تلك المذاكرة اذ لو نظروا الى صعود روحه
بالمعنى الذي في السؤال لم يقولوا بذلك فان قلت ينافي قولهم الميت لا يقرا عليه قول الشافعي رضي الله عنه يقرا
عند القبر ما تيسر من القرآن ويدعو لهم عقبها قلت لا ينافيه لان كلامهم في مجرد القراءة عند الميت وكلام
الشافعي في قراءة عقبها دعاء وهذه يصل ثوابها اليه فلا ينافي بل في كلام الشافعي هذا تاييد للمتاخرين في حملهم
مشهور المذهب على ما اذا لم يكن بحضرة الميت او لم يدع عقبها وسئل نفع الله به عما قالوه في غسل الميت من
انه يغسل اولا راسه ثم لحيته هل المراد تقديمهما بغسلة السدر والتنظيف والعرض والتثليث او بالاولى فقط فا
ينظر بعضهم انه يقدم بغسلات السدر راسه ثم لحيته ثم باقي بدنه ثلاثا بالماء الصرف كذلك هل هو كذلك ام لا فاجاب
بقوله ان الغاسل يخير بين كل ما ذكر فيه كما حققه السبكي وغيره حيث قال لا وجه لتخصيص السدر بالاولى من غسلة
التنظيف اي الذي يفهمه كلام الروضة وغيرها بل الوجه التكرير به الى ان يحصل النقاء على وفق الخبر والمعنى يقتضيه
فاذا حصل النقاء وجب غسله بالماء الخالص ويسن بعدها ثانية وثالثة كغسل الحي فان استعمل الخالص بعد كل غسلة
من غسلات التنظيف كفاه ذلك عن استعماله بعد تمامها ويكون كل مرة من التنظيف واستعمال الخالص بعد غسله واحدة
وكلامه الاخير بيان لكلامهم وكذا الاول ومن ثم قال ابنه في التوشيح قد لا يجعل ذلك خلافا ويقال انما خصت الاولى
بالذكر لحصول النقاء بها غالبا اي فالحاصل ان الغاسل يخير بين الكيفيتين وان مرادهم الثلاث في قولهم بعد
غسله السدر ثم يصب ماء قراحا من قرنه الى قدمه ثم يغسله بالماء القراح انها ثلاث متوالية في الكيفية الاولى
ومتفرقة في الكيفية الثانية فان قلت اي الكيفيتين افضل قلت ظاهر كلام السبكي وغيره ان الاولى هي
الافضل لما تقرر انها الموافقة للخبر وانها ابلغ في النظافة مع السهولة وسئل نفع الله به عن قولهم ان اقل الدفن
ما يمنع الميت ورائحته هل المراد يمنع رائحته بحيث لا يدركها القاعد الملاصق للقبر او المراد ان لا يدركها بالشم
مع تقريب الانف الى تراب القبر لانها اذا ادركت بذلك ادركها السبع فيحمله على النبش وغير ذلك فاجاب فسح الله في
مدته ظاهر كلامهم انه لا يلزم من منع الرائحة منع السبع وعكسه وهو ظاهر كما قاله جمع متاخرون فلا يكفي احدهما كما قاله
جمع متقدمون ونقله ابن الرفعة عن الاصحاب وهو المعتمد وان نازع فيه الاذرعي ومن تبعه اذا تقرر ذلك فالظاهر
ان المراد بمنع الرائحة منعها عمن عند القبر بحيث لا يتاذى بها تاذيا لا يحتمل عادة لان ملحظ اشتراط منع القبر لها
دفع الاذى عن الناس والاذى انما يتحقق بما ذكرته من ان يفوح منه ريح يؤذي من قرب منه عرفا ايذاء لا يصبر عليه
عادة ويؤيد ما ذكرته انه لا اثر للرائحة لا تؤذي كذلك قول الاصحاب يسن ان يعمق القبر قدر قامة وبسطة لانه ابلغ
في المقصود من منع السبع والرائحة فعلمنا من ذلك ان اصل الرائحة لا تؤثر وانما المؤثر منه ما تقرر وبما تقرر من
عدم التلازم يندفع قول السائل انها اذا ادركت بذلك ادركها السبع وسئل فسح الله في مدته عن قراءة ربنا اغفر
لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان الآية في رابعة الجنازة هل له اصل معتبر ام يقال لا باس بها للمناسبة وكذا
قراءة الباقيات الصالحات عند المرور على القبر وكونها كفارة لاثم مرور عليه هل له اصل ايضا ام لا فاجاب بقوله جميع
ما ذكر فيه لا اصل له بل ينبغي كراهة قراءة الآية المذكورة في الرابعة كما تكره القراءة في غير القيام من بقية الصلوات



وقول السائل عند المرور على القبر ان اراد المشي عليه فهو مكروه لا اثم فيه او تحاذيه فلا كراهة والا اثم فاي اثم في المرور
حتى يحتاج لرفعه وسئل فسح الله في مدته عن قول الائمة لو اختلط مسلمون بكفار وماتت كافرة ولو حربية او مرتدة
وفي بطنها جنين مسلم ميت قبروا بين مقابر المسلمين وعكسه لكن هل تطمس قبورهم او ترفع اذا استظهر بعضهم الاول
قال لان رفعه يؤدي الى ان يزار الكافر ويحترم فحينئذ يطمس قبره هل هو كذلك ام لا فاجاب بقوله ما بحث من الطمس
محتمل وان كان ما علل به غير مطرد بل غير صحيح لانا ان نظرنا الى محل الدفن وهو كونه بين مقبرتي المسلمين والكفار
انتفى كونه يزار ويحترم سواء رفع ام لم يرفع وان نظرنا الى ان الرفع يستلزم الزيارة والاحترام حرمناه في مقبرة الكفار
وليس كذلك فالوجه ان يقال لا يسن الرفع لان فيه نوع احترام ولا يبقى ليس الطمس لان الائمة لم يطلبوه الا عند خشية
النبش لا غير وفرق واضح بين العبارتين فتامله وسئل نفع الله به عن كيفية التصدق بثواب القراءة هل يكون ذلك
على الترتيب كان يقول اللهم اوصل ثواب ما قراته واجر ما تلوته الى روح فلان ثم الى روح وهكذا الحاكي وقف الترتيب
ويقدم الاقرب فالاقرب ويعدهم من شاء او التشريك كاوصل اللهم ثواب ما ذكر الى روح فلان وفلان او هما سيان في
الحكم بينوا لنا ما في ذلك من نص او قياس فاجاب بقوله ايصال عين ثواب ما قراه الى غيره غير مراد وانما المراد الدعاء بان الله
تعالى يتفضل ويوصل مثله الى المدعو له فلفظ المثل ان صرح بها فواضح والا فهو مراده وحذف لفظها وارادة معناها
شائع في كلامهم في الوصية والبيع وغيرها واذا تقرر ان المراد الدعاء بايصال مثل ثواب القراءة اتضح انه لا فرق بين ان ياتي
بالمدعو لهم مرتبين او مجموعين بالعطف بالواو وبدونه كاوصل ثواب ذلك الى المسلمين والاشراف واهل بلدك الا ترى
انك لو قلت اللهم اغفر لفلان وفلان او لفلان ثم فلان او للمسلمين كنت داعيا ومؤديا لسنة الدعاء الخاص والعام في الكل
وكذلك فيما نحن فيه نعم في النفس توقف من الاتيان بالترتيب لان فيه نوع تحكم في الدعاء فينبغي انه خلاف الادب
اذ اللائق بالادب ان يفوض وقت اعطاء المطلوب للغير الى مشيئته تعالى واما التنصيص على طلب ان اعطا فلان وفلان
قبل فلان ففيه نوع قلة ادب كما لا يخفى على موفق فان قلت ظاهر قولهم ويقرب زائره منه كقربه منه حيا انه يعامله
بما كان يعامله به لو كان حيا لتقدمه على غيره في الزيارة ان كان عليه ولاية او مشيخة ونحوهما اذا اشتج ذلك فليس
تقديمه في الدعاء على غيره قلت فرق واضح بين المقامين لان الزيارة اكرام ناجز تتفاخر به الارواح كما ورد ما يدل
على ذلك فساغ التقديم فيها لذلك واما الدعاء فهو طلب تفضل من الله تعالى على المدعو له والخيرة في وقت ذلك اليه تعالى
فلا دخل للترتيب فيه بوجه بل فيه تحكم وقلة ادب كما تقرر فلم يقل به نعم ينبغي اذا اراد ذكر جماعة كلا على انفراده
ان تقدم في اللفظ مع العطف بالواو لا يجيء الافضل فالافضل كما هو ظاهر وسئل نفع الله به عن صلاة الجنازة هل كانت
على من قبلنا فاجاب بقوله نعم فقد اخرج ابو داود والطيالسي وابن منيع وعبد الله ابن الامام احمد والروياني وابن عساكر
والنسائي والبيهقي وغيرهم ان الملائكة لما قبضوا روح ادم صلى الله عليه وسلم واولاده ينظرون غسلوه وهم ينظرون وكفنوه
وهم ينظرون وصلوا عليه ثم حفروا له ودفنوه ثم اقبلوا عليهم فقالوا يا بني ادم هذه سنتكم في موتاكم وهذه سبيلكم وسئل
فسح الله في مدته بما لفظه الحديث الصحيح مر بجنازة فاثني عليها خيرا الخ هل هو على ظاهره من ان ينال الواحد موجب الجنة
وان خالف الاكثر فاجاب بقوله هو محمول عند العلماء على ظاهره بشرط كون الثناء من عدد اخيار صالح للتزكية وهذا الثناء
علامة على ما عند الله للعبد باخبار الصادق صلى الله عليه وسلم وثناء المثنين كاف كالخبر وسئل نفع الله به هل يعلم
الاموات بزيارة الاحياء وما هم فيه فاجاب بقوله نعم يعلمون بذلك من غير تقييد بزمان خلافا لمن قيده كما افاده حديث ابن
ابي الدنيا ما من رجل يزور قبر اخيه ويجلس عليه الا استانس ورد عليه حتى يقوم وصح حديث ما من احد يمر بقبر اخيه

المؤمن كان يعرفه في الدنيا فيسلم عليه الا عرفه ورد عليه السلام وسئل فسح الله في مدته هل يعلم الاموات باحوال الاحياء وبما
هم فيه فاجاب بقوله نعم لحديث مسند احمد ان اعمالكم تعرض على اقاربكم وعشايركم من الاموات فان كان خيرا استبشروا وان
كان غير ذلك قالوا اللهم لا تمتهم حتى تهديهم كما هديتنا وسنده يعلم انها انما تعرض على صالحي الاقارب وفي رواية ابي داود
والطيالسي وان كان غير ذلك قالوا اللهم الهمهم ان يعملوا بطاعتك وفي حديث ضعيف ان نفس المؤمن اذا قبضت تلقاها
اهل الرحمة من عباد الله كما يلقون البشير من اهل الدنيا فيقولون انظروا صاحبكم ليستريح فانه في كرب شديد ثم
يسالونه ما فعل فلان وفلانة هل تزوجت الحديث وفيه ان اعمالكم تعرض على اقاربكم وعشايركم من اهل الاخرة فان كان
خيرا فرحوا واستبشروا وقالوا اللهم هذا فضلك ورحمتك فاتمم نعمتك عليه وامته عليها ويعرض عليهم عمل المسيء فيقولون
اللهم الهمه عملا صالحا ترضى به وتقربه اليك وروى الترمذي الحكيم حديث تعرض الاعمال يوم الاثنين والخميس على الله
وتعرض على الانبياء وعلى الاباء والامهات الجمعة فيفرحون بحسناتهم وتزداد وجوههم بياضا واشراقا فاتقوا الله و
لا تؤذوا موتاكم وفي حديث ابن ابي الدنيا لا تفضحوا موتاكم بسيئات اعمالكم فانها تعرض على اوليائكم من اهل القبور وسئل
فسح الله في مدته هل يسمع الميت كلام الناس فاجاب بقوله نعم لحديث احمد جماعة ان الميت يعرف من يغسله ويحمله ويدليه
في قبره واخرج ابن ابي الدنيا عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال الروح بيد ملك يمشي به مع الجنازة يقول له اتسمع ما يقال لك
فاذا بلغ حفرته دفنه معه وسئل فسح الله في مدته عن مقر الارواح بعد مفارقة اجسادها فاجاب بقوله صح انه صلى الله عليه
وسلم قال انما نسمة المؤمن اي روحه لما يرى اي على صورته تعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله الى جسده يوم يبعثه وفي
حديث سنده حسن تكون النسم طيرا تعلق بالشجر حتى اذا كان يوم القيمة دخلت كل نفس في جسدها وفي حديث مسلم
وغيره ارواح الشهداء عند الله في حواصل طير تسرح في الجنة حيث شاءت ثم تاوي الى قناديل تحت العرش وفي رواية
سندها حسن ان ارواحهم في قبة خضراء على نهر بباب الجنة يخرج اليهم منها رزقهم غدوة وعشية ولا يخالف ما قبلها لانها
مراتب وصح حديث اولاد المؤمنين في جبل في الجنة يكفلهم ابراهيم وسارة حتى يردهم الى ابائهم يوم القيمة واخرج
جماعة انه صلى الله عليه وسلم قال اتيت بالمعراج الذي تعرج عليه ارواح بني ادم فاذا الخلائق احسن من المعراج ما رايت الميت
حين يشق بصره طامحا الى السماء فان ذلك عجبه بالمعراج فصعدت انا وجبريل فاستفتح باب السماء فاذا انا بادم تعرض عليه
ارواح ذريته من المؤمنين فيقول لهم روح طيبة ونفس طيبة اجعلوها في عليين ثم تعرض عليه ارواح ذريته الفجار فيقول
روح خبيثة ونفس خبيثة اجعلوها في سجين وفي حديث عند ابي نعيم الاصبهاني ان ارواح المؤمنين في السماء السابعة
ينظرون الى منازلهم في الجنة ولا تنافي بينه وبين ما قبله لان المؤمنين درجات كالشهداء وسئل نفع الله به هل تجتمع الارواح
ويرى بعضهم بعضا فاجاب بقوله نعم للخبر انهم يجتمعون ويتلقون الميت ثم يسالونه ما فعل فلان وفلانة الخ وفي حديث ابن
ابي الدنيا لما مات بشر بن البراء بن معرور وجدت عليه امه وجدا شديدا فقالت يا رسول الله هل يتعارف الموتى فارسل الى بشر
بالسلام فقال نعم والذي نفسي بيده انهم ليتعارفون كما يتعارف الطير في رؤوس الشجر وفي حديث احمد ان روحي المؤمنين ليلتقيان
على مسيرة يوم وما راى احدهما صاحبه قط وصح حديث ان المؤمن ينزل به الموت ويعاين ما يعاين يود لو خرجت نفسه والله يحب لقاءه
المؤمن وان المؤمن تصعد روحه الى السماء فتاتيه ارواح المؤمنين فيستخبرونه عن معارفه من اهل الارض فاذا قال تركت فلانا
في الدنيا اعجبهم ذلك واذا قال ان فلانا مات قالوا ما جيء به الينا وفي رواية قالوا انا لله وانا اليه راجعون ذهب به الى امه
الهاوية وسئل فسح الله في مدته هل يسال الشهداء فاجاب بقوله لا كما صرح به جماعة واستدل له القرطبي بخبر مسلم
هل يفتن الشهيد قال كفى ببارقة السيوف على راسه فتنة قال ومعناه ان السؤال في القبر انما جعل لامتحان المؤمن الصادق

في لسانه من المنافق وثبوته تحت بارقة السيوف دل دليل على صدقه في ايمانه والا لفر للكفار قال واذا كان الشهيد لا يفتن فا
لصديق اولى لانه اجل قدرا او وردت احاديث ان المرابط لا يسال ايضا وكذا المطعون والصابر في بلد الطعن محتسبا ومات
بغير الطاعون كما في بذل الماعون لشيخ الاسلام ابن حجر والله اعلم وسئل نفع الله به في مدته هل يسال الطفل فاجاب
بقوله الذي افاده قول العسقلاني لا ابن يونس لا يلقن صبي لم يبلغ ومثله مجنون لم يسبق له تكليف قال الزركشي لانهم
لا يسالون وبه افتى شيخ الاسلام ابن حجر وللحنابلة والحنفية والمالكية قولان الطفل يسال ورجحه جماعة منهم
واستدل له بما لا يصح انه صلى الله عليه وسلم لقن ابنه ابراهيم ولا يرد ذلك ما روي عن ابي هريرة انه كان يقول في صلاته على الطفل
اللهم اجره من عذاب القبر لانه ليس المراد بعذاب القبر فيه عقوبته ولا السؤال بل الم الهم والغم والوحشة والضغطة
التي تعم الاطفال وغيرهم وسئل نفع الله به في مدته بما لفظه ما قيل ان الموتى يفتنون في قبورهم اي يسالون كما اطبق
عليه العلماء بسبعة ايام هل له اصل فاجاب بقوله نعم له اصل فقد اخرجها جماعة عن طاوس بالسند الصحيح و
عبيد ابن عمير بسند احتج به ابن عبد البر وهو اكبر من طاوس في التابعين بل قيل انه صحابي لانه ولد في زمنه صلى
الله عليه وسلم وكان بعض زمن عمر بمكة ومجاهد وحكم هذه الروايات الثلاث حكم المراسيل المرفوعة لان ما لا يقال من
جهة الراي اذا جاء عن تابعي يكون في حكم المرسل المرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم كما بينه ائمة الحديث والمرسل حجة عند
الائمة الثلاثة وكذا عندنا اذا اعتضد وقد اعتضد مرسل طاوس بالمرسلين الاخيرين بل اذا قلنا بثبوت صحبة
عبيد ابن عمير كان متصلا للنبي صلى الله عليه وسلم وبقول الاتي عن الصحابة كانوا يستحبون الخ لما ياتي انه له حكم المرفوع
على الخلاف فيه وفي بعض تلك الروايات زيادة ان المنافق يفتن اربعين صباحا ومن ثم صح عن طاوس ايضا انهم كانوا
يستحبون ان يطعم عن الميت تلك الايام وهذا من باب قول التابعي كانوا يفعلون وفيه قولان لاهل الحديث والاصول احدهما
انه ايضا من باب المرفوع وان معناه كان الناس يفعلون ذلك في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ويعلم به ويقر عليه والثاني
من باب العزو الى الصحابة دون انتهائه الى النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا قيل انه اخبار عن جميع الصحابة فيكون
نقلا للاجماع وقيل عن بعضهم ورجحه النووي في شرح مسلم وقال الرافعي مثل هذا اللفظ يراد به انه كان مشهورا
في ذلك العهد من غير نكير ثم ما ذكر في السؤال عن العلماء من ان المراد بالفتنة سؤال الملكين صحيح ويؤيده خبر البخاري
اوحي الي انكم تفتنون في القبور فيقال ما علمك بهذا الرجل الخ وروى ابن ابي الدنيا انه صلى الله عليه وسلم قال لعمر كيف
انت اذا رايت منكرا ونكيرا قال وما منكر ونكير قال فتانا القبر الحديث وفي مرسل عند ابي نعيم فتان القبر ثلاثة
انكر ونكير ورومان وفي حديث مرفوع رواه ابن الجوزي فتانو القبر اربعة منكر ونكير وناكور ورومان
واعلم انه ليس في ذكر السبعة الايام معارضة للاحاديث الصحيحة لانها مطلقة وهذا فيه زيادة عليها فوجب قبولها
كما هو مقرر في الاصول وقوله ثم صلحا لا ينافيه السؤال في يوم ثان وهكذا خلافا لمن وهم فيه ونظير ذلك ان الخلف
السؤال فيها وفي حديث حسن ان السؤال يعاد عليه في المجلس الواحد ثلاث مرات وايضا جاء في احاديث ان السائل ملك وفي
في احاديث انه ملكان وفي احاديث انهم ثلاثة وفي احاديث انهم اربعة ولا تنافي لان ذكر الواحد لم يقل ولا اثنا غيره ذكره الحكيم
واعلم ايضا ان السؤال فيما بعد اليوم الاول لتاكيد الحديث انهم لا يسالون عن شيء سوى ما ذكر في السؤال الاول وحكمه التكرير
لتحصيل الصغاير واظهار شرفه صلى الله عليه وسلم ومزيته على سائر الانبياء فان سؤال القبر انما جعل تعظيما له اذ لم يجعل
ذلك لنبي غيره وصح حديث واما فتنة القبر ففي يفتنون وعني يسالون وبين الحكيم الترمذي ان سؤال القبر خاص بهذه
الامة فان قلت لم كرهت الاطعام سبعة ايام دون التلقين قلت لان مصلحة الاطعام متعدية وفائدته للميت

اعلى

اعلى اذ الاطعام عن الميت صدقة وهي تسن عنه اجماعا والتلقين اكثر العلماء على انه بدعة وان كان الاصح عندنا
خلافه لان الحديث به والضعيف يعمل به في الفضائل وسئل نفع الله به في مدته بما لفظه ما ميت مات ولم تطلع
روحه كما صح به الخبر فاجاب بقوله المراد بذلك النطف في الاصلاب سماها الله امواتا مع انه لم يكن فيها ارواح فقال
وكنتم امواتا فاحياكم وسئل نفع الله به في محله ترك العيادة للمريض يوم السبت هل له اصل فاجاب بقوله لا اصل
له بل هو بدعة قبيحة اخترعها بعض اليهود لما الزمه الملك بقطع سبته والاتيان لمداواته فتخلص منه بقوله
لا ينبغي ان يدخل على مريض يوم السبت فتركه ثم ما زعم بعضهم ان لذلك اصلا وهو انه صلى الله عليه وسلم للمتوفى
يوم السبت قال فيه تفاول على موت المريض فهو في غاية السقوط اذ ليس فيه اشارة لذلك بوجه كما هو واضح فترك
ذلك لذلك من التشاؤم والطيرة المنهي عنهما والمسلمون براء من ذلك وليس هذا الا كقول بعض العوام لا ينبغي ان يزار المريض
يوم الاثنين لانه صلى الله عليه وسلم مات فيه وهو ايضا من باب التشاؤم والطيرة نعم هنا فائدة دقيقة ينبغي
التفطن لها وهي انه رسخ في اذهان العوام ان اياما مشؤومة على المريض اذا عيد فيها فينبغي لمن علم منه اعتقاد
ذلك ان لا يعاد في تلك الايام لان ذلك يؤذي المريض ويزيد في مرضه لما ركز في عقولهم السخيفة من التشاؤم والطيرة
فيحصل بسبب ذلك ضرر كبير وقد قال صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار وقد تترك السنة لعوارض قوية فان قلت
ينبغي للعالم ان يفعل ذلك اظهارا للسنة واعلاما للناس بها ليتركوا ما في اذهانهم قلت هذا واضح ان لم يغلب عليهم
الجهل والتشاؤم ويترسخ ذلك في اذهانهم حتى يعادوا بسببه العالم ويستنفرون به ويحصل لهم منه اذى شديدا ما
اذا ترتب عليه ذلك فتركه اولى لان درء المفاسد اولى من جلب المصالح وسئل نفع الله به في مدته عما اذا اعيد من ان
من عاد مريضا لا بد ان ياتي معه بشيء والا عيب عليه هل له اصل وهو بدعة فاجاب بقوله لا اصل لذلك بل هو بدعة
ان كان مع اعتقاد توقف العيادة على شيء يصحبه معه اما اذا انتفى هذا الاعتقاد بان كان من اتى بشيء فهو زيادة
في البر ومن لا فلا عتب عليه فذلك احسان للمعارف والاصدقاء والاقارب وهو سنة كما هو واضح وسئل نفع الله به في مدته
ذكر التفتازاني في شرح العقائد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب
عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما هل لهذا الحديث اصل وهل رواه احد من اصحاب السنن ولا فاجاب بقوله لم ار لهذا
الحديث وجودا في كتب الحديث الجامعة المبسوطة ولا في غيرها ثم رايت الكمال ابن ابي شريف صاحب الاسعاد قال ان الحديث
لا اصل له وهو موافق لما ذكرته وسئل نفع الله به عن العزا الذي يفعلونه ببلاد اليمن قد يفعله الحي ويطلب الرجوع
به على الورثة وقد يفعله وارث ويرجع به على بقية الورثة فما حكمه فاجاب بقوله جعل الطعام للمعزين ان حمل على
معصية كنياحة حرم مطلقا وان لم يكن فيه ذلك فان فعله الحي من غير اذن الورثة جاز له ولم يرجع به عليهم لانه متبرع
به وكذا اذا فعله بعض الورثة من غير اذن الباقين فلا رجوع له بشيء على بقية الورثة ويحرم على وارث او وصي جعله من
التركة اذا كان في الورثة غير مكلف او محجور عليه بسفه واذا اوصى الميت بفعله فان كان على وجه حرام او مكروه لم
تنفذ وصيته والا نفذت من الثلث اذا لم يجز الورثة الزائد عليه فيفعله الوصي والله اعلم باب تارك الصلاة
سئل رضي الله عنه عما صورته تارك الصلاة يسقط الاحتم قتله اذا تاب اتفاقا فاجلا فالحق الزاني المحصن فان في تحتم قتله
خلافا والاصح تحتمه فما الفرق بينهما فاجاب بقوله الفرق ان المقتضي لقتل تارك الصلاة ليس مجرد الترك بل مع الاصرار
عليه فاذا تاب لا نقول سقط الحد بل لم يتحقق موجبه ولا كذلك الزاني المحصن لان الفعل الموجب للحد قد تحقق فاذا
وجدت التوبة تارة الخلاف نظرا الى انها هل تجب ما قبلها حتى في الدنيا او يخص ذلك بالاخرة ومن ثم زعم تحتم قتل تارك

فقد غلط غلطا فاحشا وسئل فسح الله في مدته هل يفتي بترك الصلاة المنذورة فاجاب بقوله الاوجه من
وجهين انه لا يفتي بتركها وان كانت مقيدة بزمان

كتاب الزكوة

سئل فسح الله في مدته ونفع
بعلومه عن فقيه يصلي بجماعة لاجل زكاة اموالهم وابدانهم ويعطونه نصف الزكاة فهل يحل له ذلك ام لا يحل له اخذ
النصف وهل له النقل الى بلده ام لا فاجاب رضي الله عنه بقوله ان الفقيه المذكور حيث كان من احد الاصناف
الثمانية المذكورة في قوله تعالى انما الصدقات للفقرآء الاية جاز له ان ينقل ما كان اخذه الى بلده لان العبرة بمن
هو مقيم في بلد الزكاة عند وجوبها وان لم يكن فيه شرط استحقاق الزكاة لم يجز دفعها اليه لاخذها فان فعل
لم تبرأ ذمة الدافع اليه والله سبحانه اعلم وسئل رضي الله عنه ونفعنا بعلومه هل قولهم في المعجل عن الزكاة
هو كباق في نصابه وان تلف المعجل لكن قالوا لو اشترت المعجلة في اثنا الحول وكانت معلوفة لم يلزمه اخرى
لان النصاب لم يتم فما الفرق فاجاب افاض الله علينا من فيض مدده وبركته بقوله بان الجواب ما اشرت اليه في
شرح الارشاد وعبارته مع المتن وهو اي المعجل من الزكاة اذا وجدت شروط الاجزا وقت الوجوب كما يعلم من
قوله الاتي لا ان نقص نصابه بتلفه كباق بملك المالك لا حقيقة لنفوذ تصرف المستحق فيه بل في نصابه تنزيلا منزلة
ما في يده فيضم الى ما عنده وان تلف قبل الحول لان التعجيل انما جاز رفقا بالمستحق فلا يكون مسقطا لحقه وتبين
في قوله في نصابه ان محل ذلك اذا كان المعجل من النصاب بخلاف ما اذا كان مشترا او معلوفا في اثنا الحول فليس
كالباقي اذ لا يكمل به النصاب وانما جاز اخراجه عن الزكاة فعلم بهذا مع قوله الذي اشرت اليه انفا ان لو عجل شاة من
اربعين في اثنا الحول وهي تالفة لجزاته ان وجدت شروط الاجزاء والا لم يكمل النصاب عند الحول لبقا المدفوعة تقديرا
او عن مائة فنتجت وكملت مائة واحدى وعشرين لزمه شاة اخرى وان تلفت الاولى وصاعا من فطرة وكمله
المستحق واتلفه قبل وقت الوجوب ثم دخل والشروط محققة وقع الموقع وانه لو عجل شاة عن اربعين فاستغنى مثلا
الفقير بغير ما تعجله واستردها ولم يستردها جدد الاخراج لخروج المانع من اجزا المعجلة ولم يبن نقص الحول لما تقرر
انها كالباقية تقديرا فاندفع تصحيح الفارقي عدم القول بانه انقص نظرا الى فقد شرط السوم لكونها في الذمة
وان المعجلة لو تلفت بيد الفقير واسترد المزكي عوضها انقطع الحول لانها صارت دينا على الفقير فلا يكمل به النصاب
السائمة نعم اذا وقعت مثلا في النقد وجبت زكاته وجدد الاخراج اذا امانع كالباقي وانه لو عجل معلوفة
او اشترى شاة في اثنا الحول واخرجها ولم يكمل ما عنده نصابا باخر الحول لم يجب لان المعلوفة لا تدخل
في نصاب السائمة وكذا المشتراة اثنا الحول لا تدخل في نصاب ما كان عنده اول الحول انتهت عبارة الشرح المذكور
وبه يعلم ان لا تنافي بين عبارتي الاصحاب المذكورة في السؤال وذلك ظاهر واضح عند التامل والله سبحانه
وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله بحياته وفسح في مدته عن من ملك عروضا للتجارة حول الحول كاملا وكان راس
ماله فيها عروضا وقلنا يقومها بنقد البلد وكان نقد البلد من الدراهم المغشوشة فكيف صورة التقويم
هل تقوم بالمغشوشة ثم بالخالص وما خالط ذلك من الغش بمنزلة العروض في تقويم العروض كما قاله بعضهم
او يكتفي بالتقويم مرة واحدة بالمغشوش والخالص وما هو منهما وهل يكتفي بالتقويم بعدل واحد كما في الخرص ويندب
الحاكم او لا بد من عدلين كما نقله الزركشي عن ابن الاستاذ فاجاب بان الذي اقتضاه كلامهم انه في الصورة المذكورة في
السؤال يقوم بما ليس نقد المحل الذي تم الحول فيه سواء كان ذلك النقد خالصا ام مغشوشا فان ساوت قيمته نصابا
خالصا من غير الغالب فعلم انه لا نظر في هذه الصورة ونحوها الى انه هل له قيمة او لا وانه لو اشترى بذهب مثلا

فضة

الصحة وجه

ذم

فضة مغشوشة بنية التجارة فيها فانها هي وغشها يقومان اخر الحول بذلك الذهب فان ساوت قيمتهما نصابا خالصا
من ذلك الذهب وجبت زكاتهما والا فلا فتبين من ذلك ان التقويم لا يكون الا بالخالص من ذلك النقد الذي يقوم به وان المقوم
نفسه لا يشترط ان يكون خالصا لانه في هذا الباب بمنزلة العروض وهي يجب تقويمها حتى يخرج ربع عشر قيمتها
فكذلك ما هو بمنزلتها وبهذا يعلم ان ما ذكر عن بعضهم في السؤال غلط منشاؤه اشتباه المقوم بالمقوم به
وذلك ان المقوم هو الذي يحسب غشه لانه كالعروض كما مر واما المقوم به ليعلم هل بلغ مال التجارة نصابا
او لا وكم كمية الفضة التي يخرج عليها فلا يكون الا الخالص لما قررته في باب زكوة النقد ان الزكاة لا تجب الا في الخالص
ثم اذا عرف بالتقويم مقدار مال التجارة بالنقد الخالص وجب الاخراج من النقد الخالص او المغشوش المساوي
خالصه للنقد الخالص ويكون متطوعا بالغش فان قلت ما المانع فيما اذا كان النقد الذي يقوم به كالنقد
الغالب مغشوشا من ان يقوم بذلك المغشوش ويخرج منه والامر حينئذ على المستحقين لان الغش كما حسب في
التقويم ثم كذلك يحسب في المخرج لهم قلت المانع من ذلك ان التقويم في صورة السؤال ونحوها لا يكون الا بنقد
والغش المخالط للنقد ليس بنقد فلا يجوز اعتباره في التقويم ويؤيد ذلك قولهم انما انحصر الربا بالذهب
والفضة دون الفلوس لانهما قيم الاشيا وايضا فاعتبار الغش في التقويم يؤدي الى الجهالة لان الغش
المخالط للفضة ليس له قيمة مستقرة مضبوطة حتى يعلم ما يقابله لم يعتبر لانه لا يعرف فيه ذلك الا اذا قدمناه
بالنقد فهو مقوم فلا يتصور ان يكون مقوما به ودعوى انه لا ضرر على المستحقين في التقويم بالمغشوش
غير صحيحة على انها وان سلمت فالمانع من التقويم جاء من وجه اخر وهو ما ذكرته والا فلا فرق في امتناع
التقويم به بين ان يكون على المستحقين ضرر ام لا واما قول السائل نفع الله وهل يكتفي في التقويم الى اخره فالحق
عندي ان ما نقل عن ابن الاستاذ مما ذكر في السؤال صحيح اذ عبارته وينبغي التاخير عند الحول ان يبادر الى تقويم
ماله بعدلين ويمتنع واحد كجزاء الصيد ولا يجوز تصرفه قبل ذلك اذ قد يحصل نقص فلا يدري ما يخرجه انتهى
وهذا تصريح منه انه لا يكفي هنا عدل واحد قياسا على عدم الاكتفا به في التقويم في جزاء الصيد اذ لا بد ثم
من عدلين كما قاله الماوردي وجرى صاحب التنبيه وغيره فكذلك بجامع ان كلا حق لله تعالى متعلق بالفقراء
ونحوهم فكما اشترطوا ثم عدلين كذلك يشترطان هنا لوضوح الجامع بين البابين كما تقرر ويؤيد ذلك قولهم
في باب القسمة وحيث لم يكن في القسمة تقويم اكتفي فيها بواحد بخلاف ما اذا كان فيها تقويم فانه لا بد فيها من
اثنين لاشتراط العدد في المقوم لان ذلك اخبار بالقيمة ويفرق بين ما هنا وما ذكروه في الخارص بان الخارص كالحاكم
لان الخرص ينشا عن اجتهاد ومنه ولاية ومن ثم جاز للخارص باذن الامام او الساعي ان يضمن المالك نصيب
المستحقين حتى اذا قبل انتقل حقهم الى ذمته وحل له التصرف في الجميع بخلاف التقويم فانه ليس فيه شائبة ولاية
وانما هو شهادة بالقيمة والشاهد لا بد من تعدده ثم ظاهر كلام ابن الاستاذ السابق انه لا بد من عدلين وان كان
المالك يعرف القيمة ويؤيده قولهم ويصدق المالك في قدر خالص المغشوش ويحلف ندبا ان اتهم فان قال
اجهل قدر الغش وادى اجتهاده الى شيء كذا لم يقبل الا شاهدين من اهل الخبرة بذلك ومن ثم قال الماوردي
ولو فوضه الامام عن الجبهة ورجح في الشرح الصغير ولا يعتمد غلبة ظنه وان تولى اخراجها بنفسه نعم نقل
ابن الرفعة عن الماوردي انه لو تضاف الى قوله قول معتمد من ثقات اهل الخبرة عمل به وعن غيره انه لا بد من
شاهدين من اهل الخبرة وعبارة المجموع قال اصحابنا ومتى ادعى رب المال ان قدر الخالص في المغشوش كذا

انام

لهم

مطلب في جزاء الصيد

شهادة م

وكذا في القول لقوله فان اتهمه الساعي حلفه استحبابا بلا خلاف لان قوله لا يخالف الظاهر قال البندنيجي فان قال رب المال
لا اعلم قدر الفضة على الكمية اجتهد فادى اجتهاده الى كذا لم يكن للساعي ان يقبل منه حتى يشهد شاهدان من
اهل الخبرة بذلك انتهت تنبيه قد يؤخذ من هذا التفصيل وهو ان للمالك ان قطع بان قيمته مال الحول كذا صدق وحلف
ندبا وان قال الظن ان قيمته كذا لم يصدق الا ان يعرف بان للمالك طريقا الى القطع بان قدر الخالص كذا وليس له طريق الى
القطع بان القيمة كذا وهذا اوجه فلا يصدق فيها الا بقول عدلين خبيرين مطلقا فان لم يجدهما فالذي يظهر انه
يلزمه الاحتياط اخذا من قولهم في المسألة المذكورة فان لم يجدهما تخير بين ان يسبكه ويؤدي الواجب خالصا
ومؤنة السبك عليه وان يحتاط ويؤدي ما يتيقن ان فيه الواجب خالصا هذا ان لم يكن المال المحجور عليه والا
يظهر ان يخرج ما تيقن وجوبه عليه ويوقف الامر في المشكوك فيه حتى يتبين امره والله اعلم بالصواب وسئل
شيخنا رضي الله عنه ونفع به في مدينته لو كان لصبي دراهم مغشوشة ولم يعلم مقدار الغش الذي فيها الا بسبك
الجميع والحال ان السبك يتلف ماليتها او معظمها فما الطريق الى معرفة الخالص منها ليعلم وجوب الزكاة او عدمه
وهل يكتفي في معرفة ذلك بالامتحان بالماء كما في اناء المختلط وهل يجب الزكاة مع الجهل بالغش حيث ظن حصول نصابها
ام لا فاجاب افاض الله علينا من فيض مدده بان الذي صرحوا به في اناء المختلط انه ان شاء احتاط ما لم يكن المال
المحجور عليه والا حرم الاحتياط وبه يعلم انه لا يجوز للولي في الصورة المذكورة في السؤال العمل بالاحتياط لان
فيه ضررا على المولى عليه ثم الذي يظهر انه ان امكن معرفة مقدار الغش باخبار عدلين من اهل الخبرة وجب العمل بقولهما
وكذا ان امكنه معرفته بالماء بان يجري فيه نظير ما قالوه في المختلط من ذهب وفضة جهل وزنه بالكلية
وذلك بان يضع في الماء الف درهم مثلا من الفضة ويعلم ارتفاعه ثم يخرجها ثم يضع فيه الف نحاس ويعلم ارتفاعه وهو
فوق الاولى لان النحاس اكبر حجما من الفضة ثم يخرجها ثم يضع فيه المخلوط فان استوت نسبته اليهما فنصفه
فضة ونصفه نحاس وان نقص من علامة الفضة بشعيرتين ومن علامة النحاس بشعيرة فثلثاه نحاس وثلثه
او بالعكس فبالعكس او بان يضع المختلط وهو الف مثلا في ماء ويعلم ارتفاعه ثم يضع من خالص الفضة شيئا
فشيئا حتى يرتفع الماء الى تلك العلامة ثم يوزن ذلك الخالص فاذا كان الفا ومائتين وضع من خالص النحاس شيئا
فشيئا حتى يصل لتلك العلامة ثم يوزن فاذا كان ثمانمائة علم ان نصف المختلط فضة ونصفه نحاس لان زنته
نصف زنة المجموع فعلم انه يمكن معرفة قدر الخالص والغش باحد هذه الطرق الثلاث فان فرض انه لا يمكن
معرفته بما ذكر فان امكن معرفة مقدار ذلك بسبك يسير منه لزمه ذلك ويحتمل ان لا في المحجور وان لم يمكن
الا بسبك كله او شيء منه لو وقع في السبك نقص ماليته نقصا له وقع فان تيقن فيه نصابا او اكثر خالصا
وانما شك في منتهاه لزمه الاخراج عما تيقنه دون ما شك فيه لان الاصل عدم اللزوم فيه ولا الاحتياط لما تقدم
عليه كما مر بخلاف المتصرف لنفسه فانه يلزمه في نظير ذلك اما الاحتياط او السبك كما مر ايضا وكذا لو لم يتيقن
فيه نصابا خالصا بان شك ابلغ ما فيه من الخالص هل يبلغ نصابا او لا فلا يلزمه شيء لما ذكر واما في المالك
نفع الله به وهل يجب الزكاة الخ فجوابه يعرف مما ذكرته آخر السؤال الذي قبل هذا عن المروزي وغيرهم
من انه لا يعتمد غلبة ظنه الا مع شهادة عدلين من اهل الخبرة فان لم يجدهما تخير بين ان يسبكه ويؤدي الواجب
خالصا ومؤنة السبك عليه وان يحتاط ويؤدي ما تيقن ان فيه الواجب خالصا والله اعلم بالصواب وسئل رضي
الله عنه عن رجل في بلد ليس فيها احد يعرف الديانة الشرعية بل انهم لا يعنى بمرائهم ومع ذلك متخذين هذه

قدرها

يعيرون

١٢

هووم

يعيرون احكام الله ليس يفقهها انزع بل فقهها الحرث ومع ذلك يأخذ وتصدقات تلك الناحية فيدخرونها في بيوتهم
حتى يجتمع منه لك شيء كثير ويشترون به الضياع فاذا جاءهم من اهل هذه الناحية رجل يريدون ان يحكموا
اليه ليأخذ منهم عطاء على ان يعلمهم الحيل فهل ينفذ حكمه اذا اعترف بذلك وهل اذا اجتمع جماعة على شيء من العقود
وشرط الصلاحية اعني الذي جعل له الدراهم هل يتهمون بالتدليس على البائع اذا كان البائع امرأة جنابهم
ذكروا لها ان هذه البلدة اجرها ابو كذا في كذا وكذا اشرفيا فباعت بمقدار عشرة اشرفية ولم تقبض من
الثمن شيئا والارض التي حصل عليها العقد تساوي مائتي اشرفيا فهل يصح هذا البيع فاذا قلتم يصح وقلتم ان
الغبن الفاحش لا يوجب الرد فكيف بهؤلاء الذين ذكروا في السؤال من انهم لا يورثون النساء وكان والد هذه
المرأة المذكورة اعلاه قد خلف ارضا فبسطوا ايديهم عليها ولم يقسموا قسمة صحيحة اعني وهم العصبة والتي
حصل معها هذا العقد وايديهم على مال ابيها فاراد العصبة ان يخرجوها من مال ابيها وقد كان وقف
عليها هذا الشقص الذي وقع عليه العقد ومعها شاهد على ان اباها حين قاربه الموت وقف عليها فهل
تثبت دعواهم اذ اكثر الشهود معهم مثلا يوم العقد المتقدم ذكره وتسمع بينتها وهو الشاهد المذكور اذا كان
عدلا مع يمينها وتبطل دعواهم وقول صاحب الروض لو اشترى زجاجة بالغ ظانا انها جوهرة فهل هذه
المسألة كهذه المسألة اذا باعت ولم تكن لها معرفة بثمن المثل ام لا فاجاب بانه لا يجوز اعطاء هؤلاء الفقهاء
المذكورين شيئا من الزكاة الا ان وجدت فيهم صفة من الصفات الثمانية التي ذكرها الله في كتابه العزيز بقوله عز
من قائل انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية فاذا اخذوا شيئا من الزكاة وليس فيهم صفة شيء من صفات المستحقين
الثمانية كانوا عصاة فسقة يجب على ولي الامر تعزيرهم على ذلك وزجرهم عنه والتعزير والزجر الشديدين
ولا يجوز الحالة هذه اليهم ولا استفتاؤهم ولا اخذ عطاء على تعليم الحيل فسق ايضا ومن عرف بذلك لا يجوز افتاؤه ولا
ينفذ حكمه وحيث كانت المرأة البائعة المذكورة رشيدة بان بلغت صالحة لدينها وما لها صح بيعها المذكور وان
دلس عليها لكن من دلس عليها يأثم ويفسق لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح من غش فليس منا ومن
زعم ان البنات لا يرثن من ابيهن او نحوه تغلبا فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم فيستتاب فان تاب والا
ضربت عنقه ولا يثبت الوقف بشاهد ويمين بل لا بد من شاهدين عدلين والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل
نفع الله في مدينته عن الجبابرة والرماة للبندق ونحوه المتصفين بصفات اهل الزكاة هل يعطون منها وهل يعطون
مع ترك الحرفة اللائقة ام لا فاجاب بقوله نفع الله بعلومه وبركته المسلمين بان النووي وغيره صرحوا بانه لا يجوز
اعطاء الزكاة للفسقة كتارك الصلاة ان وجد فيهم شرط استحقاقها كمن بلغ منهم ليس مصلحا لدينه وماله
لا يجوز اعطاؤهم بل لوليه ثم تركهم الحرف اللائقة بهم ان كان لاشتغالهم بما هواهم كقتال الكفار اعطوا من
الغنيمة لا من الزكاة او كقتال البغي جاز اعطاؤهم من الزكاة وان كان لغير ذلك كاشتغالهم بالمعاصي ومحاربة
المسلمين فضلا عن المباحات فلا يجوز اعطاؤهم شيئا من الزكاة ومن اعطاهم شيئا لم يبرأ منه ويجب على كل ذي
قدرة منعه وزجره عن ذلك بيده ثم لسانه والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل افاض الله علينا من فيض
جوده عن زوجة العبد الحرة هل تعطى من الزكاة ام لا فاجاب متع الله بحياته بانهم صرحوا بان للمكفية بنفقة زوجها
او رجعية لا تعطى ومن لم تكتف بما لم يجب لها لكونها اكولة او مالكة لرقيق يلزمها مؤنته او مريضة وقلنا
لا يلزمه مداواتها قال القفال فلها اخذ الزكاة قال الامام ويكون من سهم المساكين قال الاذرعي ويشبه ان

منهاج

فقال ان كان ما يجب لها يقع موقعا من كفايتها فان الامر كما قاله الامام او فتعطى من سهم الفقراء وان الحامل
البائن كاللتي في العصمة وان قلنا النفقة للحمل انتهى وبهذا علم ان زوجة العبد الحرة ان اكفتها نفقته لم
تعط والا اعطيت تمام كفايتها نعم لو لم يجب نفقة الزوجة لنشوزها وهي مقيمة لم يجز اعطاؤها شيئا
من الزكاة لقدرتها على الغنى بالطاعة بخلاف ما لو سافرت وحدها بلا اذن فانها تعطى من سهم الفقراء كالفقير
العاصي بالسفر لما تقدم على العود حالا ومن ثم لو قدرت لم تعط والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل
رضي الله عنه عمن عليه دين وله مال يستغله يخرج بيعه الى المسكنة هل يعطى من الزكاة ام لا فاجاب رضي
الله عنه وفسح في مدته بانهم صرحوا بان من له عقار يستغله لكن ينقص دخله عن كفايته فهو اما فقير او مسكين
فيعطى تمام كفايته ولا يلزمه بيعه وبان من ادان لنفسه وعجز عن وفاء دينه يعطى وان كان كسوبا ثم ان لم يكن
معه شيء اعطى الكل والا فان كان بحيث لو قضى دينه مما معه تمسكن ترك له مما معه ما يكفيه واعطى ما يقضي
به باقي دينه فان انتفى ذلك لم يعط هذا هو المعتمد ومن ثم لما قال الرافعي ظاهر كلام الاكثرين يقتضي اشتراط
كونه فقيرا لا يملك شيئا ورد عليه صرحوا به قال في بعض شروح المفتاح انه لا يعتبر المسكن والملبس والفراش والآنية
وكذا الخادم والمركوب اذا اقتضاها حاله بل يقضى دينه وان ملكها وقريب منه قول بعض المتاخرين انا لا نعتبر
الفقر والمسكنة هنا بل لو ملك قدر كفايته ولو قضى دينه لنقص ماله عما يكفيه ان ترك له ما يكفيه ولا يدخل
في الاعتبار وهذا اقرب انتهى كلام الرافعي قال القونوي ومعنى هذا الاخير الذي رجحه انه لو كان في ملكه ما يفي من
الدين لكن لو بيع لاحتجنا الى دفعه له من سهم الفقراء او المساكين لا يمنع وجوده ان يصرف اليه من سهم الغارمين لانا لو قضى
ذلك لصرفنا اليه بدله من الزكاة فلا فائدة فيه ومقتضاه انه لو كان عقارا وضياعا وعادتها استغلالها وراس مال التجارة
والربيع والكسب لا يزيدان على كفايته لا يمنع ذلك من اعطائه من سهم الغارمين انتهى وبالتامل علم ان المال الذي يستغله ان كان
ينقص دخله عن كفايته اعطى اما بالفقر او المسكنة وان كان دخله بقدر كفايته لم يعط بفقر ولا مسكنة بل يكون مدينا
وان كان دخله يزيد على كفايته كلف صرف الزائد في الدين واعطى ما يقضي به باقي دينه وفي فتاوى
البغوي اذا ملك الرجل مالا وعليه دين هل يجوز صرف سهم الغارمين اليه قال ينظر ان كان ماله لا يزيد
على قوته وعلى قوت عياله ليومه وليلته نظر ان كان قدرا يكفي بنفقته سنة ولو صرف الى الدين قضاه
لا يجوز واحد منهما اي ان يصرف اليه من سهم الفقراء ولا من سهم الغارمين وان صرفه الى دينه احتاج الى الاخذ من سهم
الفقراء وان كان يفي بدينه ولا يبلغ نفقة سنة يجوز ان ياخذ من سهم الغارمين قدر ما يفي بدينه ولا
يجوز من سهم الفقراء انتهى وتعبيره بالسنة مبني على قوله ان الفقير والمسكين انما يعطيان كفاية سنة و
الصحيح انهما يعطيان كفاية العمر الغالب والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله بعلومه عما لو
كانت امراة مدينة فهل تعطى لاجل دينها من الزكاة مع انها تملك من المصاغ ما يوفيه لكن تحتاجه للتجمل به
لترغب فيها لاجله او لا ويلزمها بيعه فاجاب رضي الله عنه بقوله بان الذي يصرح به كلام الرافعي المنقول
عن بعض شروح المفتاح وغيره الذي قدمته قريبا انها تعطى قدر دينها من الزكاة ولا يلزمها بيع حليها
المحتاجة اليه للتجمل به او لتوجره لمن يتجمل به وتتقوت باجرته والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل
فسح الله في مدته عن رجلين اشتركا في بذر زرع هل يجوز لاحدهما اعطاء الآخر من زكاة ذلك الزرع ام لا
فان قلتم نعم فذكروا لنا الحيلة فاجاب رضي الله عنه بانه متى اعطى احد الشريكين وكل منهما من زكاة حصته

المشتركة

المشتركة من غير المشترك المتحد معه في نوعه جنسا ونوعا وصفة او اعلى منه او من حصته المشتركة لكن بعد القسمة
حيث جازت فظاهر انه يخرج به ذلك حيث كان الشريك من مستحقي الزكاة فان اعطاه من حصته المشتركة قبل القسمة
كان قال ملكتك من حصتي زكاة احتمل ان يقال بعدم الاجزاء للجهل بعين الحصة هنا لانها لا تتميز الا بالقسمة و
احتمل ان يقال بالاجزاء وهذا هو الذي يظهر اعتماده ودعوى الجهل المذكورة ممنوعة اذ يكفي العلم بالحصة
بالجزئية كنصف هذا الحب وثلثه فاذا ملك شريكه المستحق ثلثه عن زكاة حصته او كل زكاة حصته حيث جاز
فان لم يكن في البلد مستحق غيره ولم يفضل من الزكاة شيء عن حاجته فلا مانع من الاخراج ولا اثر للجهل بالعين
للعلم بالجزئية كما تقرر وكذا يقال فيما لو كان بينهما خمس من الابل واراد ان يخرجا عنها شاة مشتركة ايضا فيعطي
احدها بل لكل منهما حيث كانا من المستحقين ان يعطي صاحبه بعض زكاته او كلها بالقيد السابق ولا يتخيل ان
اشتراكهما يمنع من ذلك لانه لا وجه لمنعه منه كما لا يخفى وكذا يقال في عامل القراض مع المالك فانه وكيل ابتداء
شريك انتهاء اذا حصل ربح فلكل منهما اعطاء الآخر من زكاته ولو من مال القراض اصلا وربحا لما تقرر والله سبحانه
وتعالى اعلم بالصواب وسئل فسح الله في مدته عما لو اعطينا الزكاة قبل قسمتها بين الاصناف وهل يصادف محلا
ام لا فاجاب رضي الله عنه بقوله بانه متى اجتمعت الاصناف التي في البلد اي ثلاثة من كل صنف وجدوا او اقل من
الثلاثة ان لم يوجد بكلها واعطى جميع زكاته لواحد منهم باذن الباقين او لجميعهم فقد ملكوها وبرئت ذمته
بذلك وتصير مشتركة بينهم على حسب استحقاقهم فان تراضوا بقسمتها فذاك والا تولى الحاكم قسمتها على الوجه الشرعي
اما اذا اختل شيء مما ذكر فانه لا يبرأ فقد قالوا اذا فرق المالك بنفسه او نائبه وامكنه استيعاب الاصناف لكونهم
محصورين ولم يزيدوا على ثلاثة من كل صنف او زادوا عليها ووفى بهم المال لا يجوز له الاقتصار على ثلاثة بخلاف
ما اذا لم ينحصروا بان لم يسهل ضبطهم عادة فان له الاقتصار على ثلاثة لا اقل من كل صنف ويجب عليه التسوية
بين الاصناف وان اتفقوا وتتحاجاتهم لا بين احادهم فله اعطاء بعض احاد الصنف اقل متمول فان اعطى اثنين من
صنف ودون الثالث غرم له اقل المذكور او واحد فقط غرم لكل من الآخرين اقل المذكور اي اما اذا لم يوجد
الثالث فيعطي الكل لاثنين وان احتاجاه ولا ينقل باقي السهم الى غيرهما فان لم يحتاجوه رد على الباقين ان احتاجوه
ولا ينقل الى غيرهم اذ حصة من فقد من الاصناف او من آحاد الصنف بمحل الزكاة والفاضل عن كفاية بعضهم لمن
بقي فيرد نصيب الصنف كالفاضل على بقية الاصناف ونصيب المفقود من آحاد الصنف على بقية ذلك الصنف
ولا ينقل شيء من ذلك الى غيرهم ان نقص نصيبهم عن كفايتهم او ساواه والا نقل الى ذلك الصنف بمحل لو عدموا
كلهم او فضل عنهم شيء فان الكل والفاضل ينقل الى جنس مستحقه لاقرب بلد الى بلد الزكاة ومتى كان كل
صنف او بعض الاصناف محصورين في ثلاثة فاقل لا اكثر استحقوها في الاولى وما يخص المحصورين في الثانية
من وقت الوجوب فلا يضرهم حدوث غنى وحدوث او غيبة او موت لاحدهم بل حقه باق بحاله ولا يشاركهم قادم
ولا غائب عنهم وقت الوجوب ومتى زادوا على الثلاثة كانوا غير محصورين بالنسبة لقدم الملك وان كانوا محصورين
بالنسبة لوجوب استيعابهم ان وفي بهم المال لانه لا يلزم من وجوبه الملك لان المدار ثم على السهولة عادة وهي
موجودة وهنا على التحديد بالثلاثة لانها اقل ما يصدق عليه الجمع في الآية والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
وسئل رضي الله عنه عن اهل ناحية يزكون ما يحصل لهم من ثمر او زرع قبل ان يكمل النصاب على ظن كماله من ثمر
او زرع يحصل اذا حصل المطر في ذلك العام او على غير ذلك الظن فهل يجزئون بذلك ام لا فاجاب بان هذه المسئلة

بلغ مقابلة

لحتاج الى مقدمة وهي انهم صرحوا بجواز تعجيل زكاة النبات ان يقع بعد الصلاح والاشتداد لا قبلهما ولو بعد الخروج
وعبارة المجموع وما لا يتعلق بالحول انواع منها زكاة النبات تجب باشتداد الحب والثمار ببدو الصلاح وليس
المراد ان ذلك وقت الاداء بل هو بتوجه الفقراء وانما يجب الاخراج بعد تنقية الحب وتجفيف الثمار قال اصحابنا
والاخراج بعد مصير الرطب تمرا والعنب زبيبا ليس تعجيلا بل واجب والتعجيل قبل بلوغ الثمرة بالاتفاق
وفيما بعده اوجه الصحيح عند المصنف والاصحاب يجوز بعد بدو الصلاح وانعقاد الحب وبعده فيه ثلاثة اوجه
الصحيح جوازه بعد الاشتداد والادراك ومنعه قبله انتهت ملخصة وقد يعلم ان تعجيل زكاة العشر قبل
الوجوب لا تجوز لانها انما تجب بسبب واحد وهو ادراك الثمرة وانعقاد الحب فاذا عجله قبله قدمه على سببه فلم
يجز كما لو قدم زكاة المال على النصاب بخلاف ما لو عجله بعده فانه يجوز ان غلب على ظنه حصول نصاب منه وقالوا
ايضا لا يضم ثمر عام الى عام آخر لاتمام النصاب وان اطلع قبل جذاذ الاول ويضم ثمر عام واحد وان اطلع الثاني قبل
جذاذ الاول والمختلف قدر ولجيها ولا زرع عام الى عام آخر ويضم زرع عام كالذرة ان وقع حصادها في سنة
بان كان بينهما اقل من اثني عشر شهرا عربية والا فلا ضم سواء كان زرع الثاني بعد حصد الاول وفي عامه ام لا
لو زرعا معا وعلى التواصل المعتاد فادرك احدهما والثاني بقل ضم مطلقا فلو تواصل بذر الزرع عادة فهو زرع
واحد وان تمادى شهرا او شهرين وان لم يتواصل ضم ما حصد منه في عام واحد وفي الروضة واصلها لو زرع
ذرة ثم حصدت واستخلفت ثم حصدت فان اشتدت في الاول وانتشر بعض حبها فنبتت في السنة وادرك فهل يضم
مطلقا اي بالشرط السابق اي وهو وقوع الحصاد في سنة طريقان اي اصحهما الثاني كما في الشرح الصغير وان نبتت
والتفت وغطا بعضها بعضا فلما حصد المغطى ادرك الآخر وكانت هندية تحصد سنبلها فتخرج سوقها سنبلة
تخر ضم مطلقا انتهى فعلم من عبارة المجموع السابقة وما بعدها منع ما يفعله اهل جهتهم من تزكيتهم ما
حصل لهم من ثمر او زرع قبل ان يكمل النصاب وان ظنوا كماله من ثمر او زرع اخر يحصل بعد ذلك اذ لحصول النظر في
ذلك العام وسبب عدم الاجزاء انا لو قلنا ان ما عجلوه يجزي عن الثاني لكان فيه تعجيل وهو ممتنع ولو قلنا انه يجزي
عن الاول لكان فيه الاخراج مع تيقن النقص عن النصاب وهو ممتنع لما مر ان شرط التعجيل بعد الوجوب وهو بدو
الصلاح في الثمر والاشتداد في الحب ان يظن حصول نصاب منه فان قلت هذا واضح حيث لم يضم الثاني الى الاول
اما لو قلنا بضمه اليه في كمال النصاب فهو غير واضح لانه صار بمنزلة ثمر او زرع واحد فما المانع من التعجيل
قلت هو واضح مطلقا وذلك ان فائدة الضم انما تتبين بان الزكاة وجبت في الاول وان صار مع الثاني كالتمر
او الحب الحاصل من شجر او زرع واحد حتى تجب زكاتهما وليس من فوائده ان ظن حصول ما لو حصل ضم الى الاول يصيره
معه كالشيء الواحد حتى يعطى الاول حكم النصاب الكامل ويخرج الزكاة منه لان ظن حصول المعدوم لا يلحقه بالموجود حتى
يعطى احكامه بخلاف ما اذا حصل المعدوم فانه بعد حصوله صار موجودا فاعطي حكمه وايضا فالزكاة لا بد لها من
النية والجزم بها الا ان انعقد السبب في حقه بان وجد احد سببي ما له سببان كالعشر واما قبل ذلك كما في الصورة
التي يفعلها اهل الجهة المذكورة في السؤال فلا يتصور جزم بالنية لان السبب لم ينعقد بتيقن النقص عن النصاب
كما مر فاتضح بذلك ما تقرر من اهل الجهة لا يبرؤون عما يفعلونه مما ذكر عنهم بل الواجب عليهم عند حصول الحب الثاني
زكاته ان كان نصابا مطلقا وكذا ان كان دونه ووجد شرط ضمه الى الاول حيث وجد الضم حسب الثمر ان والحب الثاني
ووجب اخراج زكاتهما عن الثاني والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل فسح الله في مدته عن رجل عنده الف اشرفي

بنية الاقتناء

نية الاقتناء فهل تجب الزكاة عليه ام لا فاجاب بقوله رضي الله عنه بانه يلزمه زكاة الالف المذكورة والله سبحانه وتعالى
اعلم بالصواب وسئل نفع الله بعلومه وبركته عما لو كان راس مال التجارة نقدا مغشوشا كالسود عندنا
والكبار عندكم وهو مثلا مائة اشرفي عندكم الاشرفي ثلاثة عشر ومائة دينار سود عندنا وهما دون نصاب
فاشترى بذلك عرضا للتجارة وقوم آخر الحول المشترى بالمائة الاشرفي الكبار فاتى مائتين وخمسين اشرفيا كذلك
وهو دون النصاب ايضا لو صفي من الغش ولكن لو قوم غشه بانفراده لبلغ نصابا وكذا يقال في السود فهل
تجب الزكاة والحال ما ذكر ام لا وقد ذكر لي عن بعضهم انه لو كانت المائة والخمسون الاشرفي تأتي بمائتي درهم فضة
وجبت الزكاة وان كانت لو صفيت لنقصت فهل هو صحيح ام لا فاجاب نفعنا الله بعلومه وبركته بان هذه
المسئلة تحتاج الى تحرير السؤال فان فيه ابهاما لكن سأذكر ما يتضح به المقصود منه ان شاء الله تعالى وذلك ان
النظر في مال التجارة الى بلوغه نصابا خالصا آخر الحول فتجب في ماله ولو مع ربحه ونتاجه وثمرته ربع
عشر قيمته ثم ان ملكه بنقد وجب عشر القيمة المذكور من عين ذلك النقد لانه اصل ما في يده وان ملكه بعرض او
بنحو نكاح او خلع وجب ربع العشر المذكور من عين نقد البلد الغالب فلو اشترى عرضا للتجارة بمائتي درهم او اقل قوم
آخر الحول بالنقد الذي اشتري به فان ساوت قيمته نصابا خالصا او بعرض قيمته مثلا قوم بغالب نقد المحل الذي تم
به الحول فان ساوت قيمته نصابا خالصا منه زكاه والا فلا زكاة عليه وان ساوت قيمته نصابا خالصا من
غير البلد فان كان في البلد نقدان غالبان على السواء وتم باحدهما نصابا خالصا وجب العشر فيه والا بان النصاب
بكل منهما تخير على اضطراب فيه وقيل يجب الانفع للمستحقين اذا تقرر ذلك وعلم انه لو اشترى عرضا للتجارة بدون
النصاب من الفضة المغشوشة وجب ان يقوم آخر الحول بها وان ساوت قيمته نصابا خالصا منها وجبت زكاته
والا فلا ولا نظر لغشه في هذه الصورة هل له قيمة ام لا كما لو اشترى بذهب مثلا فضة مغشوشة
بنية التجارة فيها فانها هي وغشها يقومان آخر الحول بذلك الذهب فان ساوت قيمتها نصابا خالصا من ذلك
الذهب وجبت زكاتهما والا فلا فعلم ان التقويم لا يكون الا بالخالص وان المقوم لا يشترط ان يكون خالصا لانه في
هذا الباب بمنزلة العروض وهي يجب قيمتها فيخرج ربع عشر قيمتها فكذلك ما هو بمنزلتها والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
وسئل فسح الله في مدته ونفع بعلومه وبركته اذا كان السلطان يبعث وقت حصاد الزرع من يقدر عليه قدر
العشر ثم يبيع اليه حباصا فيما ولم يعلم مراده الزكاة ام لا فهل يجزي ذلك عن الزكاة فاجاب نفع الله بحياته اذا بعث
السلطان من ذكر لما ذكر في السؤال لم يجز ذلك عن الزكاة كما افهمه كلام البغوي وعبارته واما اخراج المضروب
على الكلا دمر وفدك لا يمنع الزكاة فان اخذه السلطان عنه فهو كاخذه القيمة في الزكاة بالاجتهاد وفي سقوط
الفرض به وجهان اي والصحيح المنصوص في الام وقطع الجمهور وصححه النووي سقوطها اذا نوى به السلطان فافهم
قوله فان اخذ السلطان عنه انه لا بد ان يتحقق من السلطان انه اخذه عن الزكاة اما اذا علم منه انه لم يأخذه عنها
او شك فلم يدر اياخذه عن الزكاة او لا فلا يقع ذلك عن الزكاة وقد قال الكمال الرداد في شرح الارشاد عقب كلام البغوي
ومن خرج يقول عنه ما اخذه السلطان في مقابلة الذب عن الرعية ليستعين به على تحصيل الجند كما اعتاد ذلك ولاة بلادنا
فلا يجزي عن الزكاة قطعا ورأيت بعض من لا معرفة له يفتي بالاجزاء ويعمل به وهو خطأ صريح نسئل الله العصمة
والهداية انتهى وقال في فتاويه مسئلة اذا اعطى الزراع ومن عليه زكاة الثمار والنخل والعنب الامام العاشرة
بنية الزكاة في هذا الوقت هل يجزيهم ذلك عن الزكاة اولا وما العلة اذا في ذلك اجاب لا يجزي ابدا ولا يبرى من

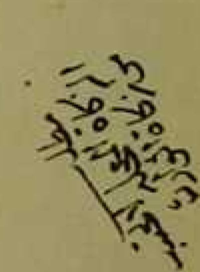
الزكاة بل الزكاة واجبة على من وجبت عليه لان الامام ياخذ ذلك منهم باسم الخراج في مقابلة قيامه بسد الثغور
حتى يصرفه في ذلك وفي قطع القطاع والمتلصصين عنهم وعن اموالهم وقد اوقع جمع ممن ينتسب للفقها وهم باسم
الجهل احق اهل الزكوات ورخصوا لهم في ذلك فضلوا واضلوا انتهى والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله
عنه هل يجوز للمالك ان يقصد وعلى حاضري الحصاد من الفقرا من سنابل الزرع الزكوي فاجاب فسح الله في مدته
لا يجوز للمالك ان يسلم الفقرا مما ذكر شيئا سوى ان نوى به الزكاة ام لا ولو بعد اشتداد الحب في الزرع لانه يجب عليه النفقة
وفي وقوع ما اعطاه له الموقع تفصيل معروف في كلام الفقها والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل سيدنا
الشيخ العلامة المشار اليه فسح الله في مدته في شخص جذ تمره وصرم حبا نحو مائة وسق مثلا وادخره للنفقة
ولم يخرج منه حال الجذاذ والصرام زكاة وملك ايضا نصابا من النقد في نحو الف دينار مثلا وادخره ايضا بنية
الصرف للنفقة وحال عليه حول كثيرة ولم يخرج لذلك زكاة هل يحرم عليه في المسئلتين ام في احدهما ام لم يحرم عليه
لكونه اعده للصرف والنفقة اعتبارا بنيته الحديث وضحوا لنا فان غالب الناس واقعون في ذلك فاجاب امتعنا
الله في حياته انه يحرم عليه عدم اخراج الزكاة في القسمين وان ادخرها للنفقة ويفسق بذلك وليست نية النفقة
موثرة في اسقاط الزكاة لانه ملحظ وجوبها في الحب والجذاذ النمو بالفعل وهو حاصل في العام الاول سوى ابقاه
للنفقة ام لا وفي النقدين من نموها بالفعل والقوة وهو حاصل في العام الاول وما بعده فلم يكن للنية دخل في اسقاط
الوجوب لانها لا تعارض سببه المذكور وتامل ما قررته يعلم ان التمر والحب اذا مضى عليهما احوال ولم ينو بها
ادخارها للتجارة بشرطها لا يجب زكاتهما الا في الحول الاول واما فيما بعده فلا يجب فيهما زكاة بخلاف النقدين فانه
يجب زكاتهما في كل حول مضى عليهما سوى اعد للتجارة بهما ام للنفقة لما علمت انهما صالحان للنما فهما ناميان بالقوة او
الفعل فلذلك تكررت زكاتهما بتكرر الاحوال والله اعلم مسئلة وسئل نفع الله بعلومه وبركته عن قول الائمة اذا اشترى
عرضا للتجارة بعرض قنية ونقد قوم ما قابل النقد به وقوم ما قابل العرض القابل بنقد البلد انتهى ولم يزيدوا
على ذلك والذي يظهر ان معرفة التقسيط لكل من النقد والعرض متوقفة على معرفة تقويمهما يوم الشرا بغالب نقد البلد
ليعرف نسبة كل منهما عن الاخر مثاله اشترى عرضا للتجارة بمائة درهم وغالب نقد البلد دنانير وبعبد قنية فيقوم
الدراهم بغالب نقد البلد يوم الشرا ويقوم العبد به فان استوت قيمتهما قوم نصف عرض التجارة اخر حوله بالدراهم مالم
ونصفه الاخر بغالب نقد البلد يوم التقويم وان اختلف قيمة العبد والدراهم بغالب نقد البلد بان ساوت الدراهم
ثلث نصاب من غالب نقد البلد وساوى العبد الثلثين قوم ثلث عرض مال التجارة اخر الحول بالدراهم وثلثاه بغالب
نقد البلد يوم التقويم وهذا كله فيما اذا كان غالب نقد البلد يوم التقويم غير جنس المشترى به اما اذا كان من
جنسه فلا يحتاج الى التقويم واختلاف صفة النقد كاختلاف جنسه في رعاية التقسيط هذا ما ظهر للمملوك فهل
هو كذلك ام لا فاجاب فسح الله في مدته ما ذكر من تقويم الثمن المشتمل على النوعين المذكورين بغالب نقد البلد اي
ما يتعامل به فيه ولو عرضا كما صرحوا به في نظاير لذلك مفهوم من كلامهم في مواضع منها تعبيرهم هنا بالمقابلة
اذ لا تعرف الا بالتقويم في كل من ذينك النوعين والتقويم انما يكون بالغالب المذكور كما هو معروف ومن ثم لم يحتاجوا
الى التصريح بذلك هنا ومنها قولهم في قاعدة مدعجة وفيما اذا اشترى شقصا مشفوعا وسيفا مثلا ما نصه
مثلا ان احد طرفي العقد على مالين مختلفين وزع ما في الجانب الاخر عليهما باعتبار القيمة اي ليعطي كل منهما حكمه
ولا يعرف هذا التوزيع باعتبار القيمة الا اذا قوما بالغالب المذكور ومنها قولهم فيمن اشترى دارا فيها

صفائح

مطلب اشترى دارا فيها صفائح فضة

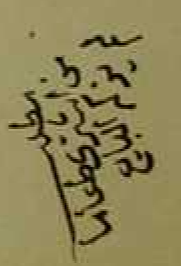
صفائح فضة بذهب وبالعكس اشترط قبض الدار ويقابل الصفائح من الثمن في المجلس حذرا من الربا اي وانما يعرف ذلك
المقابلة الا بالتقويم في الغالب كما تقرر ولظهور هذا اذ من المقرر المعروف من مجموع كلامهم لم يتعرضوا له في اكثر
المواضع اتكالا على ذلك فظهر ان ما ذكر في صورة السؤال من تقويم النوعين المذكورين بالغالب المذكور هو المفهوم
من كلامهم على من له ادنى مسكة بقواعدهم والمام باطراف كلامهم نعم يتردد نظر الفقيه فيما لو اختلف الغالب
وقت الشرا واخر الحول فهل تعتبر الثاني لان المعتبر في زكاة التجارة او الاول لان هذا التقويم لا يتعلق بالزكاة
بطريق القصد بل بالتبع اذ الغرض به معرفة ما يخص كلا من العرض والنقد لاختلاف حكمهما واما امر الزكاة فشي مترتب
ثم يحصل وقد لا وللنظر في ذلك مجال والذي ينقدح الثاني لما اشرت اليه انفا ان اختلاف احد طرفي العقد يقتضي
توزيع طرفه الاخر عليهما وان ذلك التوزيع لا يعرف الا بالتقويم بالغالب فكان التقويم به من مقتضيات العقد
ثم يعتبر فيه غير الغالب وقته وعليه فاذا اشترى بعبد ودينار عرض تجارة وغالب المتعامل به ح الفضة
مثلا فقوماها فكان العبد ثلاثة ارباع جانبه والدينار ربع جانبه ثم عند اخر الحول صار الغالب الحنطة ولو
فرض تقويمهما بها الان لكان العبد ثلثي جانبه والدينار ثلث جانبه اعتبر الاول دون الثاني لما قررته وان هذا التوزيع
من احكام العقد فكان اعتبار وقته متعينا والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل امدنا الله من مدده ما حكم
اخذ الفريك وهو الحب الغض والسنبل مثلا او السداده من زرع يجب منه نصاب فاجاب متع الله بحياته اخذ شي من الزرع الزكوي
عندما تعلقت به الزكاة بانا سنذكره لا يجوز ومن اخذ منه شيئا عزر عليه التعزير الشديد فان اكله غرم مثل
حصة مستحقي الزكاة لهم سوى في ذلك المالك وغيره والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل فسح الله في مدته
عن درهم الاسلام كم قدره من المحلقة الكبار وكم درهم الاسلام قيراطا وكم القيراط بالخروبة او الشعيرة وكم مثقال
الذهب قيراطا فاجاب بقوله اما المثقال فهو لم يختلف جاهلية ولا اسلاما فهو اثنان وسبعون حبة وهي شعيرة
معتدلة لم تقشر وقطع من طرفيها ما دق وطال واما الدرهم فهو يختلف جاهلية واسلاما والمراد به حيث
اطلق الاسلامي وهو خمسون حبة شعير معتدلة كذلك فهو ستة دوانيق اذ الدانق ثمان حبات وخمسا حبة
ومتى زيد على الدرهم ثلاثة اسباعه كان مثقالا ومتى نقص من المثقال ثلاثة اعشاره كان درهما فكل عشرة دراهم
سبعة مثاقيل وكل عشرة مثاقيل اربعة عشر درهما وسبعان واما القيراط فهو في مصطلح اهل مصر والشام والحجاز
ونحوها فهو جزء من اربعة وعشرين جزءا من الواحد لانه ثلث ثمنه والحبة ثلث القيراط وهي جزء من اثنين وسبعين جزءا
من الواحد لانها ثمن تسعة والدانق هنا نصف الحبة وسدس القيراط فهو جزء من مائة واربعة واربعين جزءا من
الواحد لانه نصف ثمن تسعة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه عن رجل معه بعض كفاية
عياله من مزدرع ولم معه اشجار عنب وارض وياخذ من زكوات الاموال ويحفظ في بيته وياكله ويشتري به
الضياع والمواشي وغيرها هل يملكها اي الزكوات مع جهالة صارفها اليه ام يكون مضمونا عليه فانه لا يعطي
الفقرا ولا المساكين ولا ابن السبيل شيئا منها وكذا زكاة الابدان في يوم عيد الفطر ومع ذلك انه تارك لصلاة
الجماعة واذا كان القادر يقدر عليه الكسب يحل له ان ياخذ هذه الزكوات وهل تبرا ذمة من اعطاه فاجاب
بقوله متى كان لهذا الشخص المذكور من زرع او غيره او كان له كسب وكان ذلك يفي بنفقته ونفقة عياله لم
يحل له اخذ شي من الزكوات سوى زكاة الفطر والمال سوى اعلم الدافع اليه بحاله ام لا ولا يملك ما اخذه ولا تبرا
ذمة الدافع اليه ويجب على حاكم المسلمين منعه من اخذ الزكاة ومنع الناس من اعطائه واما اذا كان دخله

لا يفي بخرجه فانه لا يجوز له ان ياخذ تمام كفايته وكفاية عياله الذين تلزمه مونتهم والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
وسئل نفعنا الله بعلومه عمن تحت يده وديعة او مال قراض او ثمن مبيع او امانة فحال عليها الحول فهل له اخراج
زكاة ذلك بغير اذن المالك ام لا فاجاب بانه ليس لواضع يده على مال غيره باذنه او تعديا اخراج زكاته الا باذن مالكه
والله اعلم وسئل رضي الله عنه عن شخص اخرج الزكاة قبل وجوبها فهل تسقط عنه وما شروط التعجيل وهل يجوز نقلها
الى بلد لعلمه باحتياج اهل تلك البلد اكثر وهل يجوز صرفها بطول السنة نقدا وعروضا وتمرا وحبا وينوي عند الاخراج
فاجاب بقوله يجوز تعجيل الزكاة بعد تمام النصاب في غير التجارة وقبل تمام الحول لا اكثر وزكاة الفطر في رمضان
لا قبله وتجوز بعد بدو الصلاح في التمر والاشتداد في الحب لا قبله ولا يجوز تقديم زكاة معدن وركاز قبل
الحصول وشرط اجزاء المعجل شيئان الاول ان يكون القابض في اخر الحول مستحقا وان استغناه بالمدفوع وحده
او مع غيره معجلا كان او غيره بخلاف غناه بغيره وحده ويوخذ من اشتراط استحقاقه اخر الحول ما صرح به بعض ايضم
شراح الوسيط من ان الفقير المختار ببلد الزكاة اذا اخذ من الزكاة المعجلة وجاء وقت الوجوب وليس هو ببلد المال
ان ذلك المعجل لا يقع مجزيا بناء على المذهب من منع نقل الزكاة انتهى وذلك لان المستحق اخر الحول هم فقراء بلد المال الوجوب
في ذلك الوقت مع ما اشترط فيهم وليس هذا ببلد المال وقت الوجوب والقبض السابق انما يقع عن وقت الوجوب والثاني
ذلك ما نقله الاسنوي وغيره عن فتاوى الحناطي واقروه من انه اذا غاب المسكين عند الحول واشتبه حاله من
حياته وموته وفقره وغناه فالظاهر استقرار فقره وحياته قال الاسنوي وذكر في البحر نحوه فقال لو شككنا
هل مات القابض قبل الحول او بعده اجزا في اقرب الوجهين ووجه عدم المنافاة ان شارح كلام الوسيط محمول على
من علم عدم استحقاقه عند الوجوب لغيبته المتيقنة عن بلد المال وكلام الحناطي على غيبته من موضع الدفع وقت
الوجوب وجهل حاله من الغنى والفقر والغيبة عن بلد المال وقت الوجوب فلم يدر هل كان حاضرا ثم اذ ذاك او لا لان
الاصل عدم غيبته في ذلك الوقت كان الاصل حياته وفقره الشرط ان يكون المالك اهلا للوجوب الى اخر الحول فان
مات او تلف المال او نقص عن النصاب او باعه قبل اخر الحول وعنده لم يكن زكاة ولا يحسب من زكاة الوارث ومتى



وجد الاصناف كلهم او بعضهم وحتاجين لرد الباقي عليهم حرم على المالك والعامل الماذون له في الاخذ والتفرقة عن
الامام والعامل الماذون في النقل او الاخذ فقط نقل الزكاة عنهم الى بلد اخر وان كان فقراؤه احوج والعبرة
بموضع المال حال الوجوب وبموضع المؤدى عنه في زكاة الفطرة لا المؤدي فيصرف العشر المستحق ببلد الارض التي حصل
منها العشر وزكاة النقدين والمواشي والتجارة الى مستحقي البلد الذي تم فيه الحول لها واذا حال الحول وجب اداء
الزكاة على الفور ان تمكن منه وذلك بحضور المال والمستحق او الامام او نائبه وعدم شغله بمهم ديني او دنيوي
فان اخر بلا عذر اثم وضمن ولو اخر لطلب الافضل فان وجد اهل السهمين واخر ليدفع الى الامام او لانتظار
قريب او احوج جاز لكن لو تلف ضمن فلو تضرر الحاضرون بالجوع لم يجز له انتظار قريب ونحوه ولو تردد في استحقاقه
فله التاخير ولا يجوز عندنا اخراج العروض والحب بل لا يجزيه الا اخراج النقد او التمر في الحبوب في العشرات وسئل رضي
الله تعالى عنه عما اذا كان المال عروضا للتجارة واستمر مدة لم يتغير عنه هل فيه زكاة ولو تكرر بيعه بعروض واذا
بيع بالنقد واستمر نقدا ثم اشترى به عروضا قبل ان يحول الحول على المال تلزمه زكاته ام لا وهل عند بيع العروض
بالنقد تجب عليه زكاة واحدة او بعدة السنين وهل يلزم فيه الزكاة عند البيع او بعد ان يحول الحول على النقد
واذا كان المال غائبا فهل زكاة في البلد التي هو فيها او التي فيها المالك لسنة او بعدة السنين واذا كان المال دينا
في ذمة

في ذمة جماعة حكمه حكم الغائب ام لا فاجاب بقوله اذا استمرت عروض التجارة في يده سنين لم يخرج عن ملكه او تكرر
بيعها بعروض اخرى لزمته الزكاة بعدد تلك السنين والمعتبر في النصاب في مال التجارة هو اخر الحول ان لم ينقص
وان ظهر فيه النقص عن النصاب قبل ذلك ونقص بعد الحول وفيه وهو تام النصاب عما يقوم به فلا يعتبر اخر الحول
وان تم فيه النصاب بل يبتدي الحول من وقت الشراء به للنقص الحسي اذا تقرر هذا فبيعه بالنقد المذكور في السوال ان
كان النقد الذي يبيع به ناقصا عن النصاب بما يقوم به انقطع الحول الاول وابتدى الحول من الشراء به وان لم يكن النقد
كذلك وجب عليه ان يزكي من ابتدا الحول الاول ولا نظر لهذا البيع سواء كان متكررا في السنة ام لا فان لم يشتر بالنقد وقتم
شيئا وبقي عنده لا على نية التجارة فيه زكاة زكاة النقود لا التجارات واذا ضل المال او غصب او سرق او وقع في
بحر فان قبضه بعد ذلك وجبت عليه الزكاة لجميع الاعوام الماضية والغائب ان لم يقدر عليه فكالمغصوب فلا
يلزمه زكاته الا ان قدر عليه وان قدر عليه وجب اخراج الزكاة عنه في الحال في بلد المال فان اخرجها في غيره مع
وجود المستحقين ببلد المال لم يجز والدين ان كان ماشية او غير لازم كمال الكتابة فلا زكاة فيه او نقدا او عرضا
فان كان حالا على مليء مقر به لاخذه زكاه في الحال وان لم يقبضه وان تعذر لاعسار او مطل او غيبة فكالمغصوب وسئل
نفع الله بمدته عمن عجل زكاته ثم عند انتهاء الحول لم يكن الفقير والمالك وماله بالبلد التي عجل فيها فهل يجزيه او لا
فاجاب بقوله من المقرر انه لا يجوز نقل الزكاة وحينئذ فلا يجزيه ما عجله في المسئلتين كما مشى عليه ابن المقري وغيره في
الاولى واقتضاه كلام الاذرعي في الثانية وما نقله الاسنوي عن الحناطي بما يقتضي الاجزاء في الاولى لعله مبني
على جواز نقل الزكاة وفرق بعضهم بين الصورتين بما هو الى الوهم اقرب وسئل نفع الله بمدته عن زرع مشترك
بين اثنين فاقتسماه عليه بعد بدو صلاحه وسقيته ثم احدهما فقط نصابه فهل له التصرف في حصته او لا لتعلق
الزكاة بالعين فاجاب بقوله افتى بعضهم بان له التصرف فلم يصرح بصحة القسمة ولو خرص التمر على النخل وشركه للمستحقين
لا تنافي صحتها وان قلنا بتعلق الزكاة بالعين اذ فليس للساعي التسلط على المخرج وقولهم الساعي الاخذ من مال من شاء
من الشريكين محله فيما قبل القسمة وسئل رضي الله عنه عما صورته حكم احد الشريكين عدلين خرصا عليه ونصيبه من
والجنة في الثمر المشترك فهل يصح ويجوز له التصرف فاجاب بقوله الظاهر انه يجوز له التصرف بعد الخرص بشرطه
لا بعد القسمة سواء اذن شريكه ام لا لتعلق الزكاة بغير حصة شريكه التي لم تخرص وهي غير مميزة عن حصته التي
خرصت وسئل نفع الله بمدته عمن اراد التصرف في ثمره ولا خارص من جهة الحاكم فهل له ان يحكم عدلا او عدلين يخرص
عليه ويتصرف في الجميع فاجاب بقوله ذلك لكن لا بد من خارصين لانه تقويم وانما يكفي خارص من جهة الامام لانه نائبه
وقوله وحده كان في التقويم فكذلك نائبه فاذا ضمناه وقبل نفذ تصرفه في الكل وان حال بينه وبين الثمرة غاصب
او لم يقبضه لان اشتراط القبض لصحة التصرف انما هو فيما بيد الغير ومضمون عليه بالعقد وهذا ليس كذلك وسئل
رضي الله عنه عن شخص وقف نخيلا على من يؤذن بمسجد كذا فهل على المؤذن زكاة فاجاب بقوله الاوجه انه لا زكاة
عليه كالموقوف على جهة عامة وقول بعضهم ان اذن مدة يستحق بها الغلة وبدا الصلاح في ملكه وجبت عليه الزكاة
والا فلا لانه غير مالك عند الصلاح ولا متعين للاستحقاق فيه نظر وسئل رضي الله عنه عما صورته اودع نصاب نقد
او وكله يحفظ ما يحصل من غلة يحصل منها نصاب ولم ينص المالك على اخراجه للزكاة فهل له اخراجها فاجاب بقوله
انما يجوز ذلك للامام او نائبه لانه حق وجب على المالك وقد يعجز عن القيام به ولا يلتفت لاحتمال موته او بيعه النصاب قبل
الحول ونحو ذلك لان الاصل بقاء المال على ملكه وبقاء حياته وعدم اخراج المالك من غيره وسئل رضي الله عنه هل

للحاكم لاخراج الزكاة عن الغايبين فاجاب بقوله ليس له ذلك لاحتمال عدم تمكنهم من الاداء او بيعهم المال ونحو ذلك وسئل فسح
الله في مدته عمن باع بعض المال الزكوي هل هو كبيع كله فيبطل البيع في قدر الزكاة اولا فاجاب بقوله الذي في اصل الروضة
انه ان لم يبق قدر الزكاة فكما لو باع الجميع وان ابقاه اما بنية صرفه اليها او بغيرها فان فرعنا على قول الشركة ففي صحة
البيع وجهان قال ابن الصباغ اقيسهما البطلان في قدر حصة الزكاة وهما مبنيان على كيفية ثبوت الشركة فيهما
وجهان احدهما ان الزكاة شايعة في الجميع متعلقة بكل واحدة من الشياه بالقسط والثاني ان محل الاستحقاق
قدر الواجب ويتعين بالاخراج انتهى ومقتضى كلامهما اعتماد كلام ابن الصباغ المبني على الوجه الاول فيكون هو
المعتمد وهو كذلك خلافا لمن توهم ان المعتمد الثاني وطالعته بما لا يجدي ورتب عليه فالاوجه له عند من تامله
التامل الصادق وكلام الرافعي الصريح في اعتماد كلام ابن الصباغ وما تفرع عليه وكذا كلام السبكي اذا علم ذلك
البيع بنسبة قسط الزكاة في كل شاة ولا يوثر في ذلك ابقاء قدر الزكاة في يده جريا على قاعدة الشركة الحقيقية
فهو كما لو باع عبدا مشتركا وكذا يقال في المعشرات بل واطلاق نسبة العشر تقتضي الاشاعة اتفاقا ولا فرق بين
ان يعزل نصيب الفقرا ويبيع الباقي اولا كما صرح به ابن الرفعة وعلله بان قدر الزكاة انما يتعين بالدفع لا بالعزل
وحمل الخلاف عما اذا لم يقل بعت تسعة اعشار هذه الثمرة مشاعا والاصح قطعا ويجري ذلك فيما لو تصرف المالك قبل الخرص
في مقدار معين غير شايع من الثمار سوا ابقى في يده قدر الزكاة ام لا فيبطل ايضا وقول ابن الرفعة وهل يجري
في تسعة اعشاره وهو ما عدا قدر الزكاة المذهب نعم محمول على الصورة السابقة التي خصص بها محل الخلاف
تناقض كلامه وسئل هل يحرم التصرف في الثمر والعنب قبل الخرص في الجميع او فيما عدا قدر الزكاة فاجاب بقوله المعتمد
الاول وان توهم بعضهم خلافه اذ الشركة شايعة في كل جزء منه فكيف يحل له التصرف في البعض ولهم فيه حصة وسئل
نفع الله به وبعلومه بما لفظه اي طريق للورع فيمن اشترى نصابا زكويا عمن لا يزكي فاجاب بقوله طريقه ان
يستاذنه في اخراجها عنه من المبيع ويتبرع بمقابله فان تعذر فالساعي فان تعذر فالقاضي بناء على شمول
توليته للنظر في الزكاة وهو ما نقله الشيخان عن الهروي وهذا ان لم يعلم موت المالك والا اشتغل بالاخراج اذ
للاجنبي اداء زكاة الميت بغير اذن الوارث لكن باداية يتبين الملك في قدر الزكاة ان تحقق ان البايع لم يخرجها
للورثة فيجب تسليمه اليهم وسئل رضي الله عنه عمن اشترى نصابا زكويا ثم تحقق ان البايع لم يخرج فهل له الاستقلال
بتمييز قدر الزكاة في المشتري وصرفه للمستحقين فاجاب بقوله الذي يظهر انه لا يجوز له ذلك لان للمالك ان يخرج من
غير هذا النصاب نعم ان تعذرت مراجعة البايع جاز له الاستقلال بذلك اخذا مما في المجموع من انه لو اجتمع حلال
وحرام جاز له الاستقلال بتمييز قدر نصيبه لكن لا يجوز له صرفه للمستحقين الا باذن الساعي فان تعذر فالقاضي
ثم رايت بعضهم قال ومن اشترى طعاما لم يزكه البايع لم يحل له اكل شي منه قبل تادية زكاته ثم ظاهر كلام الاصحاب

بل صريحه انه ولاية صرفها باقية للبايع وليس للمشتري الاستقلال بها وفي المهمات في الشرط الخامس من شروط البيع
عن الماوردي والروياني ما يوهم استقلاله بذلك والظاهر مع التمكن من البايع او الساعي خلافه ثم نقل بعضهم
لتخلص المشتري من هذه العهدة تفريعا على بقا تعلق الزكاة جريان القسمة بينه وبين البايع في قدر الزكاة اذ الخلطة
خاصة به فيسلمه للبايع او الساعي وله ان يستاذن البايع في اخراجه فان لرب المال ان يوكل في اخراج الزكاة عنه اما من
ماله او من مال الموكل كما صرح به الشيخان انتهى وسئل فسح الله في مدته عمن باع النصاب وقلنا بالراجح وهو بطلان
البيع في قدر الزكاة فقط فاذا رد المشتري على البايع قدر الزكاة فهل ينقطع تسلط الساعي على ما بقي في يده اولا فاجاب

بقوله الذي

بقوله الذي يظهر انه ان ميز ذلك باذن البايع لم يكن للساعي مطالبته لان للمالك ان يعين قدر الزكاة من النصاب في واحدة
وليس للساعي طلب غيرها ولا شك ان تمييزه او تمييز المشتري باذنه بمثابة تعيينه فيه فينحصر حق الساعي فيما عينه فليس له مطالبة
المشتري بشي وان ميزه بغير اذن البايع فالتمييز فاسد فلا ينقطع به تعلق الساعي وان قبضه البايع اذ رضاه به بعد
دفعه فاسدا لا يقلبه صحيحا ولا ينافي ذلك ما بحثه السبكي من انه لو اجر ارضه لاخر فزرعها فالزكاة على الزارع فاذا
اخذ الموجر اجرته من المغل قبل اخراج زكاته فكما لو ابتاع عشرا منه وللفقرا مطالبته بها عما قبضه لما سبق من ان للساعي
نزعها من يد المشتري على كل قول قال وهذه المسالة يجب استشهادها فان كثيرا ممن يوجر الاراضي يستولي على جميع المغل
في اجرته او على اكثره بحيث يغلب على الظن ان الزارع لا يخرج شيا فلا يحل له ما قبضه بل يجب ان يخرج منه قدر الزكاة
وما بقي من الاجرة ان ايسر الزارع طولب والا بقي في ذمته وطريق براءة الذمة ان يستاذن الزارع في الاخراج او يعلم
الامام لياخذها فان تعذر ذلك فالذي ينبغي انه يجب عليه ايصالها للمستحقين انتهى وقوله فللفقرا مطالبته بها اي
بقدر نسبتها فيطالب بعشر ما بيده لبطلان التصرف فيه واما اخراج الزكاة عما بيده التي وهمته عبارته فمحمول على
ما لو استغرقت الاجرة الزرع جميعه والا لم يتات على قول الشركة الاصح وقوله لما سبق الخ يشمل ما لو كان المبيع كل النصاب
او بعضه وان ابقى قدر الزكاة وهو ظاهر اما في الاولى فواضح واما في الثانية فلبطلان التصرف في قدر الزكاة وان
ابقى بيده قدرها وسئل فسح الله في مدته عمن باع النصاب قبل الحول ثم في زمن الخيار وهو في ملكه او ملك المشتري
او موقوف فما حكمه فاجاب بقوله ان كان الخيار للبايع فملك المبيع له فتجب زكاته فان تم البيع فهو كبيعه بعد الحول
وان كان للمشتري فالزكاة على احد وكذا ان قلنا موقوف فما لم ينفسخ العقد فالزكاة على البايع ولو لزم البيع فامتنع
البايع من اخراج الزكاة الا من المبيع قال الماوردي فان كان معسرا لم يمكن او موسرا فان كان نصاب تجارة فهذا
يجب ان يوخذ زكاته من مال بايعه لتعلق حق المشتري بالعين والزكاة بالقيمة وما تعلق بالعين اقوى وان كان مما
تجب الزكاة من عينه فان قلنا بالشركة اخذت من المبيع انتهى وفيه نظر والاوجه عندي انه لا فرق بين الموسر والمعسر
لان اداء حق المشتري فرع عن حق المستحقين وليس المنظر اليه وجوب الزكاة عليه بعد البيع لان احدهما كان
متمكنا عند وجوبها وما ذكره في مسالة التجارة متجه وسئل رضي الله عنه هل تجب الزكاة في الارض الخراجية وما
هي وهل لو اخذ الامام الخراج بنية الزكاة تسقط فاجاب بقوله تجب الزكاة في الارض الخراجية مع الخراج كما في البلاد
التي اخذناها من ايدي الكفار واقرهم الامام عليها بخراج وكذا التي اسلم اهلها عليها وهي ملكهم فاذا اخذ الخراج بعض
منهم وجب عليه العشر مع اجرتها ولا يقوم الخراج الماخوذ ظلما او بحق مقام العشر فان اخذه الامام بنيته صح وان كان
من غير الجنس اذ هو كاخذ القيمة بالاجتهاد وهو يسقط به العشر وسئل رضي الله عنه عما لفظه اتلف خمسة من النصاب
بعد الوجوب فهل ياخذ المالك قدر قيمته قدر الزكاة ويدفعه للمستحقين او يشتري بها شاة ويدفعها فاجاب
بقوله مقتضى كلام الشيخين انه لا يجب شرا واجب الزكاة من جنس المال الزكوي وتسليمه اليهم وهو ظاهر وان توهم
بعضهم خلافه ثم رايت ابن الرفعة قال الا ترى ان من وجب عليه شاة من اربعين فان تلف الاربعين لزمه شاة
ولو اتلفها اجنبي وجب للفقرا القيمة وهو نص فيما ذكرته وسئل فسح الله في مدته عما صورته اذا قلنا متعلق الزكاة
تعلق شركة فهل يتعلق بما يحدث بعد الوجوب من لبن وصوف وغيرها فاجاب بقوله مقتضى كلام ابن الرفعة
والسبكي انها لا تتعلق بذلك وعبارة الاول نقلا عن الاصحاب وان قلنا تجب في العين فملك الفقرا الا ملكا فان عرة
الملك ثابت لرب المال وملكهم غير مستقر بدليل ان لرب المال اسقاطه باخراج المال من غيره وعبارة الثاني في

شرح المنهاج ان القائلين بانها متعلقة تعلق شركة اعتذروا عن جواز الاخراج من وضع تمر ومن عدم استحقاق
الفقرا ما يحدث من النتاج وينفصل من الصوف واللبن بعد الحول وقبل الاخراج بان هذه الشركة تثبت بغير
رضى الشريكين وايضا فانها غير مستقرة فاشبهت الغنيمة في انتفا ملك الشريك بغير رضاه انتهى وقيل
وصرح بذلك الاذرعي وهذا اما الاختلاف فيه في المذهب بل صرح ابن مفلح بانه محل وفاق بين الايمة
الاربعة **وسئل** رضي الله عنه هل يجوز اكل الفريك اولا **فاجاب** بقوله نعم ما لم يتحقق انه مال زكوي فيجب تخمينه
لا يجوز اكله وان اطال كثير في الاستدلال للجواز لم واستدل بعضهم لذلك بما في الطبراني الصغير برجال الصحيح
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اوتي بالباكورة وضعها على عينيه ثم قال اللهم كما اطعمتنا اوله فاطعمنا
اخره ثم يامر بها للمولود من اهله وفي رواية قبلها وفي رواية قال اللهم بارك لنا ويرد بان هذه واقعة
حال يحتمله **وسئل** رضي الله عنه عما لفظه تعدى المالك قبل الخرص فقطع الثمرة بعد ان تعلقت الزكاة بها او كان
مما يجي منه ثم لو لم يقطعها او اراد الدفع للمستحقين مما قطعه فهل هو كقطعها للعطش او كاتلافها **فاجاب**
بقوله الظاهر كما قاله بعضهم الثاني فيخرج على ما قالوه في اتلافه الثمر فاذا قلنا الواجب التمر انقطع تعلق الشركة
في ذلك الرطب ويصح تصرف المالك فيه وكذا ان قلنا الواجب قيمة الرطب وكذا يقال في الفريك اذا تعدى المالك
بقطعه ومقتضى كلام المجموع انه حيث تعدى المالك بالقطع من غير عطش ونحوه ضمن حصة المستحقين تمرا والا
بان احتيج الى القطع قبل اوان الجذاذ ولم يمكن التجفيف ضمنها رطبا وان سبق خرص وتضمين **وسئل** نفع الله
في مدته عن اجنبي اتلف الثمار بعد الخرص والتضمين فهل على المالك الزكاة **فاجاب** بقوله قال الدارمي ان
حصلت للمالك قيمة لزمته والا فلا بل يطالب الغاصب فان كان بعد الخرص والتضمين فلا ضمان عليه ويرجع على
الغاصب وقبل الخرص كبعده من غير تضمين اذا كان بعد بدو الصلاح **وسئل** نفع الله في مدته هل الضبط في الخاتم
الفضة بالمثقال كما ورد به الحديث او بغيره **فاجاب** بقوله روى ابو داود انه صلى الله عليه وسلم قال لرجل وجد
لابس خاتم حديد ما لي ارى عليك حلية اهل النار فطرحه فقال يا رسول الله من اي شيء اتخذه فقال من ورق
ولا تبلغه مثقالا لكن ضعفه النووي في شرح المهذب ومسلم ومن ثم ابيح بلا كراهة لبس خاتم حديد
ورصاص ونحاس فكان الاولى الضبط بما لا يعد اسرافا في العرف كما اقتضاه كلامهم وصرح به الخوارزمي
وغيره في الخلخال والاينا في ذلك قول ابن الرفعة ينبغي نقص الخاتم عن مثقال الخبر المذكور على اعتبار العرف لو
اختلف اهله كان تعارف اهل بلد وصنعة مثلا وزنا وتعارف اخرون خلافه فهل يعتبر عرف كل واحد
على اللابس بالحرمة ان تعارف اهل بلده او صنعته كبره اولا لان الاصل الاباحة حتى يتحقق موجب الحرمة
او يفرق فاحتمالات لم ارها وقد يترجح ان الاعتبار بعرف اهل البلدة او الصنعة التي هو بها وان لم يكن من
اهلها **وسئل** رضي الله عنه عن شافعي قلد الحنفي في مسئلة الزكاة في جواز اعطاء البضاعة عن النقد
وجواز الاقتصار على صنف او صنفين مع وجود الاصناف فهل يجوز له ذلك ام لا وفي اي كتاب هو **فاجاب**
بقوله نعم يجوز له ذلك كما صرحوا به في المختصرات فضلا عن المطولات **وسئل** رضي الله تعالى عنه عن فقيه في قريتين
وهو ولد ولده في احدى القريتين مزارع وبساتين وهو مستغن عن الزكاة والعشر فهل يجوز له اخذ زكاة
تلك القريتين المذكورتين مع وجود من هو احق منه اولا **فاجاب** بانه حيث كان للفقيه المذكور غلة من زراعة
وبساتينه ما يكفيه ويكفي عياله الذين تلزمه مؤنتهم حرم عليه اخذ شيء من الزكاة وان قل ويجب عليه ان

يرد

١٣٦

يرد ما اخذه قبل ذلك الى اهله وحيث لم يكن ثم ما يكفيه ويكفي عياله المذكورين جاز له ان ياخذ بقدر كفايته
بشرط ان لا ياخذ شيئا من حق بقية المستحقين الذين في بلد المال فان المالك يجب عليه ان يفرق زكاته على من في بلده
من المستحقين فاذا كان فيها فقرا ومساكين وابناء سبيل وهم المسافرون او العازمون على السفر وغارمون
وهم الذين عليهم دين وليس فيها غيرها ولا من بقية الاصناف المذكورين في الاية لزمه ان يعطي كل صنف من
هولا الاربعة ربع زكاته ويفرق ربعه على كل صنف على ثلاثة منه فاكثر فان فضل من زكاته عن حاجاتهم
نقله الى المستحقين باقرب بلد اليه **وسئل** نفع الله في مدته عما اذا اخذ الامام مال انسان غصبا او تعديا
ونوى به اخذ الزكاة هل يجزيه ام لا **فاجاب** بقوله الكلام في هذه المسئلة التي لا نقل فيها متوقف على ان
قبض الامام الزكاة هل هو بمحض الولاية اذ لا يشترط توكيل المستحقين وحالة بينها وبين الوكالة وله نظر
على المستحقين دون نظر ولي اليتيم وفوق رتبة الوكيل اشار اليه السبكي في شرح المنهاج وعكسه فالظاهر
في المسئلة المسئول عنها التفصيل كما قاله بعض المتاخرين وهو انه ان لم يعلم الامام بما نواه لم يجزيه لانه في
هذه الحالة كاحاد الناس وانما جاز قبض الجائر لانه لا ينعزل بجوره وعدم الدفع اليه يؤدي لمفسدة واذا
لم يؤد ما يتممه الشرع انه لعلمه بانه لجهة الزكاة والا كذلك هذه الصورة وعدم اشتراط علم المدفوع اليه
بجهة الزكاة انما هو اذا كان المستحق لبلوغ الحق محله واما الامام فلا بد في الاجزا من علمه بجهة ما له عليه
وان نواه ثم بعد ذلك سقط الحرج عن المالك واما اذا لم يبين المالك الحال فهو مقصر وان علم بنيته احتمل عدم الاجزا
ايضا لانه في الغصب كاحاد وفعل الجائر انما يصح ان طابق الشرع ويحتمل الاجزا وهو الظاهر اذ قصد الامام المذموم
لا يصلح ان يكون مانعا من الاجزا **وسئل** نفع الله به عن اخذ السلطان الجائر العشور المعهود في هذا الزمن
باسم الزكاة ونوى به المأخوذ منه الزكاة فهل تسقط به الفرض ولا **فاجاب** بقوله نعم يسقط باخذه على الوجه
المذكور فرض الزكاة المأخوذ منه لان الامام الجائر كالعادل في الزكاة وغيرها ويقع لبعض التجار الذين ليس لهم
كبير تقوى ويغلب عليهم البخل والخزي انهم يكثرون الاسئلة عما ياخذه منهم اعوان السلاطين من الملوك
هل يقع عنهم من الزكاة اذا نووها فنجيبهم بما هو المعروف المقرر وبسط الكلام فيه بعض شراح الارشاد من
ان ذلك لا يحسب من زكواتهم لان الامام لم ياخذه باسم الزكاة بل باسم المكس عنهم وعوامهم فمن دعوانه
يعتقدون ان ذلك حق له في اموال التجار يدفع لهم ذلك باسم الزكاة لما قبلوا منه ذلك واخذوه قهرا عليه على
غير هذا الوجه ربما اذوه وسبوه والدفع للامام ونائبه العام انما يجزي عن الزكاة حيث لم يمنع الامام او نائبه
من اخذه على الوجه او ياخذه بقصد مغاير لم يمكن حسبان ما اخذه عن الزكاة ويبقى مانع اخر من ذلك وهو
ان الدفع الى السلطان غير ممكن وانما يقع الدفع لنائبه العام او الخاص والدفع للنائب العام وهو الوزير الاعظم
او نحوه متعسر ايضا واما الواقع والمتيسر الدفع الى النائب الخاص وهو هذا النائب الخاص لا يولونه على اخذ زكاة
بوجه وانما يولونه على اخذ العشور وسر دها المكوس كما هو معلوم من احوالهم وعباراتهم وعاداتهم فمن
اراد الدفع اليهم باسم الزكاة لم يدفعها لامام ولا نائبه فيها فكيف تجزي عنه فليتامل ذلك وشاع لهم فان
بعض فسقة المتفقهة والتجار زعما حسبوا ما يوخذ منهم من المكس من الزكوات الواجبة عليهم وما دروا
انها يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ويقول لهم ملائكة العذاب هذا ما كنزتم
لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون اعاذنا الله من ذلك وامثاله بمنه وكرمه **وسئل** نفع الله في مدته عما لفظه

قد تقرر ان الصلاة على الآل والصحابة رضوان الله تعالى عليهم تكره استقلالاً ولا تكره تبعاً فهل قول الانسان اللهم
صل على سيدنا محمد وكصل على ابي بكر مثلاً من الشق الاول او من الشق الثاني فما الذي يظهر لكم او تفهمونه من كلام الائمة
في ذلك فاجاب بقوله ذكرت في كتابي في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ما يصرح بان ذلك لا يكره وانه ليس من
الاستقلال وذلك انهم الحقوا السلام على غائب بالصلاة في الكراهة فاستشكل ذلك بما في التشهد السلام علينا وعلى عباد
الله الصالحين فهذا سلام وقع استقلالاً ولم يكره فاجيب بمنع ان هذا وقع استقلالاً وانما وقع تبعاً لانهم انما
يريدون بالاستقلال ما وقع منفرداً غير تابع لغيره بالكلية لانهم عللوا الكراهة ذلك بانه من شعار اهل البدعة
وقد نهينا عن شعارهم والمعروف من شعارهم انما هو الاستقلال بالمعنى المذكور ثم لما نظرت في الجواب عما في هذا
السؤال توقفت في ذلك استقلال من حيث تمثيلهم للتبعية بقولهم اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فاقتضى ظاهر
هذا التمثيل انه متى كرر العامل خرج عن التبعية ثم رايت في كلام الاصحاب ما يصرح بالاول ويمنع ذلك التوقف وما
اقتضاه ظاهر ذلك التمثيل وهو ان الاصحاب عبروا بعبارتين احداهما مفسرة للاخرى وهي انهم كما عبروا بالاستقلال
عبروا بالابتداء فقالوا تكره الصلاة عليهم ابتداء وعبارة النووي في مجموعه قال الائمة يستحب ان يقول اللهم صل على
آل فلان وتابعه صاحب البيان وقال صاحب الحاوي ان قال اللهم صل عليهم فلا باس وما قالوه خلاف المذهب والذي
ما قطع به الاكثرون انه تكره الصلاة على غير الانبياء صلوات الله عليهم ابتداء في هذا الموضع وغيره وقال المتولي
لا تجوز الصلاة على غير الانبياء ابتداء ومقتضى عبارته التحريم والمشهور الكراهة انتهى المقصود منه وعبارة
القاضي الحسين في تعليقه لا يجوز لاحد ان يصلي على احد غير الانبياء ابتداء وانما تجوز على التبعية انتهت فاستفدنا
من ذلك ان من عبر من الاصحاب بالاستقلال اراد به الابتداء واستفدنا من عبارة المجموع ان الاكثرين انما عبروا بالابتداء
دون الاستقلال وح اتضح ان ما في التشهد ليس من الاستقلال كما قدمته وما في السؤال كذلك فيكون غير مكروه
لانه لم يقع مبتداً به وانما وقع بعد الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم ولا عبرة باعادة العامل لانه مع ذلك يسمى تابعاً لما
قبله سواء كان هناك عاطف كما في السؤال ام لا كاللهم صل على محمد اللهم صل على ابي بكر مثلاً وكصلى الله على محمد وصلى الله
على ابي بكر مثلاً ووجهه ما قدمته من ان الابتداء بالصلاة على غير الانبياء هو شعار المبتدعة الذي نهينا عنه
فلم يكره غير الابتداء لانه ليس من شعارهم مع كونه وقع تابعاً في اللفظ للصلاة على النبي لا مستقلاً بنفسه والله سبحانه
وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله بعلومه عمن اكرى مزرعاً لاحد على ان له شيئاً معلوماً من الغلة كل سنة فهل يجب
عليه اذا اخذ تلك الاجرة ان يؤدي زكاتها اذا بلغت نصاباً او لا واذا كانت الاجرة درهماً او ديناراً ما الحكم فاجاب
بقوله لا يلزمه زكاة الاجرة ان كانت حباً الا اذا كان للتجارة ووجدت فيه شروطها ونقداً الا ان مضى عليه حول
من حين ملكها وهي نصاب والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله به عما لفظه ذكر الشيخ زكريا رحمه الله في
شرح الروض ما حاصله انه لو لزمه بنت مخاض فلم يجدها ولا ابن لبون في ماله ولا بالثمن فانه يدفع قيمتها ونبه
في المهمات على ان قضية ذلك ان الانتقال ح الى بنت اللبون غير واجب بل يجوز ان يعطي القيمة وعلى ان ذلك يجري في
اسنان الزكاة انتهى فهل هذا الكلام صحيح ام لا فانه كالصريح في انه لا يجب الصعود والنزول وفي شرح المنهاج لابن
شهبة ما يخالف ذلك حيث قال في الكلام على قول المنهاج فان عدم بنت المخاض فابن لبون وقضية كلامهم انه لا يجب
الصعود والنزول وليس كذلك لكن رايت بعض سطور الشيخ لبعض الائمة ما لفظه ينبغي ان يكون محل ما في
المهمات اذا تعذر الصعود والنزول مع الجبران لتتعين القيمة ح طريقاً الى براءة الذمة فاجاب بقوله ما قاله الاسنوي

صحيح

صحيح وتقييد المنقول عن بعض الائمة غير صحيح كما صرحت به في شرح العباب في محلين وعبارته في اولهما ولو فقد الواجب
وبدله المذكور في ماله وفقده بالثمن بان لم يجده بالثمن دفع القيمة وان كان عنده بنت لبون ورجا حصول
الواجب على قرب كما اقتضاه كلام الشيخين وغيرهما وذلك للضرورة والعقد المعتمد عند الاذرعي غير كما ياتي وسياتي
مزيد في اول الحول الثاني لا ياتيه وان وجده اي الواجب وبدله بالثمن فهل يطالب بتحصيل الواجب وهو بنت
المخاض لانها الاصل فان دفع ابن لبون قبل منه او باحدهما بان يخير بينها وبين ابن اللبون لانه يخير في الاخراج وجهان
نقلهما الشيخان والمجموع عن الماوردي ولم يرجحا ولا غيرهما منهما شيئاً فيما علمت والذي يتجه ترجيحه منهما الاول
اخذاً مما مر في انا اذا جعلنا الشاة في خمس من الابل اصلاً اجبرناه على ادائها فان ادى البعير قبل منه
بعضهم رجح التخيير والاذرعي قال يحتمل ان يقال له اذن كلفناه واجب ماله اذ لو خير ربما دفع الادنى ثم رايت
بنت المخاض تعينها عليه عند تكلفها انتهى وبه يعلم انه كان ينبغي للمصنف التعبير ببنت المخاض لانه الذي يقول به
الوجه الاول لا بالواجب لان الذي بحثه الاذرعي والحاصل انه لو طولب بالواجب ونحوه فلا اشكال والا فهل
ينص له على بنت المخاض او يخير وفيه ما مر وعلى الوجهين له كما في الكفاية الصعود الى فرض اعلى من الواجب و
بدله ويأخذ الجبران ونظر فيه الزركشي بانه لا يجوز لمن عليه ابن لبون اخراجه عن بنت اللبون ويأخذ جبراناً ثم فرق هنا
وقد يحصل منهما بخلافه ثم انتهت وعبارته في ثانيهما فان لم يوجد شقص لقلته اخذ منه النقد للضرورة هذا الكلام بانه ح
ما قدمه من انه مخير بين النقد والشقص الا نوع تعسف وللمجموع وان عبر بنظير ذلك لكنه غاير الاسلوب كما يعلم
بتامل عبارته فالاولى ان يقول تعين النقد كما عبرت به فيما مر وبحث في التعليل لما مر انه يجوز اخذ النقد ولو مع تيسر
شراء الشقص وعللوه بانه انما جاز دفعه مع كونه من غير جنس الواجب ويمكنه من شراء جزئه لدفع ضرر المشاركة
وانه قد يعدل الى غير الجنس للضرورة كما فقد شاة خمس من الابل وكما فقد بنت مخاض وابن لبون فانه يدفع القيمة
كما مر ان الغرض جبران الواجب كدراهم الجبران واليه اشار والمحه بتعبيرهم بالجبر ونبه في المهمات على ان قضية
ذلك ان الانتقال عند فقد بنت المخاض وابن اللبون في خمس وعشرين الى بنت اللبون غير واجب بل يجوز ان يعطي
القيمة على ان ذلك يجري في سائر اسنان الزكاة اي فمتى فقد الفرض في ماله ولم يجده بالثمن جاز اخراج قيمته وجاز
له النزول والصعود بالجبران وعدمه بشرطه وممن اعتمد ذلك الزركشي وغيره ولعدوه من قضية اطلاق الشيخين
اخراج القيمة في مسئلة فقد بنت المخاض وابن اللبون المذكورة وبذلك مع ما مر عن الكفاية مع تنظير الزركشي
فيه وجوابه يرد على من قال يحتمل ان محله حيث لم يمكنه الصعود ولا النزول بالجبران انتهت وبتامل العبارتين
لا سيما ما في الاولى عن الكفاية وتنظير الزركشي مع جوابه عنه وما في الثانية انه قد يعدل لغير الجنس للضرورة اتضح
لك صحة ما قاله الاسنوي وانه لا اعتبار عليه وان تقييده بعدم امكان الصعود والنزول غير صحيح لمنابذته لما مر
عن الكفاية وللمعنى لان فقد الواجب خيره بين بذل القيمة والصعود والنزول بشرطه وقد جريت على ذلك في شرح
المنهاج ايضاً وعبارته في شرح فان عدم بنت المخاض فابن لبون ومر انه اذا لم يجدها ولا ابن لبون فرق قيمتها
وعلله انه لم يكن بماله شيء يجزي وامكن الصعود اليه مع الجبران والاوجه عليه ما بحثه شارح وايده غيره بان
ابن اللبون بدل وقد الزموه تحصيله فكذا هذا انتهى وفي كل من البحث والتائيد نظر ظاهر اما البحث فلانه يخالف
المنقول في الكفاية وجرى عليه الزركشي وغيرهما انه يخير بين اخراج القيمة والصعود بشرطه كما حررته في شرح العباب
ويجري ذلك في سائر اسنان الزكاة فاذا فقد الواجب خير المالك بين اخراج قيمته والصعود والنزول بشرطه واما

الاسنوي م

التأييد فلوضوح الفرق بين البدل والمبدل فكيف يقاس احدهما بالآخر حتى يقال اذا الزم بتحصيل البدل فكيف يلزم بتحصيل
اصل آخر انتهت عبارة شرح المنهاج والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله بعلومه عما لفظه قال الائمة في زكاة
النقدين لا يجزي اخراج مكسر عن صحيح ويجزي عكسه قال بعض مشايخنا محل ذلك في النقد الخالص كما حمل عليه الاطلاق اما المغشوش
كالسود فيجزي المكسر عن الصحيح اذا نقصت قيمة المكسر كما هو الغالب كان وزن استوي هاتين الاجزاء ويوشك حمل بعضهم عدم
الاجزاء هنا معلوما من قولهم لا يجزي الادنى عن الاعلى فافهم هذا ان سبب عدم اجزاء المكسر نقص قيمته لا غير اذ لو فرض
ذلك اتضح فساد التقييد بالنقد الخالص وبيانه ان المكسر الصحيح اذا كانا مغشوشين اشترط ان يبلغ خالص المغشوش
منهما نصابا يقينا وان يخرج خالصا او مغشوشا خالصه بقدر الواجب يقينا وح يكون متطوعا بالنحاس سوى في
ذلك حالة الرواج وحالة عدمه واذا كان هذا هو الواجب فلم يبق للعلة في عدم اجزاء المكسر الا ما ذكرته من نقص قيمة
الكسر فان نقص لم يجز عن الصحيح سواء كانا مغشوشين ام خالصين ام احدهما صحيحا والآخر خالصا وان لم ينقص
اجزا كذلك فلا مدخل للغش والخلوص في ذلك بوجه فتامله وسئل نفع الله به عمن كان له دين في ذمة انسان وحال
الحول وهو في بلد والغريم في بلد آخر هل يجب اخراج الزكاة في بلد المالك او المدين فاجاب بقوله العبرة في هذا
في بلد المدين على الاوجه وقال بعضهم يتخير في اخراجها باي محل شاء وبينت ما فيه في شرح المنهاج وسئل نفع الله
به عمن عليه دين واعطي من الزكاة من حصة الغارمين واخرجه في غير الدين هل تبرأ ذمة المالك ام لا فاجاب
بقوله ان الكسب ما بقي بيديه لم يتعين عليه صرفه لما اخذه فيه ولا تعين كما حررته في شرح المنهاج هذا بالنسبة
للآخذ واما الماخوذ منه فيبرأ بقبض الغارم وان لم يصرفه في دينه على احتمال فيه ذكرته باب زكوة الفطر
سئل رضي الله عنه عن قولهم في الفطرة ان الاب يقدم على الام عكس النفقة وفرقوا هنالك ان الفطرة هنا للتطهير والتشريف
وتشريفه والاب احق بهذا قالوا وهذا الفرق منقوض بتقديم الولد الصغير على الابوين وهما اشرف منه فما الجواب
توجيه هذا الفرق فاجاب بقوله اجيب عن الاشكال المذكور فيها في الشرح السابق ذكره وعبارته ثم اباه وان
علا ولو من قبل الام ثم امه كذلك عكس النفقة قال في المجموع لانها للحاجة والام احوج واما الفطرة فللتطهير والشرف
والاب بهذا اولى فانه منسوب اليه ويشرف بشرفه ومرادهم بانها كالنفقة اصل الترتيب لا كيفيته انتهى وابطل
الاسنوي هذا الفرق بالولد الصغير فانه يقدم هنا على الابوين وهما اشرف منه فدل على اعتبارهم الحاجة في البابين
ويرد بانا لا نعتبر الشرف فرجحا الامع الاستوا في السبب الموجب كما في الاب والام اذ هو فيهما الولادة وهما مستويان
فيها بخلاف الصغير فانه غير مستو معهما في ذلك بل هو مقدم عليهما لانه احوج فلا نظر الى الشرف وعدمه حينئذ
نحو ما السعار وغيره عما قاله الاسنوي فيه نظر ثم رايت الشارح اي الجوجري رد عليه بنحو ما ذكرته انتهت عبارة
الشرح المذكور وهي صريحة في الجواب عما ذكر في السوال نعم قد يرد على فرق المجموع ما مر من ان الاب لا الام مقدم على
الام من انه ليس منسوبا اليه ولا يشرف بشرفه كما يعلم من كلامهم في مواضع الا ان يجاب بان الام للاب والام الجدة
جهتهما وكل جهة الجدة ذكورها اشرف من اناثها فابو الام اشرف منها فقدم عليها مطلقا لشرفه فهاهو الذي
عليه المدار وقوله في المجموع فانه منسوب اليه ويشرف بشرفه خاص بالاب حقيقة ففي فرقه نصور عن افادة وجه
تقديم ابي الام عليها مع كونها اقرب منه واحوج وقد علمت وجه تقديمه مما قررته والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
وسئل نفع الله به في مدته في بيته زكوة الفطر هل يكفي فيها ان يقتصر على نويت هذه فطرتي او فطرة من تلزمني فطرته وفقه
من غير ان يضيفها الى فرضية او وجوب ام لا فاجاب رضي الله عنه الذي يتجه اخذا من كلامهم اجزاء نيته هذه لانها لا

تحتمل

تحتمل غير الواجب الخاص هي وطي بالاجزا من هذه زكاتي لان هذه تجزي مع شمولها الزكاة المال والبدن فاولى ان تجزي هذه
فطرتي لانها لا تحتمل غير المخرج عن البدن عند انقضاء رمضان اذ هي موضوعة لذلك شرعا فلا ابهام فيها بوجه والله سبحانه
وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله في مدته هل يجب فطرة العبد الموقوف فاجاب بقوله لا تجب وان وقف
على معين لانه غير مالك له وسئل رضي الله عنه قالوا في زكاة الفطر يقدم اباه ثم امه وعكسوا في النفقات وفرق
في المجموع بان النفقة انما وجبت للحاجة والام احوج والفطرة انما وجبت للتطهير والتشرف والاب اولى بذلك لانه
يشرفه يشرف الابن ونقضه الاسنوي بتقديم الابن الصغير على الاب فهل يمكن الجواب عنه ام لا فاجاب بقوله
يمكن ان يقال في الجواب عنه انما نظروا لذلك بين الاب والام دون الابن الصغير والاب لان كلا من الام والابن مع عجزه
يحتاج الى التطهير لكن احتياج الاب اليه اشد لما ذكر في السوال فقدم على الام واما الولد الصغير فلم يشارك الاب
في الاحتياج للتطهير الذي هو من جنس ما يحتاج اليه الاب بل شاركه في العجز فقط ولكنه يحتاج اليه اكثر فقدم
على الاب لذلك كما يدل له تعليل الاصحاب وسئل رضي الله عنه عن رجلين بينهما طعام مشترك بينهما وهو مما يجزئ
امداد او اكثر يجزي في الفطرة فنويا به فطرة وفرقاه من غير ان يفرز كل منهما ما يخصه هل يجزيهما ذلك في الفطرة
او لا فاجاب بقوله نعم يجزيهما ذلك كما يصرح به كلامهم في زكاة المال والفطر في فروع منها ما لو كان الثلاثة
ثلاثة اعبد وفي قسمة الزكوات في جمع جماعة لفطرتهم وقسمتها على المستحقين وفي الكفارة فيما لو دفع الستين
صاعا مشاعا الى ستين مسكينا وقال ملكتكم هذا واطلق او قال بالسوية فقبلوه وفي الاضحية فيما لو اشترك
السبعة في بدنة او بقرة فان قلت صرحوا بانه لا يجوز اشتراك اثنين في شاتين ليقع عن كل منهما نصفهما قلت
ذلك انما خرج عما نحن فيه لمعنى هو ان القصد من التضحية فداء النفس والشارع في الشاة لم يجعل الفداء الا كاملا
فلو جازت الشركة فيها كما ذكر لم يقع عن كل الا نصف من كل فلم يقع عنه شاة كاملة ولا اراقة دم مستقل فامتنع
لمخالفته للمقصود من التضحية بالشاة بخلاف التضحية بالبدنة او البقرة فان الشارع جعل كل سبع قايم مقام
شاة مستقلة وهو لا يكون الا مشاعا فان قلت الاشاعة ضرورية اذ لا يمكن خلاصها كما تقرر فلذا جازت
بخلافها في مسئلة الزكاة فانها ليست ضرورية قلت لا نسلم انها ضرورية كيف وقد جوز التضحية
بالبدنة والبقرة عن واحد فقط لا محذور فيه ولا نزاع مشقة على انه لا مشقة مع تجويز الاقتصار على الشاة
فعلمنا ان الملحظ ليس هو ضرورة الاشاعة بل عدم محذور في الاشاعة واذا لم يكن فيها محذور هنا فكذا
في مسئلة السوال باب صدقة التطوع سئل نفع الله به عمن تصدق على سائل ملح في سواله مع انه لو
ترك الحاحه لما اعطاه وكان يرجو الخلاص منه ونوى عند التصدق وجه الله تعالى هل يكون له ثواب اولا و
لو تصدق على فقير لفقره او لعقيده اياه دون غيره من غير احضار نية وجه الله تعالى هل يكون له في ذلك اجر ام لا
فاجاب بقوله الذي حررته في حاشيتي على مناسك النووي رحمه الله الكبرى عند الكلام على قول الشافعي رضي الله عنه
واصحابه رحمهم الله كما نقله النووي رحمه الله في مجموعه لو حج بنية الحج والتجارة كان له ثواب دون ثواب المتخلي
عن التجارة ان الذي دل عليه قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ان المعتمد في هذه المسئلة خلافا لما جرى عليه
الغزالي رحمه الله وابن عبد السلام في اجتماع نية الطهر ونحوه التبرد من ان كل من عمل طاعة وشرك معها مباحا لم يكن كذلك
الشريك محبطا لثوابها من اصله بل له ثواب بقدر قصده الطاعة لكنه دون ثواب من لم يشرك وقوله صلى الله عليه
وسلم عن الله تعالى من عمل عملا اشرك فيه غيري فانا منه بريء هو الذي اشرك كمحمل اليوم في الاثم على من راءى بعمله

والرياء محبط للعمل اجماعا لانه فعل مفسق لصاحبه يخرج العمل عن كونه طاعة وقربة من اصله لمنافاته لها من
كل وجه فلم يمكن مجامعة الثواب له واما ضم قصد مباح للعمل فهو لا ينافيه فاثيب على قصده الطاعة بقدر
قصده وان ضعف لان قصد اياها قربة ولم ينضم اليها ما يقتضي اسقاطها فلم يحرم ثوابها اذا تقرر
ذلك فمن قصد التصدق باعطائه لفقير وجه الله ومنعه من الالحاح المضر للناس فهذا لا اشكال في ثوابه
اتم الثواب وكماله لان قصد طاعتين وصول بر اليه ومنعه من معصية الايذاء والاضرار وان قصد
مع الاول منعه من الالحاح المضر له بخصوصه كما ذكره السائل فكذلك لان ذلك لا ينافي القربة والصدقة
لكن ثوابه دون ثواب الاول لان الغرض من الاول تعود منفعته على الغير وفي الثاني على النفس فربما يقصد
حظها والظاهر انه اثابه ايضا في المسئلة الاخيرة لان الشرط عدم الصارف لا نية القربة كما دل عليه قول السبكي
والزركشي وغيرهما اخذا من كلام النووي رحمه الله وغيره في حد الاصحاب للصدقة بانها تمليك محتاج على
وجه القربة لا تعتبر الحاجة فهذا بل كونها المحتاج هو اظهر انواعها الغالب منه فلا مفهوم له قالوا وتمليك
المحتاج لا مع استحضار الثواب صدقة ايضا فالشرط اما الحاجة او قصد الثواب وتمليك الغني لا بقصد القربة
والثواب اما هبة او هدية كتاب الصوم سئل رضي الله عنه قال في طهارة القلوب لعلام الغيوب
رجب شهر الحرث فاتجروا رحمكم الله في رجب فانه موسم التجارة واعمروا اوقاتكم فيه فهو اوان العمارة روى انه من
صام من رجب سبعة ايام اغلقت عنه ابواب جهنم ومن صام منه عشرة ايام لم يسال الله شيئا الا اعطاه وان في
الجنة قصر الرباني فيه كمحص لقطاة لا يدخله الا صوام رجب وقال وهب بن منبه جميع انهار الجنة تزور زمزم
في رجب تعظيما لهذا الشهر قال وقرات في بعض كتب الله تعالى من استغفر الله تعالى في رجب بالغداة والعشي يرفع
يديه ويقول اللهم اغفر لي وارحمني وتب علي سبعين مرة لم تمس النار جلده ابدا ثم قال بعد ذلك بادروا وكثيرة
وفي الحديث من فاته ورده فصلاه قبل الظهر فكانما صلاه في وقته انتهى وقد ورد علينا جواب الشريف
في هذه المسئلة وهو جواب شاف وقد حصل به النفع لي ولمن سمعه لكن الفقيه الذي ذكرت لكم نهى الناس
عن صومه ويقول الحاديث صيام رجب موضوعة وقد قال النووي الحديث الموضوع لا يعمل به وقد نفى الحفاظ
على انه موضوع انتهى فالمسئول منكم زجر هذا الناهي حتى يترك النهي ويفتي بالحق واذكروا لنا ما يحضركم من كلام
الائمة فاجاب رضي الله عنه باني قدمت لكم في ذلك ما فيه كفاية واما استمرار هذا الفقيه على نهيه الناس
عن صوم رجب فهو جهل منه وجزاف على الشريعة المطهرة فان لم يرجع عن ذلك والا وجب على حكام الشريعة المطهرة
زجره وتعزيره التعزير البليغ المانع له ولامثاله من المجازفة في دين الله تعالى وكان هذا الجاهل يعتر بما روي
من ان جهنم تسعر من الحول الى الحول لصوام رجب وما درى هذا الجاهل المغرور ان هذا حديث باطل كذب
لا تحل روايته كما ذكره الشيخ ابو عمرو بن الصلاح وناهيك به حفظا للسنة وجلالة في العلوم ويوافقه افتا العز بن
عبد السلام فانه سئل عما نقل بعض المحدثين من منع صوم رجب وتعظيم حرمته وهل يصح نذر صوم جميعه
فقال في جوابه نذر صومه صحيح لازم يتقرب الى الله بمثله والذي نهى عن صومه جاهل بماخذ احكام الشرع
وكيف يكون منهيا عنه مع ان العلماء الذين دونوا الشريعة لم يذكر احد منهم اندراجه فيما يكره صومه بل يكون
صومه قربة الى الله تعالى لما جاء في الاحاديث الصحيحة من الترغيب في الصوم مثل قوله صلى الله عليه وسلم
كل عمل ابن آدم له الا الصوم فانه لي وقوله صلى الله عليه وسلم لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك وقوله انه

افضل

افضل الصيام صيام اخي داود وكان داوود يصوم من غير تقييد بما عدا رجب من الشهور ومن عظم رجب بجهة
غير ما كانت الجاهلية يعظمونه به فليس مقتديا بهم وليس كل ما فعلوه منهيا عن فعله الا اذا نهت الشريعة عنه او
دلت القواعد على تركه ولا يترك الحق لكون اهل الباطل فعلوه والذي نهى عن صومه جاهل معروف بالجهل ولا يحل
لمسلم ان يقلده في دينه اذ لا يجوز التقليد الا لمن اشتهر بالمعرفة في احكام الله تعالى وبلغ منها والذي يضاف اليه ذلك بعيد
من معرفة دين الله تعالى فلا يقلد فيه ومن قلده غرر بدينه انتهى جوابه فتامل كلام هذا الامام تجده مطابقا لهذا
الجاهل الذي ينهى اهل ناحيتكم عن صوم رجب ومنطبقا عليه على ان هذا احقر من ان يذكر فلا يقصد بمثل كلام ابن
عبد السلام لانه انما عنى بذلك بعض المنسوبين الى العلم ممن زل قلمه وطغى فهمه فقصد هو وابن الصلاح الرد عليه
واشار الى انه يكفي في فضل صوم رجب ما ورد من الاحاديث الدالة على فضل مطلق الصوم وخصوصه في الاشهر
الحرم اي كحديث ابي داود وابن ماجه وغيرهما عن الباهلي اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله انا
الرجل الذي اتيتك عام الاول قال فما لي ارى جسمك ناحلا قال يا رسول الله ما اكلت طعاما بالنهار ما اكلت الا بالليل
قال من امرك ان تعذب نفسك قلت يا رسول الله اني اقوى قال صم شهر الصبر وثلاثة ايام بعده وصم الاشهر الحرم
وفي رواية صم شهر الصبر ويوما من كل شهر قال زدني فان لي قوة قال صم يومين قال زدني فان لي قوة قال صم
ثلاثة ايام بعده وصم من الحرم واترك وصم من الحرم واترك وقال باصبعه الثلاث يضمها ثم يرسلها قال العلماء وانما
امره بالترك لانه كان يشق عليه اكثار الصوم كما ذكره في اول الحديث فاما من لا يشق عليه فصوم جميعها فضيلة فتامل
امره صلى الله عليه وسلم بصوم الاشهر الحرم في الرواية الاولى وبالصوم منها في الرواية الثانية تجده نصا في الامر بصوم
رجب وبالصوم منه لانه من الاشهر الحرم بل هو من افضلها فقول هذا الجاهل ان احاديث صوم رجب موضوعة
ان اراد بها ما يشمل الاحاديث الدالة على صومه عموما وخصوصا فكذب منه وبهتان فليتب عن ذلك والا عزر
عليه التعزير البليغ نعم روي في فضل صومه احاديث كثيرة موضوعة وائمتنا وغيرهم لم يعولوا في ندب
صومه عليها حاشاهم من ذلك وانما عولوا على ما قدمته وغيره ومنه ما رواه البيهقي في الشعب عن انس
يرفعه ان في الجنة نهرا يقال له رجب اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل من صام من رجب يوما سقاه الله من
ذلك النهر وروى عن عبد الله بن سعيد عن ابيه يرفعه من صام يوما من رجب كان كصيام سنة ومن صام سبعة ايام
غلقت عنه ابواب جهنم ومن صام ثمانية ايام فتحت له ثمانية ابواب الجنة ومن صام عشرة ايام لم يسال الله شيئا الا اعطاه
اياه ومن صام خمسة عشر يوما نادى مناد من السماء قد غفر لك ما سلف فاستانف العمل وقد بدلت سيئاتك حسنات
ومن زاد زاده الله ثم نقل عن شيخه الحاكم ان الحديث الاول موقوف على ابي قلابة وهو من التابعين ومثله لا يقوله
الا عن بلاغ عمن فوقه عمن ياتيه الوحي ثم روى عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصم بعد رمضان الا رجب وشعبان
ثم قال اسناده ضعيف انتهى وقد تقرر ان الحديث الضعيف والمرسل والمنقطع والمعضل والموقوف يعمل بها في فضائل
الاعمال اجماعا ولا شك ان صوم رجب من فضائل الاعمال فيكتفي فيه بالاحاديث الضعيفة ونحوها ولا ينكر ذلك الا جاهل
مغرور وروى الازدي في الضعفاء من حديث انس من صام ثلاثة ايام من شهر حرام الخميس والجمعة والسبت
كتب له عبادة سبعمائة عام والحليمي في صوم رجب كلام محتمل فلا يغتر به فان الاصحاب على خلافه ما يوهمه كلامه
والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل فسح الله في مدته عن مسئلة يسال عنها بعض المفتين من اكابر المتاخرين عن اهل
بلد بحملة يشهد بعضهم لبعض برؤية هلال رمضان فمنهم من يصوم بتلك الشهادة ومنهم من يصوم بالاستفاضة فقط

تعقبه فاجاب ذلك المفتي سيأتي جواب الشيخ ابن حجر على هذا الجواب حيث يقول فاجاب بقوله اما ما ذكره المفتي

ومنهم من لا يصوم حتى يرى الهلال بنفسه او يستكمل شعبان ثلاثين يوما فما يكون الحكم فيهم حيث لم يكن في
البلد قاض نعم اذا روى الهلال بمكة المشرفة ولم ير بارض بجيلة فما يكون الحكم في ذلك فاجاب ذلك المفتي
بان الذين يصومون بتلك الشهادة فلا يصح صومهم لقول الائمة رضي الله عنهم يشترط في الشهادة برؤية
هلال رمضان ان يكون عند القاضي لان الصحيح المنصوص المفتى عليه المعتمد في المذهب انه شهادة فلا
تثبت في حق عموم الناس ما لم تتصل بالحاكم قال الشيخ الامام الجلال الدين المحلي في شرح المنهاج ولا بد في الوجوب
على من لم يره من ثبوت رؤيته عند القاضي انتهى قال الامام شهاب الدين الاذرعي ويعتبر العدالة الباطنة
بالاستزكاء انتهى قال الشافعي ومالك رضي الله عنهما ولا يكتفي القاضي بالعدالة الظاهرة حتى يعرف العدالة
الباطنة وفي الروضة وغيرها ان القاضي يجب عليه معرفتهما قال الامام ابن الرفعة وغيره والقاضي
لا يشق عليه البحث عنها قال الامام زين الدين الحصني المدني والبحث عن حال الشهود وحق الله تعالى قال
الشيخان واذا لم يعرف القاضي من الشهود عدالة ولا فسقا فلا يجوز له قبول شهادتهم الا بعد الاستزكاء و
التعديل قال الاذرعي سواء في ذلك الشهادة بالمال وغيره لان تزكية الشهود الى الحاكم دون غيره نعم
اطلاقهم يشمل القرى والبوادي التي ليس فيها قاض واطلاق الائمة اذا يشمل بعض الاحكام ولم يصرحوا به
بعض الائمة فصرح بخلافه ما شمله اطلاقهم فالصحيح المعتمد ما شمله اطلاقهم كما في مواضع من شرح المهذب
والمهمات وافتى بذلك الجلال البلقيني والولي العراقي ولهذا قال بعض المفتين من المتاخرين لا اثر للشهادة
برؤية هلال رمضان عند غير الحاكم المنصوب لذلك ولا يترتب عليها حكم صحيح وذلك مما تقتضيه نصوصهم
ومفاهيمه فان كان في هذه الشاغرة عن الحكام من يسمع كلامه ويرجع اليه في الحل والعقد ونصب في
البلد عارفا بالاحكام فقيها ينفذ حكمه ويسمع اداء الشهادات بما يقتضيه الشرع الشريف كما ذكره
في العزيز والروضة والانوار وغيرها من كتب المذهب وان لم يكن فيها من هو كذلك يتعين على اهل الحل
والعقد تولية من يصلح لذلك بحسب الامكان فان فعلوا ذلك وجب على من ولوه سماع البينة والحكم بمقتضى
الشرع الشريف في ذلك وغيره انتهى ثم ورد هذا الجواب على بعض الفقهاء فكتب تحته هذا الجواب صحيح انتهى
وقد ذكر الماوردي في الحاوي انه اذا خلى البلد عن قاض وخلى العصر عن امام تقلد اهل الاختيار او بعضهم رجلا
الباقين واحد وامكنهم نصرته على تنفيذ احكامه وتقوية يده جاز تقليده ولو استغنى شيء من ذلك لم يجز
تقليده حتى قلد بعضهم وانكر البعض لم يصح انتهى كذا قال الامام ابن الرفعة وغيره ونقله النهاري
اليمني في كفايته عن الروياني من غير اعتراض عليه وقد سئل الاصبحي عما اذا عدم في قطر ذو شوكة
وحاكم فهل الجماعة من اهل الحل والعقد نصب فقيه يتعاطى الاحكام فاجاب نعم ان لم يكن لهم رئيس
يرجع اليه الجميع لانهم من اهل الحل والعقد ونصبوا قاضيا صفته صفة القضاة وشرطها في السلطان
صفة الكمال كما في نصب الامام انتهى والحاصل مما هنا ان الشهادة برؤية هلال رمضان اذا لم تكن تصح
حيث لم يكن في البلد قاض انها لا تقبل كما سبق قال الغزالي والجلال اليمني اذا تحدث الناس برؤيته ولم
يثبت عند قاض فهو يوم شك واما الذين يصومون بالاستفاضة فلا يصح صومهم ايضا لان الهلال
لا يثبت بالاستفاضة بل هو يوم شك ففي العزيز والروضة وشرح المهذب انه اذا وقع في الالسن انه روي
الهلال ولم يقل عدد انا رايته او قاله ولم تقبل لواحد او قاله عدد من النساء والعبيد والفساق فظن

مطلب في نصب قاض في بلد ليس فيها امام

صدقهم

صدقهم فهو يوم شك انتهى وعبارة الولي العراقي اذا شهد عدد من الفساق او ظن صدقهم فهو يوم شك
وقوله اثنان فاكثر بيننا والجمع الكبرى اي وهو يوم شك قلت صوم يوم الشك من رمضان حرام كما نقله
النووي في شرح مسلم عن مذهب مالك والشافعي والجمهور والاحاديث دليل لذلك ونقل الامام الاذرعي
الاتفاق عليه وعدم صحته عن رمضان ونقل عن القاضي ابن كج ان ذلك مراد الشافعي رضي الله عنه ونقل
ابن الرفعة وغيره عن البندنيجي انه لا يجوز صوم يوم الشك احتياطا لرمضان قال الاسنوي والدميري
في شرح المنهاج وهذا لا خلاف فيه انتهى قال الامام مالك رحمه الله تعالى وسمعت اهل العلم ينهون عن صوم
ذلك اليوم وقد امر بعض الصحابة رجلا صام يوم الشك ان يفطر بعد الظهر وقال بعض الصحابة رضي الله
تعالى عنهم من صام يوم الشك فقد عصى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل بعضهم عن اليوم الذي
يقول الناس انه من رمضان فقال لا يصوم الا مع الامام وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اني لاعجب من
هؤلاء الذين يصومون قبل رمضان انما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الهلال فصوموا واذا رايتموه
فافطروا فان غم عليكم فعدوا ثلاثين فعلى هذا المذهب تحريم صوم يوم الشك عن رمضان بنص صاحب الشرع
صلى الله عليه وسلم وامام المذهب رضي الله عنهم فيتعين الاخذ به وطرح ما عداه وقد سئل بعض المتاخرين
عما اذا راى هلال رمضان رجل او رجال كثيرون في طرف بلدة ولم يره باقي البلاد دون مسافة القصر وصاح عليه
من راه منهم واهل قريتهم ثم صاحت قرية لقرية حتى صاحت قرى كثيرة بعضها لبعض وهذا الصياح سالف لاهل
هذه البلدة ويصومون به في عرفهم وعاداتهم فهل يجب صيام من لم يره بسماع صياحهم ام لا يجب فاجاب نفع الله
بعلومه فالصياح هذا العرف لا يفيد ولو كان سالف الصياح للصائم فلا يجب صيام من لم يره بسماع صياحهم
والله تعالى اعلم واما الذين لا يصومون حتى يروا الهلال او يستكملوا شعبان فهم على الصواب لما سبق ولقول
الشيخ الصيرفي بالديار المصرية اذا لم يشهد الراؤون بالرؤية عند حاكم شرعي ولم يثبت لم يلزم من لم يره العمل بقول من
رآه ولو كثروا وله الفطر الى استكمال شعبان ثلاثين وكذا بالنسبة الى آخر يوم منه واول يوم من شوال له استكمال
رمضان ثلاثين ان لم يره ليلة الثلاثين من رمضان قال وقد اطلق الرافعي النقل عن الامام وابن الصباغ فيما اذا اخبر
من يثق به انه راى ولم يثبت عند حاكم انه لا يلزم المخبر بكسرها الا اذا بنينا على انه من باب الرواية وهو ضعيف اما اذا بنى على
انه من باب الشهادة وهو المعتمد في المذهب فلا يلزم المخبر العمل بقول المخبر ثم نقل الامام ابن عبدان ومن وافقه
القول بوجوب العمل بقول المخبر مطلقا ولم يرجح شيئا منهما لكن قضية كلامه النقل عن الامام وابن الصباغ وتفريعه
على ذلك وبناه على الوجهين في انه من باب الرواية كما ذكر يقتضي ترجيح ما قالاه اي في ان طريقه الشهادة دون الاخبار
لقوله عليه الصلاة والسلام فان شهد ذوا عدل فصوموا وافطروا فثبت انها شهادة ولانه حكم شرعي فيتعلق برؤية
الهلال قال ويلزم من ذلك بناءه على المعتمد عدم لزوم العمل بقول المخبر حيث لم يحكم ويثبت عند حاكم شرعي كما تقدم وذلك
موافق لما ذكره الاذرعي في التوسط حيث قال ولا احسب احدا ينازع ان الحاكم لو اخبره عينه انه راى الهلال والامام
تابعه الا انه لا يلزمهم الصوم الا ان يشهد به عند قاض آخر بلفظ الشهادة انتهى جواب الامام الصيرفي ويؤيده ايضا
قول بعض المتاخرين ان قول الرائي في الصوم والفطر ليس بحجة على الغير الا اذا ادى عند قاض وحكم من جهة اهل البلد
كلهم وقد قال الامام شهاب الدين ابن العماد في توقيف الحكام لو اخبره عدل برؤية الهلال يوم الثلاثين من شعبان
لم يلزمه الصوم على الصوم تفريعا على انه يسلك به مسلك الشهادة وهو الصحيح لان ذلك يختص بمجلس الحكم انتهى فحينئذ

الحاصل مما سبق ان الشهر يثبت برؤية الهلال عند رؤية القاضي او المنصوب او المحكم من جهة اهل البلد لا يقبل كشهادة بجيلة
بعضهم عند بعض واذا لم يقبل حرم صومه عن رمضان بشهادة انهم لم يروا الهلال بنفسه واما من رآه فنقل الامام
الاذرعي عن الامام سليم الرازي انه اذا لم يشتمل بحرمة صومه ومقتضى كلام غيره من الائمة انه يجب صومه ويجزيه
والله اعلم واما قول السائل اذا رؤي الهلال بمكة المشرفة ولم يرى بارض بجيلة فما يكون الحكم في ذلك فاعلم ان
المطالع قد تختلف فيلزم من رؤيته في الشرقي رؤيته في الغربي ولا ينعكس وذلك ان الليل يدخل في البلاد الشرقية قبل
دخوله في البلاد الغربية وعلى ذلك حديث كريب فان الشام غربية بالنسبة الى المدينة فلا يلزم من رؤيته بالشام رؤيته
بالمدينة كذا قال الامام جمال الدين الاسنوي ونقل عن هذا القاضي برهان الدين ابراهيم بن ظهيرة قاضي مكة المشرفة
في بعض اجوبته بجيلة شرقي مكة فيلزم من الرؤية ببجيلة الرؤية بمكة المشرفة ولا عكس انتهى قال الامام ابن الرفعة
وغيره وحيث قلنا لا يتعدى الحكم فسافر شخص من موضع رؤي فيه الى حيث لم يروا مستكمل ثلاثين ولم يرى في البلد
الثاني فالاصح انه يلزمه ان يصوم معهم لان ابن عباس امر كريبا بذلك حين قال استهل علي رمضان وانا بالشام
فقال ابن عباس متى رايتم الهلال فقلت ليلة الجمعة قال انت رايت الهلال قلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام
معاوية فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين او نراه فقلت الا نكتفي برؤية معاوية و
الناس فقال لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقياسا على اوقات الصلاة فان لكل بلد حكمها من الطلوع
والغروب كطلوع الشمس وغروبها كما قاله الماوردي وغيره وجزم به في الكفاية ايضا قال الشيخ المقري في التتمة
فان الشمس قد تطلع على قوم فيلزمهم الصبح وعندهم ح في ليل ويمكنهم اداء العشاء فيه كما صرح به الاصحاب فكذلك ينبغي
يعتبر وقت الصوم بمطالع الفجر انتهى كلام التتمة قال الامام الاذرعي وحديث كريب رواه مسلم وابو داود والترمذي
وذكره القفال ومن تبعه واعتمدوه وعليه العمل عند اكثر اهل العلم وهو حسن يقوم به الحجة وهو قول صحابي كبير لا يخالف
له من الصحابة رضي الله تعالى عنهم وقول فقهاء التابعين انتهى قال الامام الاسنوي في شرح المنهاج ولا شك ان من ذهب
النص هو حديث كريب السابق في الشام والحجاز وقد وجد مسافة القصر واختلاف الاقليم واختلاف المطالع واحتمال عدم الرؤية
فاستند كل طائفة الى واحدة منها وايدته انتهى وقول الامام نجم الدين ابن الرفعة وحيث قلنا لا يتعدى الحكم قال
الامام الاذرعي هو المشهور عندنا وصححه الجمهور ان لكل بلد رؤيتهم وصححه ايضا الرافعي والنووي والله سبحانه وتعالى
اعلم بالصواب انتهى جواب هذا الفقيه فهل يا شيخ الاسلام جوابكم كذلك ام لا فاجاب رضي الله عنه ونفع المسلمين بعلومه
بقوله اما ما ذكره المفتي المذكور في القسم الاول ففيه نظر من وجوه احدها ان قوله فلا يجب صومهم لقول الائمة الخ لا
مطابقة فيه بين العلة والمعلل لان قول الائمة المذكور انما هو بالنسبة لعموم الناس بدليل انهم اختلفوا فيمن اخبره من
يثق به بانه رآه هل يلزمه الصوم او لا وسياتي ما فيه فدل على ان كلامهم هذا في ثبوت رمضان بالنسبة لعموم الناس
ثانيها ان قوله قال الاذرعي ونعتبر العدالة الباطنة الخ ضعيف والمعتمد ما في المجموع وان نازع فيه جمع من
المشهور هنا يقبل اذا شهد برؤية الهلال فلا تشترط العدالة الباطنة وهي التي يرجع فيها الى قول المزكيين وسببه
يعلم انه ليس محض شهادة بل شوائب من الرواية منها ثبوته بواحد وعدم احتياجه الى دعوى وعدم نقض الحكم به
بان الزام المعين وانما يثبت القاضي الشهر فقط والثبوت ليس بحكم وقبول قول الشاهد اشهد اني رايت الهلال على المعتمد
عند الرافعي وغيره وثالثها ان قوله ولطالما قدم الخ ليس في محله لان ذاك ذكروه في باب القضاء وهو مخصوص بغير رمضان
لما ذكروه في بابه مما ذكر رابعها ان قوله ولهذا قال بعض المفتيين من المتأخرين الخ غير صحيح اما اولا فلانه لا يناسب

ما بنيه

ما بنيه حتى يجعله علة واما ثانيا فلان محله حيث لا يحكم اما اذا حكموا بسماع الشهادة برمضان فانه
يجب كما ذكره الزركشي حيث قال ما حاصله ولا يحكم القاضي بكون الليلة من رمضان لان الحكم لا مدخل
له في مثل ذلك لانه الزام لمعين وهو هنا غير مقصود لعموم الامر فيه والظاهر انه انما يثبت الشهر من غير
حكم والثبوت ليس بحكم نعم اذا ترتب عليه حق آدمي ودعت حاجة الى الحكم به حكم به بشرطه مستندا
الى ذلك الثبوت والظاهر ايضا ان رمضان يثبت بالتحكيم سيما بموضع لا حاكم فيه حتى اذا لجأ الى رجل
وحكاه بشرطه لزمهما ولزم الناس صومه وان كان الشاهد واحدا انتهى نعم ما ذكره اعني الزركشي
من الزام بالصوم اذا حكم به المحكم مع انه لم يرض بتحكيمه الا اثنان فيه نظر والذي يتجه ان الصوم لا يلزم الناسخ
الا من رضي بحكمه وما ذكره الزركشي ايضا من ان الحكم الزام لمعين اراد به للغالب والا فقد لا يكون فيه
الزام لذلك كما بينه العلائي في قواعده على ان ما ذكره مما لا الزام فيه لمعين يمكن ان يوجه بان فيه
الزاما للمعين فلا يكون التقييد بذلك لازما كما يعلم ذلك لمن امعن النظر فيه في محاله من القواعد المذكورة
ثالثها ان قوله فحينئذ الحاصل الخ ليس على اطلاقه كما علم مما تقرر وما نقله عن الغزالي ومن تبعه لا يشهد
على تخصيصه بمذهب مع ان في كتب المذهب المشهورة وغيرها ما يشعر بانفرادهما به وليس كذلك واذا قد
فرغنا من الكلام على ما في عبارته من هذا القسم فلنذكر المعتمد فيه وهو ان من اخبره ثقة برؤية هلال
رمضان وغلب على ظنه صدقه لزمه الصوم كما قاله جمع متقدمون منهم البغوي واعتمده جمع متأخرون
وما ذكره عن الصيمري ضعيف وان جرى عليه غيره كابن العماد وغيره وقوله ان ذلك لا يلزم الا اذا ادعينا انه علوم
من باب الرواية وهو ضعيف يرد بما قدمته من ان هذا ليس محض شهادة بل فيه شوائب من الرواية احتياطا
للصوم فيكون ما نحن فيه من شوائب الرواية كذلك فلزم المخبر بفتح الباء اذا اعتقد صدق المخبر الصوم احتياطا
بل اللزوم ح اوضح منه اذا ثبت بواحد عند القاضي ووقعت الريبة والشك في صدقه في شهادته فانهم صرحوا
بانه يجب الصوم بخبر الواحد اذا شهد به عند القاضي ولو على من بقي عنده بعد الحكم ريبة في تلك الشهادة
وليس ذلك الا للاحتياط للصوم فيلزم اللزوم في مسئلتنا هذه للاحتياط اولى لانه معتقد الصدق ولا ريبة عنده
في وجود الهلال فهو كمن رأى الهلال وان كان العلم الذي عند الرائي وقول الصيمري فيه لو كثروا ليس في محله
بل يجب اللزوم بالخبر المتواتر وقوله عن الاذرعي ولا احسب ان احدا ينازع في الحكم الخ لا يشهد له اولا فلان
كلام الدارمي بخلاف ما قاله الاذرعي واما ثانيا فلان مراد الاذرعي اللزوم على العموم وكلامنا هنا في
خصوص من صدق المخبر واذا جوزوا للمنجم والعارف بمنازل القمر ان يعمل بحساب نفسه مع انه لا يفيده الا مجرد
ظن وكان يجوز بل يلزم العمل باخبار الثقة للاعتقاد وغلبة الظن بالاولى بل الذي يتجه ان من اخبره فاسق
وصدقه ان له الصوم لان الظن الذي استفاده من تصديقه بخبره يساوي الظن الذي يستفيده الحاسب من حسابه
واذا قلنا ان لهذا ومن الحقنا به الصوم فهل يجزيه قال في الروضة واصلها والمجموع في موضع نعم ونقله
في الكفاية عن الاصحاب وصححه وصوبه السبكي والاسنوي والزركشي وغيرهم ورد واما ما وقع في المجموع في
موضع آخر من ان له ذلك ولا يجزيه اذا بان ان اليوم الذي صامه من رمضان على ان ما وقع ليس فيه نصا
في تصحيح ذلك كما بينته في حاشية العباب واذا كان هذا في الاجزاء في حق الحاسب فالاجزاء في الرائي الذي ردت
شهادته بالاولى وعلى ان الخلاف في هذا لا وجه له فانه مستند الى يقين الرؤية ويلزم العمل برؤية نفسه وان

ردت شهادته فكيف يسوغ له ان يحكي في الاجزاء في حقه خلافا لان وجه الخلاف في نحو الحاسب عدم الجزم بالنية و
ليس ذلك موجودا في الرائي فالوجه القطع بالاجزاء في حقه وانما وقع في نحو المخبر واما من رآه فنقل الامام الاو
لخ نحو بالتحريف والغلط اشبه واما ما ذكره المفتي المذكور في القسم الثاني ففي اطلاقه نظر لان الاستفاضة
تارة تقوى حتى تصل الى التواتر وتارة لا فان وصلت للتواتر وجب الصوم على من تواتر عنده الخبر بالرؤية بان اخبر
بها عن المعاينة جمع كثيرون لا يمكن تواطئهم على الكذب وان كانوا فسقة او كفارا لان الخبر المتواتر يفيد العلم ولو من خبر
فساق وان لم تصل للتواتر ففيها كلام ظاهره التنافي وذلك ان الشيخين وغيرهما قالوا اول باب الصوم ولو اخبر
موثوق به برؤيته ولم يذكره عند القاضي فقطعت طائفة بوجوب الصوم مطلقا وطائفة بوجوبه ان قلنا
هو رواية وقالوا في الكلام على النية لا بد من الجزم بها فلو نوى ليلة ثلاثي شعبان صوم غد ان كان من رمضان
فكان منه لم يقع عنه وان جزم بالنية الا ان اعتقد كونه منه بقول من يثق به من حر او عبد او امراة او صبيان
رشداء او حساب منجم حيث يجوز انتهى والمراد بالرشد هنا الاختبار بالصدق لا المعنى المراد من قولهم شرط العا
الرشد قاله الاسنوي وغيره وفي الروضة وغيرها جمع العبيد وليس بمعتبر كما يدل عليه كلام المجموع وشر
ح جمع مسعود ونحو الجرجاني يعني ذكر الفاسق الذي سكنت نفسه اليه قال ابن حج وكذا الكافر لكن جزم الدار
بخلافه وقالوا في يوم الشك الذي يحرم صومه انه يوم الثلاثين من شعبان اذا تحدث الناس برؤيته او شهد
صبيان او عبيد او فسقة انتهى والمراد تحدث الناس برؤيته بحيث يقرب من الاستفاضة وان لم يسمع ممن نظر صد
منهم انه كلام المنهاج واشار بعض شارحيه الى ان هذا الخبر لا بد من العدد هنا فيمن ذكر بان فانظر الى ما بين هذه
المواضع الثلاثة من الاختلاف وقد اشار السبكي وغيره الى انه انما اعتبر العدد هنا بخلافه فيما مر في صحة النية كما
للعبادة فيها وان غالب من راى الهلال كما فهمه تكون اثنين واكثر الجمع بينهما ان محصله يمنع صوم الشك عن رمضان لانه
لم يتبين كونه منه نعم من اعتقد صدقهم من قال انه رآه ممن ذكر يصح صومه بل يجب عليه كما مر اول الباب و
الذي تقدم في الكلام على النية من صحة نية معتقد ذلك ووقوع الصوم عن رمضان محله اذا تبين كونه منه فلا
تنافي بين المواضع الثلاثة اذ كلامهم في صحة النية محمول على ما اذا تبين كونه من رمضان وكلامهم هنا محمول على
ما اذا لم يتبين شيء فليس الاعتماد على من ذكر في الصوم بل في النية فقط فاذا نوى اعتمادا على قولهم ثم تبين كونه
من رمضان لم يحتج الى تجديد نية اخرى سواء بان ذلك قبل الفجر او بعده وان لم يتبين ذلك بل استمر الحال على ما هو عليه
يوم شك واجيب عن عدم التنافي باجوبة اخرى منها ان المراد ثم اذا حصل بقولهم ظن وهنا بما اذا لم
يصدقهم ومنها ان المراد ثم الاعتقاد وهنا موضع الاعتقاد ومنها وهو اجودها واحسنها ان اخبار من لا
يقبل وهو ما هنا او ظن الحكم المترتب عليه بان لم يعارض ظنه مغاير بان قامت قرينة عليه وهو ما مر اول البا
فعلم مما تقرر ان يكون الكلام في يوم الشك في عموم الناس دون افراد من اعتقد صدقهم حصل به شك ويرده تقييد
الرافعي الظن ويرده ان جماعة عبروا بالظن ثم خبره اما ان يفيد مجرد ظن الصدق فقط وهو ما في النية او يفيد
ذلك تصديقه ان ما اطلقه للمفتي المذكور في القسم الثاني غير صحيح على اطلاقه واما ما ذكر عن بعض المفتين في
صياح العرب بعضهم على بعض اعلاما برمضان فغير صحيح على اطلاقه ايضا فقد ذكر الاذرعي وغيره ان رؤية القناد
موقوفة على المنابر ليلة ثلاثي شعبان برؤية الهلال لانها علامة مطردة فكان كخبر الواحد وتبعه ابن علم
الصباح لو كان علامة مطردة عند اهل تلك البلاد على دخول رمضان جاز لكل من سمعه بل وجب عليه اعتماد

في الص

في الصوم وان غدا من رمضان واما ما ذكره المفتي المذكور في جواب قول السائل اذا روي الهلال بمكة ولم ير
بارض بجيلة فهو صحيح والحاصل انه لكان المعتبر باتحاد المطالع واختلافها لا بمسافة القصر قال في الانوار
والمراد باختلافها ان يتباعد البلدان بحيث لو روي في احدهما وجب ثبوت حكمها غالبا انتهى قال الشيخ
تاج الدين التبريزي ورؤية الهلال في بلد توجب ثبوت حكمها الى اربعة وعشرين فرسخا في اقل من ذلك لا
تختلف وقال السبكي والاسنوي فقد تختلف ويكون رؤيته في احدهما مستلزمة لرؤيته في الاخرى من
غير عكس اذ الليل يدخل في البلاد الشرقية قبل دخوله في الغربية وح فيلزم عند اختلاف المطالع من رؤيته
في الشرقي رؤيته في الغربي من غير عكس واما اتحادها فيلزم من رؤيته في احدهما رؤيته في الاخرى وقد
افتى جماعة بانه لو مات في يوم واحد وقت الزوال احدهما بالمشرق والاخر بالمغرب ورث الغربي المشرقي لتقدم موته
والله اعلم وسئل لو شاعت رؤية هلال رمضان ببلد مثلا ولم يتحقق لنا رؤيته او اخبر بذلك من لا يقبل خبره
وقلتم لا يجب الصوم الا على من وقع في قلبه صدقه فهل على ولي الامر اصلحه الله تعالى وما البلد التي انتزعت
بعدت عن بلد الرؤية ندب من يحقق الخبر لزوما او ندبا قربت المسافة او بعدت او لا يجب شيء من ذلك وهل
يثبت الخ رمضان بالاستفاضة او التواتر وهل الاشاعة والاستفاضة بمعنى واحد ام لا ولو بلغ الخبر
اهل بلد بان قطاع الطريق اخذوا اموال المسلم ورجوا استنقاذه منهم فهل لهم الفطر عن رمضان ان توقف
استنقاذهم عليه مع انهم لم يروهم اي القطاع ولا علموا عددهم ولا اين ذهبوا او يختص الجواز لمن آلهم
وتوقف الاستنقاذ منهم بظن مؤكد وهل نحو المشقة التي يعسر معها الصبر تبيح الفطر ام لا بد من خوف
محذور التيمم ولو وقع البذر والحصاد او تنقيت الزرع في رمضان ولا يطاق الصوم معه فهل يجوز
الفطر لمن لحقه بذلك مشقة شديدة كما ذكره الاذرعي بالنسبة للحصاد فان قلتم بذلك فما المراد بالمشقة
في كلامه هل هي حسية بمحذور التيمم او غير ذلك وما هو وهل يشترط لذلك خبر عارف من غير نفسه
او غيره كما في التيمم فان قيل به هل يجري في جميع مسوغات الفطر او يختص ببعضها فاجاب رضي
الله عنه ونفعنا بعلومه بان الظاهر ان ولي الامر لا يلزمه في الصورة المذكورة ارسال من يحقق
الخبر اخذا من قولهم ان تحصيل سبب الوجوب لا يجب وهذا اعني الارسال المذكور تحصيل لسبب الوجوب
وهو العلم بدخول رمضان الموجب للصوم وقد صرحوا بعدم وجوب تحصيل السبب المحقق الذي
اذا حصل لزم منه الوجوب كالاحرام بالحج بالنسبة لنحو المتمتع المعسر المريد للصوم وفي مسئلتنا السبب
غير محقق لانهم شاكون هل صام اهل بلد متحد مع بلدهم في المطلع وليست متحدة مع البلد المرسل منها
كذلك فليسوا على ثقة من انهم اذا ارسلوا الى تلك البلد يلزمهم الصوم فلا يجب الارسال هنا جزما لانه ليس
سببا محققا للوجوب بخلاف الاحرام بالحج فانه سبب محقق للوجوب فلذلك اختلفوا في وجوب تحصيله بخلاف
الارسال هنا فانه لا يجب تحصيله جزما لما علمت سواء قربت المسافة ام بعدت نعم لو قيل بندب
ذلك لم يكن بعيدا لان فيه احتياطا للصوم وهو اذا لم يجب يكون مندوبا ومن ثم تأكد للامام
او نائبه ان يقيم من يثق به ان يبحث عن الاهلة سيما رمضان وشوال والحجة لتعلقها بامور دينية
نعم الاحتياج اليها دون غيرها على ان ترى الاهلة من فروض الكفايات كما قيل فعليه اذا فرض
ان الناس تركوه لزم الامام ان يجبرهم على القيام به وقول السائل فهل يثبت رمضان الخ

جوابه انهم صرحوا بان من اخبره ثقة برؤية هلال واعتقد صدقه لزمه الصوم وبه يعلم كما ذكره في
حاشية العباب ان من تواترت عنده رؤيته لزمه الصوم قياسا على ذلك بالاولى انتهى والاستفاضة
كالتواتر بخلاف الاشاعة ومن ثم قال اصحابنا لو شاع بين الناس ان الهلال رؤي ولم يشهد بالرؤية
احد كان ذلك اليوم يوم شك حتى يحرم صومه ولا ينافي ما ذكرته من ان الاستفاضة كالتواتر قول السبكي ان ح
لم ارهم ذكروا الشهادة برؤية الهلال بالاستفاضة والذي اميل اليه عدم جواز ذلك انتهى لانه ينبغي
حمله على ما اذا لم يحصل لمن بلغته اعتقاد صدق الخبر اما اذا اعتقد صدقهم فيلزمهم الصوم كمن
اعتقد صدق ثقة اخبره والفرق بين التواتر والاستفاضة والاشاعة يعلم من تعريفي المتواتر
والمستفيض فالمتواتر معنى ولفظا هو خبر جمع يمتنع عادة توافقهم على الكذب عن امر محسوس لا معقول
كخبر الفلاسفة بعدم العالم فان اتفق الجمع المذكور لفظا ومعنى فلفظي وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي
فمعنوي كخبر واحد عن حاتم بانه اعطى دينارا واخر بانه اعطى فرسا واخر بانه اعطى بعيرا وهكذا فقد اتفقوا
على معنى كلي وهو الاعطاء ولا يكفي في عدد الجمع المذكور الاربعة لاحتياجهم للتزكية فيما لو شهدوا بالزنى
بخلاف ما لو زاد واعليها فانه يصلح ان يكفي في ذلك وليس له عدد معين ومن عين له عدد العشرة او اثني
عشر او عشرين او اربعين او سبعين او ثلثمائة وبضعة عشر فقد تحكم ولا يشترط فيهم اسلام ولا عدالة ولا عدم
احتواء بلد عليهم خلافا لمن قال بذلك والحاصل ان متى حصل خبر بمجموعه كان علامة على اجتماع شرائط التواتر
فيه وهي كما علم من تعريفه كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع توافقهم على الكذب وكونه عن محسوس ثم العلم
الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه يحصل عن سماعه من غير احتياج الى نظر واستدلال ولتوقفه على
مقدمات وهي الشروط الثلاثة السابقة لا ينافي كونه ضروريا ويقابل المتواتر وظنون الصدق ومنه خبر
الواحد والمراد به ما لم ينته الى التواتر سواء كان راويه واحدا او اكثر افاد العلم بالقرائن المنفصلة عنه
ام لا ومن خبر الواحد المستفيض مشهورا فهما بمعنى وقيل المشهور بمعنى المتواتر وقيل قسم ثالث غير المتواتر
والاحاد وعند المحدثين هو اعم من المتواتر واقل عدد المستفيض اثنان وهو قول الفقهاء وقيل ما زاد
على الثلاثة وهو قول الاصوليين وقيل ثلاثة وهو قول المحدثين وبما تقرر علم الفرق بين التواتر والاستفاضة
وبين خصوص الاستفاضة ومطلق الاشاعة فالاستفاضة اخص من الاشاعة ومن ثم قال الفقهاء يشترط
في الاستفاضة ان يسمع الشاهد من جمع كثيرين يقع في نفسه صدقهم ويؤمن توافقهم على الكذب فلا يكفي
سماعه من عدلين لم يشهداه على انفسهما ولا يشترط عدالتهم وحريتهم وذكورتهم كما لا يشترط في المتواتر
انتهى وقول السائل ولو بلغ الح جوابه ان الذي يتجه انه لا يجوز لهم الفطر المتوقف عليه استنقاذ المال المحترم
الا ان غلب على ظنهم حصول الاستنقاذ منهم ولو فطروا وقول السائل عبارة الانوار تقتضي انه لا بد من التحقق فانه قال
لو راى حيوانا محترما اشرف على الهلاك واحتاج الى الفطر لتخليصه وجب الفطر والفدية ولو راى غير المحترم
جاز له الفطر ويكفي القضاء والفدية فتعبيره بالرؤية قد يفهم انه لا بد في حل الفطر ووجوبه من تحقق الاستنقاذ
لكن الذي يتجه انه يكفي في ذلك الظن وان تعبيره بالرؤية انما هو للغالب اذ لو اخبره عدل بذلك وجب الفطر وجاز
كما هو ظاهر وانما لم يجز الفطر فيما ذكر بمجرد الوهم او الشك ان الصوم الفرض الذي تلبسوا به مانع محقق من الافطار
فلا يجوز الخروج منه الا ان تحقق المقتضي او ظن وقوله هل يجوز في المشقة الخ جوابه ان الذي دل عليه
كلام

كلام الروضة وغيرها انه لا يكفي خوف المشقة المذكورة حتى يخشى منها مبيح تيمم كما يدل عليه قول النووي من
غلبه الجوع او العطش بحيث يخاف الهلاك فله الفطر وفي التوسط في قول النووي ثم شرط كون المرض مبيحا ان
يجهده الصوم معه فيلحقه ضرر يشق احتماله على ما ذكرناه من وجوه المضار في التيمم ان قوله فيلحقه
تالفا حسن من قول الرافعي في المحرر ويلحقه بالواو فانه يفهم اعتبار الامرين في اباحة الفطر والمدار
انما هو على الثاني ومن ثم اعترض الاسنوي ايضا كلام الرافعي بان قضيته ان الضرر المذكور لا يبيح
وحده بل لا بد معه من كون الصوم يجهده فلو وصف له دواء ان لم يفطر به والا حصل له الضرر لم
يكن له الفطر وكذلك بالعكس وهكذا لا ينافي القول به وقد اعتبر في المحرر احد الامرين وهو الصواب
فان قلت قضية كلام الاسنوي هذا الاكتفاء بغلبة الجوع وان لم يخش منه مبيح تيمم قلت قضيته
بل صريحه ذلك لكنه لما ضعيف ويؤيد العبارات لبعض الاصحاب يوافقه ومن ثم قلت في حاشية
العباب اي بان شق عليه الصوم معه او خاف بصيامه الخوف زيادة مرض او بطء برء وغيرها مما يبيح
التيمم اخذا من قول الشيخين وحكاه في المجموع عن الاصحاب ان يجهده الصوم معه ويلحقه او فيلحقه
ضرر يشق احتماله على ما ذكرناه من وجوه المضار في التيمم وعلى ذلك يحمل قولهم المبيح للضرر الظاهر
وقول الامام والغزالي هو ما يمنع التصرف مع الصوم وقول المهذب هو خوف الزيادة بالصوم او حتى
الزوال بفقده وقول التهذيب هو ان يجهده ويلحقه به ضرر يشق احتماله وقول غيره ان خاف المرض
بالفطر او وقوفه وما اقتضاه كلام المحرر وصوبه الاسنوي من انه متى صعب عليه الصوم او ما له به
ضرر شديد جاز له الفطر وما شابه ذلك من العبارات او كلها ينبغي حملها على ان المراد منها مبيح التيمم
انتهى ما ذكرته وهو متعين لا محيص عنه لان العدول عن الماء اذا اشترطوا فيه ذلك مع انه عدول الى بدل
فاولى ان يشترط ذلك في العدول عن الصوم لانه غير بدل ووجوب القضاء انما هو بامر جديد على ان
المشقة المذكورة في السؤال يخشى منها غالبا مبيح تيمم لانه اذا عيل معها الصبر ولم تطف حرارتها بالاكل
او الشرب يتولد عنها غالبا مبيح تيمم ومما قررته في ضبط المشقة الشديدة في كلامهم بما يخشى منه مبيح تيمم
يندفع اشكال العز ابن عبد السلام لذلك بقوله في قواعده من المشكل ضبط المشقة المقتضية للتخفيف
كالمرض في الصوم فانه ان ضبطه بالمشقة فالمشقة نفسها غير مضبوطة وان ضبط بما يساوي مشقة
الاسفار فذلك غير محدود وكذلك مشقة الاعذار المبيحة لكشف العورة ومن ضبط ذلك بما قل ما ينطلق
عليه الاسم كاهل الظاهر خلص من هذه الاشكال انتهى فاذا انضبطت المشقة الشديدة بما قلناه اتحد
من كلامهم في التيمم بالاولى كما علمت زال الاشكال وبذلك يزول ايضا استشكال بعضهم للمشقة الشديدة
الذي ضبطوا بها جواز الفطر للشيخ الهرم وليس المراد بها في حقه كما قال الشيخ ابو حامد ان يكون بحيث لا يمكنه
الامساك عن الطعام والشراب قال لانه ما من احد الا ويمكنه هذا وانما المراد ان تلحقه المشقة الشديدة انتهى وذلك
ايضا يندفع قول بعضهم انما يضبط المشقة في ذلك بالمحسوس ومن توقف حصاده لزرعه ونحوه على فطره
ولم يتيسر له فعله جاز له ان يفطر كما اقتضاه كلامهم السابق نقله عن الانوار في جواز الفطر لاستنقاذ المال
المحترم اذا توقف على الفطر من الصحيح والمراد بالتوقف هنا انه متى لم يفطر عجز عن نحو حصاده وخشي عليه
التلف فعلم انه لا يشترط هنا خشية مبيح تيمم دائما لانه يفطر لامر قائم بذاته وانما فطره لاستنقاذ مال
ثم

بحرام يخشى عليه الضياع لو لم يفطر فصومه لا يلحقه به ضرر من حيث الصوم بل من حيث انه يضطر الى
العمل المذكور ولو صام معه حصل له مبيح التيمم من حيث انضمام العمل الى الصوم فجاز له الفطر للخشية المذكورة
فقط بل لانه لو صام ولم يعمل فات المال فان صام وعمل حصل له مبيح التيمم ولا فرق في ذلك الزرع بين
ان يكون له او لغيره ولا بين ان يعمل فيه متبرعا او باجرة اخذا مما قالوه في المرضعة اذا افطرت خوفا
على نفسها او الولد واذا افطر اجل ذلك لزمه القضا ولا فدية عليه كما علم من عبارة الانوار السابقة
وحيث انيط الفطر بمبيح التيمم ياتي فيه ما قالوه في التيمم من انه لا بد من اخبار عدل ولو عدل رواية
عارف بالطب اذا لم يكن هو عارفا به والا لم يحتج لاخبار احد ومعرفته لحوق الضرر به بالتجربة كافية على
المعتمد في التيمم فلتكن هنا قياسا عليه ومما تقرر علم ان ذلك يجري في مسوغات الفطر التي اناطوها
بمبيح التيمم لا في كل مسوغ له لان ذلك لا ياتي فيها كما هو جلي والله اعلم بالصواب وسئل نفع الله بمدده
ومتع بحياته عن طارت على انفه وهو صايم حتى بلغت حد الباطن فاستنثرها عامدا عالما مختارا حتى
خرجت فهل يفطر بذلك لانه في معنى التقيؤ ام لا لان النص ورد في القيء وغيره ليس في معناه مع انه
وقع في ظني الفطر بما دخل لا بما خرج افتونا اثابكم الله الجنة فاجاب نفع الله بعلومه وبركته بقوله الذي
يتجه عدم الفطر اخذا من قول المجموع وغيره لو ابتلع نخامة من بطنه ولفظها لم يفطر على المذهب وبه
قطع الحناطي وكثيرون وحكى الشيخ ابو محمد الجويني فيه وجهين اصحهما لا يفطر لانه مما يدعو الحاجة اليه
والثاني يفطر كالقيء انتهى فتامل تعليله عدم الفطر الاصح بان مما يدعو الحاجة اليه ومقابلة الاصح
بالقياس على القيء تجد الذبابة تجري فيها هذان الوجهان بعلتيهما لما هو واضح ان اخراجها يحتاج اليه لان
ابقاها في الباطن يورث ضررا في الغالب وح فهو اولى بعدم الافطار من النخامة لان تركها ليس فيه من
الضرر ما في ترك الذبابة فعلم ان الوجه ان تعمد اخراجها لا يضر ويدل لذلك ايضا قول المجموع واستدل
اصحابنا على الفطر بوصول عين الى الحلق وان لم يوكل عادة بما رواه البيهقي باسناد حسن وصحيح عن
ابن عباس رضي الله عنهما انه قال انما الوضوء مما يخرج وليس مما يدخل وانما الفطر مما دخل وليس مما خرج
انتهى لكن ليس ذلك على اطلاقه فحقوله وليس مما خرج لما ذكر فيمن اصبح وقد ابتلع طرف خيط والله اعلم
بالصواب وسئل عن مسئلة الذباب ولجاب بحلا فيما ذكر حيث قال الذي دل عليه عموم كلامهم في القيء انه
يفطر بتعمد اخراجها بعد وصولها الجوف وان احتاج اليه ويوئيده قولهم لو اكل الخلية الجوع وخشية
الهلاك منه او تناول مفطر لمرض لا يطيق معه الصوم لخشيته منه على نفسه فطر وقد تردد الزركشي
وغيره فيما لو تعارض وجوبا الامساك والقيء فيحو من شرب خمرا ليلا والذي رجحه في شرح العباب انه
يلزم رعاية الامساك فلا يتقيا والا افطر لان وجوب الامساك متفق عليه ووجوب التقيؤ على شارب الخمر مختلف
فيه وقاعدة تعارض الواجبين انه يقدم اقواهما وقد تقرر ان وجوب الامساك هنا اقوى فحرم ثم افطر
بالتقيؤ فاذا افطر به ح مع وجوبه في الجملة فاولى اخراج الذبابة لعدم وجوبه لذاته مطلقا وايضا في جميع
لذلك عامة لكل احد وغالبة اذ لا يخلو احد من الاحتياج الى مجها في صومه لئلا تضربه فلذلك عفي
عنها العموم وقوعها وغلبته ولم يلحق بها مسئلة الذبابة لانها نادرة جدا وغير عامة فافطر اخراجها

والحيح

علي انهم صرحوا بان القياس في النخامة الفطر ومن القواعد ان ما خرج عن القياس لا يقاس عليه فاتضح
ما ذكرته من الافطار باخراج الذبابة من الجوف وان احتاج لذلك فان علم من بقائها ضررا اخرجها وان
افطر به لذلك كما في مريض يجهده الصوم وقد كان سبق مني افتا بان اخراجها غير مفطر والاوجه ما ذكرته
الان والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله بعلومه عن غبار الرحين اذا دخل في انف
الصايم او فمه هل يفطر ببلع ريقه او وصل الغبار ما هو يبطل العفو ويجب ازالته وما الحكم لو
انتقل المعفو عنه في الفم الى الحد ونحوه فاجاب رضي الله عنه بان الذي يتجه انه لا يفطر ببلع ريقه
المختلط بالغبار النجس وانه لو وصل الغبار المذكور ما لم ينجس ومما يصرح بذلك ما في المجموع وغيره من
انه لو اصاب عضوه المبتل غبار نجس لا ينجس قال الرافعي ومثل العضو في ذلك الثياب ونقله الشيخ
ابو حامد عن الاصحاب لكن قيده الاذرعي والزركشي بما اذا لم يكثر ذلك بحيث يجتمع منه في دفعات ما ينجس
انتهى فعلم بذلك ان الغبار لا ينجس ما وصل اليه من الريق وغيره اذا لم ينجس به الريق فلا يفطر بابتلاعه
لانه باق على طهارته بخلاف ما لو تنجس فمه ثم صفى ريقه فانه يفطر بابتلاعه وان قلنا بالعفو عنه كما
اقتضاه اطلاقهم واذا انتقل المعفو عنه من بعض بدنه الى بعضه الاخر فان كان نحو دم وقع عفي عن قليل
المنتقل فقط اخذا مما قاله الاذرعي من ان قولهم يعفى عن قليل الاجنبي من نحو الدم والقيح من غير مغلظ
شامل لما انفصل من بدنه ثم اصابه اي فيعفى عن الذي اصابه ان كان قليلا لانه بانفصاله عن بدنه صار
اجنبيا فعوده الى البدن لا يلحقه بما لم ينفصل عنه حتى يعفى عن قليله وكثيره ان كان دم نحو فصد من نفسه
وكان نحو دمل او قيحه ومما في التحقيق والمجموع تبعا للجمهور من ان الثاني كدم الاجنبي فلا يعفى الا عن
قليله ينبغي حمله كما ذكرته في شرح الارشاد وغيره على ما اذا جاوز محل نحو الفصد وهو المنسوب اليه
عادة بان يندر عند اهلها ان يكون ذلك المحل به وحمل بعضهم له على خلافه لكن رددته ثم وان كان ترشحا
عفي عنه ان لم يكن رطبا اخذا مما او غيره كما بحثه الجلال البلقيني فيعفى عنه لعسر تجنبه ومحل ذلك اذا لم يجاوز
الصفحة والحشفة اما اذا جاوز احدهما فلا يعفى عن المجاوز لندرته قال الزركشي وغيره ولو تلوثت نعله
بطين الشارع المتيقن نجاسته ثم عرقت وسال العرق منها عفي عنه ايضا انتهى وعليه فينبغي اخذا من العلة
السابقة فرضها انه يعفى سيلانه بمحل ينذر السيلان اليه وعلم انه محل العفو في الدم قال الزركشي ومثله طين
الشارع بالنسبة للصلاة فلو وقع الثوب الذكية نحو دم وما قليل تنجس كما قاله المتولي قال والعفو جار
ولو كان البدن رطبا وقال الشيخ ابو علي لا بد ان يكون نجاسا فلو لبس الثوب وبدنه رطبا لم يجز لانه لا ضرورة
الى تلويث بدنه وبه جزم المحب الطبري تفقها ومن عليه يوخذ انه لا اثر للرطوبة الحاصلة من نحو ماء
الوضوء والغسل وحلق الراس وغير ذلك لمشقة الاحتراز كما لو كانت بالعرق والا نظر لقول ابي العماد يمكن
تنشيف البدن قبل لبس الثوب ولا يمكن دفع العرق لان ذلك مما يعسر والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل
رضي الله عنه ما الحكمة في كراهة افراد صوم يوم الجمعة والسبت والاحد وفي قيام ليلة الجمعة وفي تحريم صوم
ايام العيدين والتشريق فاجاب بقوله رضي الله عنه يكره افراد صوم يوم الجمعة للحديث المتفق على صحته
وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يصم احدكم يوم الجمعة الا ان يصوم قبله او بعده وفي رواية يوم الجمعة يوم عيد
فلا تجعلوا يوم عيدكم يوم صيامكم الا ان تصوموا قبله او بعده وهذه وان كان في سندها مجهول لكن له

لها شاهد في الصحيحين واستفيد من الحديث الأول والثاني كراهة صومه لكل أحد سواء كان صومه يضعفه عن صلاة
الجمعة أم لا وهو الأصح وقيل إنما يكره لمن يضعفه الصوم وانتصر له الأذرعي وغيره ونقلوه عن النص وقيل لا يكره و
قيل يحرم ومما يدل للأصح الأحاديث الكثيرة الصحيحة المطلقة كحديث الصحيحين من أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل
على جويرية بنت الحارث يوم الجمعة وهي صائمة فقال صمت أمس فقالت لا قال تريدين أن تصومي غدا قالت لا
قال فأفطري والقول بأنه يحتمل أنه علم من حالها الضعف فنهاها عن الإفراد فيه نظر لأن هذه واقعة حال تطرق إليها
بعينها الاحتمال فيفيد أنه لا فرق بين من يضعفه الصوم وغيره على أن المرأة لا جمعة لها فليس الإضعاف في حقها
مقصودا أصلا فدل ذلك على أنه لا نظر إليه في الكراهة واستفيد من الحديث الثاني أعني قوله فلا تجعلوا يوم
عيدكم يوم صيامكم أن علة الكراهة أنه يوم عيد وطعام فأشبه صوم العيدين في مطلق النهي وإن افترقا في
النهي فيهما للتحريم وهنا للتنزيه لأن هذا ليس عيدا حقيقة وكون العلة ما ذكره الحليمي وأشار إليه القاضي حسين
وقيل العلة أن لا يبالغ في تعظيمه كاليهود في السبت وقيل لئلا يعتقد وجوبه وقال النووي الصحيح أن
علة الكراهة أنه يضعف عن القيام بالوظائف الدينية المشروعة فيه أي من صلاة الجمعة وسوابقها ولواحقها
ومن الاجتهاد في الدعاء يومه ليصادف ساعة الإجابة فيه ومراده أن الصوم مظنة للإضعاف عن ذلك فلا ينافي ما
مر أنه لا فرق في الكراهة بين من يضعفه الصوم وغيره نظير صوم يوم عرفة للحاج ومحل الكراهة حيث لم يصم قبله
يوما أو بعده يوما للحديث السابق ولأنه يتبين منه أنه لم يقصد إضعافه في يوم الجمعة عن مقاصد الجمعة وإنما قصد
الصوم لا غير ومحلها أيضا في غير الفرض فصومه عن الفرض لا كراهة فيه كما قاله الإسنوي وغيره ومحلها أيضا حيث
لم يوافق عادة له فمن عادته صوم يوم وفطر يوم إذا جاء يوم الجمعة قبله فطر وبعده فطر لا كراهة في صومه
يوم الجمعة خلافا لابن عبد السلام لخبر مسلم ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام إلا أن يكون في صوم يصومه
أحدكم وقياسا على ما قالوه في صيام يوم الشك بل أولى لأن الكراهة ثم للتحريم وهنا للتنزيه فإذا امتنع
ذلك الاعتياد للحرمة فلأن يمنع الكراهة أولى ونازع الأذرعي وغيره في انعقاد صومه حيث كره بأن قياس
الصلاة في الأوقات المكروهة يقتضي عدم الانعقاد هنا كما هناك ويرد بأن الكراهة ثم ذاتية وهي تستحيل
معها الانعقاد وإن قلنا أن الكراهة للتنزيه كما بينته في شرح العباب وأما هنا فليست كذلك بل لأمر خارج
عن ذات الصوم وهو ما مر على الخلاف فيه فانعقد صومه بل وينعقد نذر صومه كما صرحوا به في باب
النذر فالتوقف فيه غفلة عن كلامهم ثم وفي ... من نذر أن يصوم يوم الجمعة فوافق يوم فطر أفطر
وقضى قال الأذرعي وهو مشكل على إطلاق الجمهور على كراهة إفراده بالصوم إذ لو كرهه لما حكم بانعقاد
نذره فيما يظهر انتهى ويرد بأن الكراهة المنافية للانعقاد هي الكراهة الذاتية وأما الكراهة العرضية
فيما هو مطلوب لذاته ولا ينافي انعقاد النذر قال النووي في تعليقه على التنبيه ولو أراد اعتكاف يوم
الجمعة وحده ولم يصم قبله ولا عزم على الصوم بعده فيحتمل أن يقال يكره له صومه للإفراد ويحتمل أن
يقال يستحب لأجل الاعتكاف وليصح اعتكافه بالإجماع فإن أبا حنيفة رحمه الله شرط فيه الصوم انتهى قال
الأذرعي وقد يقال يكره تخصيصه بالاعتكاف كالصوم وقيام ليلة انتهى وفيه نظر والوجه عدم كراهة
اعتكافه لأنه لا إضعاف فيه البتة بخلاف صومه وقيام ليلته والذي يتجه ترجيحه من احتمالي النووي
أولهما وما علل به الاحتمال الثاني لا يقتضي منع الكراهة كما هو ظاهر ويكره أيضا إفراد يوم السبت إلا فيما افترض

عليكم

١١٥

عليكم رواه أصحاب السنن الأربعة وأحمد وصححه ابن حبان وحسنه الترمذي قال أعني الترمذي ومعنى النهي
أن يختصه الرجل بالصيام لأن اليهود يعظمونه وأما قول أبي داود إن الحديث منسوخ ومالك رضي
الله عنه كذبه فمردود ومن ثم قال النووي ليس كما قالا وقد صححه الأئمة قال الحاكم هو صحيح على شرط
البخاري والصواب على الجملة كراهة إفراده إذا لم يوافق عادة له انتهى واعترضه الأذرعي وغيره بما فيه
نظر بل ما صوبه ظاهر وإن جلت مرتبتهما لكن فضلا عن أبي داود ولا ينافي ذلك الحديث الصحيح أنه صلى
الله عليه وسلم كان أكثر ما يصوم من الأيام يوم السبت والأحد وكان يقول إنهما عيدا المشركين فأحب أن أخالفهم
لأن صومهما لا إفراد فيه فلا مشابهة فيه لفعل الكفار إذ تعظيمهما معا لم يقل به أحد منهم فاندفع استدلال
الأذرعي بذلك على أنه لا يكره إفراد أحدهما بالصوم قال الحليمي في منهاجه كأن المعنى في كراهة يوم السبت أن
الصوم إمساك وتخصيصه بالإمساك عن الاشتغال من عوائد اليهود وتبعه تلميذه الإمام البيهقي فقال كأن
هذا النهي إن صح وقد صح كما مر إنما هو لإفراده بالصوم تعظيما له فيكون فيه تشبيه باليهود وقضية
هذا المعنى كما قال غير واحد كراهة إفراد الأحد أيضا لأن النصارى تعظمه ففي إفراده تشبه بهم وبه صرح ابن يونس
في شرح التنبيه وصاحب الشامل الصغير وجزم به البلقيني وغيره ومر أنه لا يكره صومهما معا لأن المجموع
لا يعظمه أحد من الملل وحمل عليه النووي وغيره خبر أنه صلى الله عليه وسلم كان أكثر ما يصوم من الأيام يوم السبت
والأحد وكان يقول إنهما يوما عيد للمشركين وأحب أن أخالفهم وكذا خبر الترمذي أنه صلى الله عليه وسلم قل ما
كان يفطر يوم الجمعة محمول كما قاله ابن عبد البر وغيره على أنه صلى الله عليه وسلم كان يصله بيوم الخميس وذكر
الروياني في البحر أنه لا يكره إفراد عيد من أعياد أهل الملل بالصوم كفصح النصارى وفطر اليهود ويوم النيروز
والمهرجان انتهى وفيه نظر بل قياس ما مر في صوم السبت والأحد الكراهة لأن في صومهما تعظيما لها و
يؤيده قول ابن العربي لما تكلم في شرح الترمذي على كراهة إفراد الجمعة بالصوم لأن عيدنا أهل الإسلام وأهل
الكتاب يصومون في عيدهم فكره التشبه بهم وقال الأذرعي إن صح ما ذكره عنهم أي من أنهم يصومون يوم
عيدهم فالوجه كراهة إفراد أيام أعيادهم بالصوم عكس ما قاله صاحب البحر لما فيه من موافقتهم انتهى
وفيه نظر بل الأوجه كراهة صومهما وإن كانوا لا يصومونها ألا ترى إلى كراهة إفراد السبت مع أنهم
لا يصومونها وكذا الأحد لما مر عن الحليمي أن الصوم إمساك وتخصيصه بالإمساك عن الاشتغال من عوائد
اليهود وكذا في بقية أعيادهم فيقال بالكراهة لأن الصوم إمساك وتخصيص هذه الأيام بالإمساك عن الاشتغال
من عوائد الكفرة فكره التشبه بهم في ذلك سواء كانوا يصومونها أم لا ويكره إدامة قيام كل الليل
كما صرح به في الروضة وغيرها تبعا للمهذب لنهيه صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمرو بن العاص رضي
الله عنهما عن ذلك لأنه يضر بالعين وسائر البدن كما في الحديث وفرق في شرح المهذب بينه وبين عدم
كراهة صيام الدهر بأن ذلك مضر دون هذا وبأن من صام الدهر يمكنه أن يستوفي بالليل ما فاته من
أكل النهار ومصلي الليل لا يمكنه نوم النهار لما فيه من تفويت مصالح دينه ودنياه انتهى ونازعه الأذرعي
في هذا الفرق بما فيه نظر ودعواه أنه ينبغي استثناء ليلتها يردها تصريح الحديث بأن قيام كل الليل مضر ولم
يصرح بنظيره في صوم الدهر وحكمة ما يرد أن من قام كل الليل احتاج لنوم غالب النهار بل يكفيه
ساعة منه يردها الحسن بخلافها وأن من قام كله لكن هجع هجعة فلا يكره للأول وقيامه كالثاني يرده

الحسن ايضا ذنوم بعضه وان قل بل يضر بلا ضرر بخلاف سهر كله قال والكلام في القوي القادر الفارغ من الشغل عن المتلذذ بمناجاة الحبيب المنعم بها ثم استحسن قول صاحب الانتصار يكره قيام الليل كله لمن يضعفه ذلك عن الفرايض وقول المحب الطبري قيام كله فعله جماعة من السلف والحديث يحمل على الرفق بالامة وانما يقال ذلك فيمن يجد مشقة يخشى منها محذورا والا فيستحب له لاسيما لمتلذذ بمناجاة ربه ومن يشق عليه ولم يخش ضررا لم يكره لاحتمال رفقه بنفسه اولى انتهى والمعتمد اطلاق الكراهة لان ذلك من شانه ان يضر فلا فرق من يجد منه ضررا اولا لان من لم يجد حالا لا بد ان يجده ولو بعد مدة فكان المعتمد ما اطلقه النووي كصاحب المهذب وقال السيد السمهودي كلام شرح المهذب ظاهر التقييد بالاضرار وجميع ما ذكر يجرح له في المعول عليه انتهى فان اراد الاضرار بالفعل فلا نسلم ان كلام شرح المهذب ظاهر في ذلك وان اراد مظنة الاضرار فهو ما قلناه وكلام شرح المهذب والروضة والمنهاج دال عليه قال في المهمات وهو الصحيح والتقييد بقيام الليل ظاهره انتفا الكراهة بتركها بين المغرب والعشا وفيه نظر والمتجه اسقاط التقييد وتكون الكراهة متعلقة بالمقدار الذي يضر سوا كان هو الجميع ام لا وكلام شرح المهذب يقتضيه وذكر الطبري قريبا منه وسا قمامر عنه واعترض بان ما بين العشائين ليس من وقت النوم المعتاد وايضا فعلة الكراهة ما ينشا من الضرر بترك النوم فان لم يقم بينهما ولم ينم فالعلة موجودة لخلو كل الليل عن النوم الذي هو مظنة الضرر ولو نام فقدار تكب كراهة النوم قبل العشا وهي اشد انتهى وتحترز وابقولهم دايما عن احيا بعض الليالي فانه لا يكره لانه صلى الله عليه وسلم كان يحيي ليالي العشر الاخير من رمضان ويسن احيا ليلتي العيد باتفاق اصحابنا ويكره ايضا تخصيص ليلة الجمعة بالقيام اي الصلاة سوا ليلة الرغايب وغيرها لقوله صلى الله عليه وسلم لا تخصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي رواه مسلم واما ما في الاحيا من استحباب احيايها فمحمول على ما اذا قام الليلة التي قبلها او التي بعدها كما قالوه في صوم يومها ومنه يوخذ ان علة الكراهة هنا ان قيامها يودي الى الاضعاف في يومها عن الوظايف الدينية المطلوبة فيه فكان كصيام يومها ومن ثم لا يكره قيام ليلة غيرها على ما اقتضاه تقييدهم الكراهة بليلها وبذلك جزم بعض شراح المنهاج وللاذرعي احتمال بالكراهة لانه بدعة ومال اليه الغزي فقال والظاهر انه اذا نهي عن هذه الليلة فغيرها بالمنع اولى لان التخصيص بدعة انتهى وقد علمت ما قدمته في سبب الكراهة ان غيرها ليس مساويا لها في ذلك فضلا عن كونه اولى واما كون تخصيص غيرها بالقيام بدعة فلا شك فيه لكن يبقى النظر في ان هذه بدعة مكروهة او مباحة ولا دليل على الكراهة لما علمت من منع القياس على ليلة الجمعة وتحريم صوم العيدين وايام التشريق وحكمة ذلك ما فيه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى لعباده والله اعلم بالصواب وسئل فسح الله في مدته عن فقيه يحدث عن صوم الاثنين والخميس مستحب وان صوم رجب مستحب وصوم باقي الاشهر الحرم ايضا مستحب وانه المشهور في الكتب ويحدث فقيه آخر ان صوم الاثنين والخميس ورجب غير مستحب وينهى الناس عن صومه حتى ان الناس من ترك الصوم لاجل نهيه ومن الناس من يصوم الاثنين والخميس من رجب والناهي عن الصوم مستدل بما ذكره الحليمي في منهاجه من الصوم المكروه اعتياد يوم بعينه كالاثنين والخميس وذكر عن ابن عباس انه سئل عن صومهما فقال اكره ان اوقت عليك يوما تصومه وعن عمران بن حصين لا تجعل عليك يوما حتما وعن انس ابا كان يكون اثنينا او خميسا او رجبيا قال ومجاهد كان يصومهما ثم ترك ووجه الكراهة ان تخصيص يوم او شهر بالصوم دايما تشبيها برمضان ولا ينبغي ان تشبه بما لم يشبهه الله به انتهى قال الاذرعي

قال في المتوسط

الحكمة في تحريم صيام العيدين

قال في المتوسط وما قاله الحليمي غريب لا شي والصحيح عندكم تبينونه لنا واضحا وابسطوا لنا الجواب على ذلك فالحاجة داعية الى ذلك فاجاب رضي الله عنه ان الصواب مع القايل باستحباب صوم الاثنين والخميس ورجب وباقي الاشهر الحرم ومن قال ان ذلك غير مستحب وينهى الناس عن صومه فهو مخطي بل واثم لان غاية امره انه عامي والعامي لا يجوز له تقليد الاقوال الضعيفة والاخذ بقضيتها وقد اتفق ايضا على ضعف مقالة الحليمي المذكورة في السوال بل على غرابتها وشذوذها لانها منابذة للسنة الصحيحة كما يعلم من بسط احواله صلى الله عليه وسلم في صيامه وخلاصته ان صيامه صلى الله عليه وسلم في السنة والشهر على انواع ولم يكن صلى الله عليه وسلم يصوم الدهر ولا يقوم الليل كله وان كان له قدرة على ذلك لئلا يقتدى به فيشق على امته وانما كان يسلك الوسط فيصوم حتى يظن انه لا يفطر ويفطر حتى يظن انه لا يصوم ويقوم حتى يظن انه لا ينام وينام حتى يظن انه لا يقوم النوع الاول انه صلى الله عليه وسلم كان يصوم عاشورا وهو عاشر المحرم وقيل وهو ضعيف انه تاسعه وكان صيامه له على اربعة احوال اولها انه كان يصومه بمكة ولا يامر الناس بصيامه ودليله حديث الشيخين وغيرهما عن عايشة كان يوم عاشورا يصومه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه في الجاهلية اي قبل نزول الوحي موافقة لهم فلما قدم المدينة صامه وامر الناس بصيامه فلما فرض رمضان ترك عاشورا اي وجوبه على القول بانه كان واجبا او تاكد طلبه على القول بانه لم يزل سنة ويوئيده ان ابن عمر كان لا يصومه الا ان يوافق صومه ويستفاد من هذا الحديث تعيين وقت الامر بصومه وهو اول قدوم المدينة وكان في ربيع الاول فيكون الامر به في اول السنة الثانية من الهجرة وفيها فرض رمضان فلم يقع الامر به الا في سنة واحدة ثم بعد فرض رمضان فرض صومه اي المتطوع فعلى تقدير انه كان واجبا يكون نسخ بذلك ثانيها انه صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة وراى اهل الكتاب وتعظيمهم له وكان يحب موافقتهم فيما لم يند عنه صامه وامر بصيامه واكد الامر بصيامه والحث عليه حتى كانوا يصومونه اطفالهم وصيامه صلى الله عليه وسلم له بالمدينة لم يكن اعتمادا على مجرد اخبار احادهم بل كان بوحي او تواتر او اجتهاد وقيل استيلافا لهم لاقتدايهم فانه كان حريصا على تالفهم لما زال الاستيلاف بفتح مكة احب مخالفتهم فقال لين بقيت الى قابل لاصومن التاسع فلم يات العام القابل حتى توفي صلى الله عليه وسلم ثالثها انه لما فرض رمضان ترك صيام عاشورا وقال انه يوم من ايام الله فمن شا صامه ومن شا تركه رابعها انه عزم في اخر عمره على صوم التاسع البته مخالفة لاهل الكتاب في صيامه كما مر فمراتب صومه ثلاثة ادناها صومه وحده ثم مع التاسع ثم معه ومع الحادي عشر فهذه اكملها وصح ان صوم عاشورا يكفر سنة وصوم عرفة يكفر سنتين فصومه افضل من صوم عاشورا لانه يوم الحج الاكبر عند جماعة ولانه افضل عشر ذي الحجة وسياتي ان العمل فيها افضل منه في ساير السنة وقيل انه منسوب لنبينا وعاشورا منسوب لموسى صلى الله عليهما وسلم وورد من طرق صحح بعضها بعض الحفاظ خلافا لمن زعم انها موضوعة من وسع على عياله يوم عاشورا وسع الله عليه السنة كلها النوع الثاني انه صلى الله عليه وسلم كان يصوم شعبان روى الشيخان انه صلى الله عليه وسلم لم يصم شهرا اكثر من شعبان فانه كان يصومه كله وفي روايات كان يصومه الا قليلا وبها يعلم ان المراد بالكل الاكثر وكان مرة يصوم جميعه ومرة يصوم معظمه لئلا يتوهم وجوبه وحكمة اكثار الصوم فيه مع نصه على ان افضل الصيام ما يقع في المحرم فقد روى مسلم افضل الصيام بعد رمضان صوم المحرم انه يحتمل انه لم يعلم ذلك الا آخر عمره فلم يتمكن من كثرة الصوم في المحرم او اتفق له من الاعذار كالسفر ما منعه من كثرة الصوم فيه او كان يشتغل عن صوم الثلاثة التي من كل شهر فيقضيها في شعبان قال ذاك شهر يغفل الناس عنه بين رجب ورمضان وهو شهر ترفع فيه الاعمال الى رب العالمين فاحب ان يرفع عملي وانا صايم فاشار صلى الله عليه وسلم الى انه لما اكتنفه شهران

التاسع

[illegible]

عظيمان الشهر الحرام ورمضان اشتغل الناس بهما فغفلوا عنه ولذا ذهب كثيرون الى ان صوم رجب افضل
منه ومن فوائد احياء الوقت المغفول عنه بالطاعة انها فيه افضل لخفائه واخفاؤها سيما بالصوم الذي هو
سر بين العبد وربه اولى ولانها فيه اشق لتناسي النفوس بما شاهدوا من احوال امثالها ولهذا سلبت الطاعات
عند مزيد يقظة الناس وشقت عند بعد ذلك ولانه تنسخ فيه الاجال كما في حديث ضعيف عن عايشة قلت يا
رسول الله ان اكثر صيامك في شعبان قال ان هذا الشهر يكتب فيه لملك الموت من يقبض فاني احب ان لا ينسخ اسمي
الا وانا صايم ولانه يتمرن بصومه على صوم رمضان فلا ياتي الا وقد اعتاد الصوم وسهل عليه فلا ياتي رمضان
الا وهو على غاية من النشاط واما شهر رجب فقد قال بعض ايمتنا انه افضل من ساير الشهور لكنها مقالة ضعيفة
بل لم يصح انه صلى الله عليه وسلم صامه بل روى ابن ماجة عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم نهى عن صيامه لكن الصحيح
وقفه على ابن عباس وح فلا شاهد فيه لكراهة صوم رجب خلافا لمن قدر عليه بل روى ابو داود انه
صلى الله عليه وسلم ندب الصوم في الاشهر الحرم ورجب احدها وروى ابو داود وغيره عن عروة انه قال لعبد الله بن
عمر هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم في رجب قال نعم ويشرفه قالها ثلاثا وقد قال ابو قلابة ان في الجنة
قصر الصوام رجب قال البيهقي ابو قلابة من كبار التابعين لا يقوله الا عن بلاغ فثبت ندب صومه وانه ليس بدعة
وان القول بالكراهة فاسد بل غلط بل قد علمت فضل صوم شعبان ومع ذلك صوم رجب افضل منه لان المعتمد
ان افضل الشهور بعد رمضان المحرم ثم بقية الحرم ثم شعبان النوع الثالث انه صلى الله عليه وسلم كان يصوم عشر ذي الحجة
التاسع الاول منها روى ابو داود عن بعض ازواج النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصومها وعن عايشة ما
رايته صلى الله عليه وسلم قط نفي وغيره اثبات فقدم عليه لانها نفت رؤية نفسها وروى البخاري ما من ايام
العمل الصالح فيها افضل منه في هذه يعني العشر الاول من ذي الحجة وفي رواية ما من عمل ازكى عند الله ولا اعظم اجرا
من خير يعمله في عشر الاضحى قيل ومنه يوخذ ان هذا العشر افضل من العشر الاواخر من رمضان قال بعضهم وهو
كذلك بالنسبة لايامه لان فيها يوم عرفة الذي لم ير الشيطان احقر ولا ادل ولا اغيظ منه يكفر سنتين وفيها يوم
النحر وهو اعظم الايام حرمة عند الله سماه يوم الحج الاكبر اما بالنسبة لليالي فليالي عشر رمضان الاخير افضل لان فيها ليلة
القدر وفضلها معلوم مشهور ودليل هذا التفصيل تعبير الخبر بايام دون ما من عشر ونحوه النوع الرابع انه صلى الله عليه
وسلم كان يصوم في بعض ايام الاسبوع والايام البيض والحاصل ان صيامه صلى الله عليه وسلم في الشهر على اوجه احدها انه كان
يصوم اول الاثنين ثم الخميس ثم الخميس الذي يليه رواه العباسي ثانيها انه كان يصوم من الشهر السبت والاحد والاثنين ومن
الشهر الاخر الثلاثا والاربعا والخميس رواه الترمذي وفيه انه على رواية مسلم وقال تعرض الاعمال على الله يوم الاثنين
والخميس فاحب ان يعرض عملي وانا صايم وروى النسائي قلت يا رسول الله انك تصوم حتى لا تكاد تفطر وتفطر حتى لا تكاد
تصوم الا يومين ان دخلا في صيامك والا صمتهما قال اي يومين قلت يوم الاثنين والخميس قال ذانك يومان يعرض فيهما
الاعمال على رب العالمين فاحب ان يعرض عملي وانا صايم وهذا غرض خاص في هذين اليومين واما الغرض الدايم فهو كل يوم
بكرة وعشيا ولا يعارض ما مر من صوم السبت والاحد صحة النهي عن صوم السبت لانه محمول على افراده ثالثها ايام البيض
ثالث عشر ورابع عشر وخامس عشر روى النسائي كان صلى الله عليه وسلم لا يفطر ايام البيض في حضر ولا سفر وفي حديث مسلم
عن عايشة انه لم يكن يبالي من اي ايام الشهر كان يصوم الثلاثا لعله تركها تنبيها في بعض الاوقات لئلا يظن وجوبه رابعها
ثلاثة كما مر عن مسلم خامسها ثلاثة اول كل شهر روى اصحاب السنن وصححه ابن خزيمة كان صلى الله عليه وسلم يصوم ثلاثة

لعله بليه — لعله النسائي

ايام

ايام غرة كل شهر وقيل ايام البيض صوم السابع والعشرين وتالييه وتسمى الايام السود والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
وسئل رضي الله عنه عن مسئلة وقع عنها جوابان مختلفان صورتها اذا اخبر الثقة برؤية هلال رمضان
فهل يجب الصوم على من اخبره حيث اعتقد صدقه وان لم يذكره عند قاض ام لا يجب الصوم على المخبر الا اذا
ذكره عند قاض اجاب الاول فقال يجب الصوم على من اخبره الثقة وان لم يكن يذكره عند قاض حيث
اعتقد صدقه كما ذكره ابن عبدان والغزالي والبغوي والخوارزمي وابن دقيق العيد وغيرهم واجاب
الثاني فقال لا يجب الصوم على من اخبره الثقة اذا لم يذكره عند قاض وان اعتقد صدقه لامور احدها
ان الشافعي رضي الله عنه نص في المختصر على انه لا يجب الصوم الا بشهادة عدلين لان الصحيح المنصوص المتفق
عليه المعتمد في المذهب انه شهادة لقوله صلى الله عليه وسلم ان شهد ذوا عدل فصوموا وافطروا فثبت انه
بلفظ صاحب الشرع واما المذهب فتعين الاخذ به واطراح ما عداه وقد قال الشافعي رضي الله عنه اذا صح الحديث
فهو مذهبي الامر الثاني ان الشيخ الصبري نائب الشرع الشريف بمصر المحروسة اجاب بان الراويين اذا لم يشهدوا
عند حاكم شرعي ولم يثبت لم يلزم من لم يره العمل بقولهما رآه ولو كثروا وله الفطر لاستكمال شعبان ثلاثين
ولكن بالنسبة الى اخر يوم منه واول يوم من شوال لاستكمال رمضان ثلاثين اذا لم ير لثلاثين من رمضان
وقد اطلق الامام الرافعي رحمه الله تعالى النقل عن الامام وابن الصباغ فيما اخبره من يثق به اي ولم يثبت عند
قاض انه لا يلزم المخبر بفتح الباء العمل بقول المخبر بكسرها الا اذا بنيت على انها من باب الرواية فهو ضعيف اما اذا بنيت على
انها من باب الشهادة وهو المعتمد والمذهب فلا يلزم المخبر العمل بقول المخبر ثم نقل اي الرافعي عن الامام ابن عبدان
ومن وافقه القول بوجوب العمل بقول المخبر مطلقا ولم يرجح شيئا منهما لكن قضية تقديمه النقل عن الامام
وابن الصباغ وتفريعه على ذلك وبناه على الوجهين على انه من باب الرواية والشهادة كما ذكر يقتضي ترجيح
ما قالاه اي في ان طريقه الشهادة دون الاخبار لقوله عليه السلام فان شهد ذوا عدل فصوموا وافطروا
صفة لها شهادة ولانه حكم شرعي متعلق برؤية الهلال ويلزم من ذلك بناه على المعتمد انه شهادة عدم لزوم
العمل بقول المخبر حيث لم يثبت عند حاكم شرعي كما تقدم وذلك موافقة لما ذكره الامام الاذرعي في التوسط حيث
قال ولا احسب احدا ينازع في انه لو اخبر الحاكم رعيته انه راى الامام العادل انه لا يلزمهم الصوم الا ان يشهد عند
قاض اخر بلفظ الشهادة انتهى جواب الصبري رحمه الله تعالى ويؤيده قول الامام ابن ناصر في شرح البهجة ان
كلام الناظم افهم انه اذا اخبره بالرؤية من يعتقد صدقه ولم يتصل بالحاكم انه لا اثر له وقد صرح الجلال المحلي في
شرح المنهاج بانه لا بد في الوجوب على من لم يره من ثبوت رؤيته عند القاضي انتهى وعبارة غيره اذا ثبت
الشهادة عند الامام لزم الناس كلهم الصيام انتهى ومقتضاه انه اذا لم يثبت الشهادة عند الامام لا يلزم الناس
الصيام واجاب بنحو جواب الصبري ايضا بعض المتاخرين من علماء اليمن حيث قال لا اثر للشهادة عند غير القاضي
ولا يترتب عليها حكم صحيح وذلك ما تقتضيه نصوص المذهب ومفاهيمه فان كان في هذه الشاعرة من الحكام ذو
من يسمع كلامه ويرجع اليه في الحل والعقد ونصب في البلد عارفا بالاحكام فقيها نفذ حكمه وسماعه اذا الشهادة
بما يقتضيه الشرع الشريف كما ذكره في العزيز والروضة والانوار وغيرها من كتب المذهب واذا لم يكن فيها من هو
كذلك فلا انتهى وسئل ايضا عن بلاد ليس فيها سلطان ولا قاض وفيها رجل يظن انه يعرف شيئا من العلم فياتيه
عدل واحد يشهد عنده برؤية هلال رمضان فيمتنع من قبول شهادته لكونه غير قاض فهل امتناعه من ذلك هو

الهلال وجه

الصواب أجاب بأن امتناعه من ذلك هو الصواب لأن سماع الشهادة من هذا الرجل وأمثاله والحكم بذلك
لكونه غير قاض لكن يتعين على أهل الحل والعقد تولية من يصلح لذلك بحسب الإمكان وإعانته فإن فعلوا وإلا
أثموا الخلايق فرض الكفاية ويجب تنبيههم على ذلك وإعلامهم وزجرهم بحسب الطاعة فإن فعلوا ذلك وجب
على من ولوه سماع والحكم بما يقتضيه الشرع الشريف في ذلك وغيره والله تعالى أعلم انتهى ثم أجاب بنحو
جوابهما أيضا بعض علماء مكة المشرفة فقال إذا لم ير الناس شهر رمضان عند نقصان شعبان فلا يلزم
الصوم وصوم الغير ليس بحجة على الغير وأما جواز صومه إذا لم يكن يوم شك فهو جائز وإن رؤي هلال
الفطر ويؤيد هذه الأجوبة ما أجاب الشيخ الإمام ابن ناصر حيث قال لا بد من صيغة الشهادة ومجلس
مجلس القضا قال لكن هذا حيث كان في البلد قاض كما هو الغالب أما المكان الذي لا قاضي فيه فيجب أن ينصبوا
حكما يسمع الشهادة انتهى وبنحوه أجاب الشريف السمهودي رحمه ومقتضى هذا وما سبق من الأجوبة
أنه لا يجب الصوم إلا بالشهادة عند قاض أو محكم منصوبا وذكر الإمام ابن العماد الأقفهسي في توقيف الحكام
أن الأصحاب ذكروا وجهين فيما لو أخبر برؤية هلال رمضان عدل واحد وعدل هل يجب الصوم إن قلنا
رواية وجب وإن قلنا شهادة فوجهان أحدهما لا يجب لأن الشهادة تختص بمجلس الحكم وهذا هو الأصح عند
صاحب الشامل انتهى وفي موضع آخر من توقيف الحكام أنه لو أخبره عدلان برؤيته يوم الثلاثين من شعبان
لم يلزمه الصوم على الصحيح تفريعا على أنه يسلك به مسلك الشهادة وهو الصحيح لأن ذلك يختص بمجلس الحكم انتهى
فيفرض الكلام في أن طريقه طريق الشهادة دون الأخبار لما سبق في قوله صلى الله عليه وسلم فإن شهد ذوا
عدل فصوموا فثبت أنها شهادة وأنه حكم شرعي متعلق برؤية الهلال فوجب أن يكون حكم الأخبار حكم
الشهادات قال الشيخ ابن ناصر وقد قال الناظم لمثل أن ينوي صوم الغد عن فريضة الشهر بجزم أو بظن الظن
إما برؤيته أو ثبوته لدى القاضي انتهى قال الشيخان رحمهما الله في الكلام على النية أو لحكم القاضي بشهادة واحد
إذا جوزناه وجب الصوم انتهى ومقتضاه أنه لا يجب الصوم إلا إذا حكم القاضي بذلك كما سبق ثم يؤيده قول النووي
في شرح المهذب قال أصحابنا فإن شرطنا عدلين فلا مدخل للنساء والعبيد في هذه الشهادة ويشترط لفظ
الشهادة ويختص بمجلس القاضي انتهى وأطلق ابن الرفعة وغيره النقل عن الإمام اشتراط الشهادة به عند القاضي
وذكر البارزي والإسنوي والأذرعي وغيرهم الأمر الرابع سبق أن الإمام وابن الصباغ يذكر لما اختاره ابن
عبدان ومن وافقه مفرع على أن قبول قول الواحد بطريق الرواية انتهى فعلى هذا لا يجوز تقليدهم فيمن لم
يبلغ رتبة الاجتهاد فيرجح عنده ذلك فقد قال الشيخ محيي الدين النووي رحمه الله في شرح المهذب الذي هو عمدة
المذهب عن الإمام تقي الدين بن الصلاح من غير اعتراض عليه أنه من لم يكن أهلا للتخريج أن يتبع شيئا من
اختيارات إذا لم يبلغ درجة الاجتهاد لأنه مقلد للإمام الشافعي رحمه الله دون غيره انتهى وظاهره أن مقلد الشافعي
لا يجوز له أن يتبع شيئا من اختيارات إذا لم يبلغ درجة الاجتهاد بل عليه أن يتبع نص الشافعي رضي الله عنه كمسئلتنا
المسئول عنها فإن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد المطلق وهو مقلد للإمام المجتهد المطلق لا يجوز للمقلد للإمام الشافعي
رضي الله أن يترك مذهب إمامه ويعمل بما قال المجتهد المقلد كذا انتهى به الإمام الكازروني في شيخ الحرم النبوي وهو
أيضا نص في مسئلتنا وقال النووي أيضا لا يجوز لمفت على مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه أن يفتي بمصنف
أو مصنفين ونحوهما من كتب أصحابنا الكثيرة الاختلاف في الجزم والترجيح وقد يجزم نحو عشرة من المصنفين بشيء وهو

مخالف

مخالف للمنصوص وما عليه الجمهور انتهى وهذا أيضا مثل ما سبق من اختيار ابن عبدان ومن وافقه وقال
الإمام الأذرعي لو وجد من ليس أهلا للترجيح اختلافا للأصحاب في الأصح من القولين والوجهين فعمد بتصحيح الأكثر
انتهى وفي مقدمة المهمات أن الرافعي والنووي لم يخالفا نص الشافعي في مواضع كثيرة جدا فأجاباه بما وجده
لبعض الأصحاب الذاهلين عن النص قال وكثيرا ما يخالف الأصحاب النص لا عن قصد ولكن لعدم اطلاعهم عليه كما قاله
البندنيجي في تعليقه انتهى ولهذا قال الإمام الأصبحي وإذا وجد للشافعي نص والتصحيح بخلافه فالاعتماد على
نصه إذ الفتوى في هذا الزمان إنما هو على الأصح على طريق التقليد له رضي الله عنه وتقليده أولى من تقليد
غيره فقد كان شيوخ المذهب لا يفتون إلا به وإن كان عندهم بخلافه فإن الشيخ أبا حامد الإسفرايني
كان كثيرا ما يقول في تعليقه كنت أذهب إلى كذا وكذا حتى رأيت نص الشافعي على كذا وكذا ثم أخذ بالنص وأترك
ما كنت عليه انتهى كلام الأصبحي وقال الإمام الإسنوي لا اعتبار مع نص صاحب المذهب بمخالفة غيره بل يجب
المصير إلى النص ولو كان المخالف أكثر فإن تساووا رجحنا بنص صاحب المذهب لأن الترجيح تارة يكون
ببيان نص الشافعي فإنه أعظم الترجيحات مقدارا وأعلاها منارا وتارة لموافقة الأكثرين فإنه يجب الأخذ
به كما صرح به في الروضة ثم قال في المهمات كيف تسوغ الفتوى بما يخالف نص الشافعي وكلام الأكثرين و
معولا على الصحيح بخلاف ذلك بل هو ضعيف ثم قال وأنكر أن صاحب المذهب إذا كان له في المسئلة نص وجب
على أصحابه الرجوع إليه فيها فإنهم مع الشافعي كالشافعي ونحوه من المجتهدين مع نصوص الشارع ولا يسوغ الاجتهاد
عند القدرة على النص ثم قال هو والأذرعي لا عذر لأحد في مخالفة نص الشافعي رحمه الله زاد الأذرعي ومن
وجد للشافعي نص في المسئلة طاح ما خالفه الأمر الخامس أن الأئمة رضي الله عنهم إذا منعوا من مخالفة
نص الشافعي وهم بلغوا درجة الاجتهاد فالامتناع لمن لم يبلغها وحينئذ الحاصل من هذه النقول الصحيحة
والنصوص الصريحة أنه لا يجب الصوم بما سبق عن ابن عبدان ومن وافقه إذا لم يذكر عند القاضي لمخالفتهم ما
سبق من النقول والنصوص ولعدم جواز تقليدهم فيه لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد كما سبق عن النووي نقله
عن ابن الصلاح الأمر السادس أنه إذا لم يثبت عند قاض حرم صومه عن رمضان لمن لم ير الهلال بنفسه
وأما من رآه فنقل الأذرعي عن سليم الرازي أنه إذا لم يثبت لم يجزئه صومه ومقتضى كلام غيره من الأئمة أنه
يجب عليه صومه ويجزئه انتهى وفي الإجماع على أنه لا يشترط في تكليف كل واحد بالصوم رؤيته نفسه بل يكفي
برؤية من يثبت به الرؤية كذا قال الكنكلدي في عدته وظاهره أنه يكتفي برؤية من لا يثبت به الرؤية بل قال الغزالي
وغيره إذا لم يتحدث الناس برؤيته ولم يثبت عند قاض فهو يوم شك قال الشيخان في العزيز والروضة وشرح
المهذب إذا وقع في الألسن أنه رؤي ولم يقل عدل أنا رأيته أو قاله ولم يقبل الواحد أو قاله عدد من النساء والعبيد
أو الفساق وظن صدقهم فهو يوم شك والله أعلم انتهى جواب الثاني فالراجح عندكم من الجوابين أبقاكم الله تعالى للمسلمين
فأجاب نفع الله بحوله وقدرته فتح الله من قديم هذا السؤال بعينه وأجبت عنه بجواب مبسوط مستوفى فليراجع ما
تحاله المجيب الثاني لفظا لفظا وعلى فرض أن يتوجه أنه لما خالف في بعض الألفاظ فالحكم لا يختلف بذلك وأجمل
ذلك أنه أحوجنا إلى بسط الكلام عليه ثانيا بل يكتفي بما قدمناه ونشير لكم هنا الخلاصة للعمدة في المسئلة و
هو أنه من أخبره برؤية هلال رمضان عدل لم يوثق به ووقع في قلبه صدقه لزمه الصوم على المنقول المعتمد
سواء قلنا أن ثبوت رمضان من باب الرواية أم من باب الشهادة لأن ذلك الخلاف إنما هو بالنسبة لوجوب الصوم

على عموم الناس واما بالنسبة لوجوبه على الراى ومن اخبره من يوثق به ووقع في قلبه صدقه فلا يتفرع
على ذلك بل يكتفى به ويجب به الصوم وعلى هذا التفصيل الذي ذكرته يحمل اختلاف الاصحاب فمن قال لا يجب الصوم الا
ان ثبتت الروية عند القاضي اى او الحكم فمراده لا يجب على عموم الناس ومن قال يجب الصوم على من اخبره عدل او
من يوثق به اراد انه يجب على خصوص المخبر الذي اخبره من يوثق به ووقع في قلبه صدقه ورجح فلا تخالف بين كلام
الاصحاب ولا تناقض كما ظنه المجيب الثاني ومن اغتر به من قايلي تلك الاجوبة التي ذكرها وبهذا التفصيل ان تامله
يظهر لك اندفاع جميع ما قاله غيره ممن نقل عنه ما يخالف ظاهره ما قلناه ويظهر لك ايضا ما ذكره من وجوب
اتباع الاكثرين وما فرعه على ذلك مما قاله ليس كله في محله لما تقرر لك انه لا مخالفة في الحقيقة بين الكلامين في
هذه المسئلة التي يتكلم فيها وان كلامي الرافعي له محمل صحيح والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه
في شخص ادخل في الليل من رمضان قطنة في احليله احتياطا للبول ثم نزعها بعد ان اصبح فهل هذه كمسئلة الخيط
او بينهما فرق فاجاب بقوله افتى بعض المتاخرين بانه لا يفطر بنزعها قال وهذه ليست كمسئلة الخيط لان
اخراجه عند الاستقاء ويتضح بامرين احدهما انهم لم يجعلوا الامساك عن مسئلة داخلا في حقيقة الصوم كما تقتضيه
تفسيرهم بانه الامساك عن نحو الجماع من ادخال عين الى ما يسمى جوفا الثاني ان الفطر بالاستقاء ثابت بالنص
والمعنى عند الاصحاب في التعليل انها مفطرة لعينها كالانزال بالاستمنا وتوقف مع ظاهر الحديث وقيل لرجوع
شى الى الجوف وان قيل لقول ابن عباس الصوم مما دخل وليس مما خرج والفريقان متفقون على عدم استثناء ما يعني
يعود بالتعميم وهو الالحاق قياسا اذ لم يقل احد منهم ان العلة في الاستقاء كونها خروج خارج من جوفه لا رجعة
من الجوف اخراج القطنة من الاحليل بالاستقاء قياسا اما المعللون بالعين فمن وقف منهم مع ظاهر الحديث
كما هو مصرح به عنهم واما المعللون بالثاني فتعليلهم ناف لذلك صريحا كما لا يخفى ويشهد لذلك ايضا انه لو قبل امراة
وتلذذ بها فامذى لم يفطر اتفاقا ولم يلحق بالاستمنا بالجامع خروج خارج من الذكر بمباشرة نظرا الى ان الاستمنا
مفطر بعينه وفي فتاوى ابن الصلاح امراة ظنت ايقاع الحيض ليلا فجعلت قطنة ونوت الصوم ثم اخرجتها بعد الفجر
ولم تر اثرا فهل يضرها هذا الاخراج واذا ادخلت اصبعها لباطن الفرج للاستنجا هل يضر ايضا اجاب ينبغي ان يكون
مخرجا على الخلاف في ان ابتلاع النخامة من الباطن هل يلحق بالقي في الافطار والاوجه انه لا يضر وادخال اصبعها الى
باطن الفرج مفطر كما في مثله من المعدة ووجه تردده وان صح ما بوقوما مر استلزام اخراج القطنة من المراة ادخال
اصبعها غالبا وتخرجه على ما ذكر وجهه ان الحاجة تدعو الى كل منهما فاحتمل ان يقال لا اثر لما عمت فيه البلوى لاجل
ذلك وسئل رضي الله عنه في صدقة عن المسك في رمضان هل يكره له السواك بعد الزوال كالصايم فاجاب بقوله ظاهر
الخبر تخصيص ذلك بالصايم وهو متجه وسئل رضي الله عنه عن قضا يوم ثلاثي شعبان اذا ثبت كونه من رمضان
وليس يوم شك لكونه لم يتحدث برويته هل يجب قضاه فورا كما قيل به في يوم الشك ام لا يجب فاجاب بقوله ملحظ
وجوب الفورية في ذلك انما هو تقصيرهم بعدم الاعتنا بتراى الهلال مع انه موجود بدليل ثبوت وجوده ولا
غيره يوجود ولحوعنهم مانع لمذهبنا في خصوص ليلة رمضان واذا تقرر ان هذا هو ملحظ وجوب الفورية اتجه
ان المراد بيوم الشك هنا هو يوم ثلاثي شعبان سوا تحدث برويته او لا لان التحدث بذلك لا مدخل له هنا في
ايجاب الفورية وانما موجبها ما قررته واطلاق يوم الشك على ما مر شايع ومن ثم كان اشتراط التحدث في
تسميته شكا انما ياتي على الضعيف انه لا يحرم صوم ما بعد نصف شعبان او لتكون الحرمة بسببين كونه بعد النصف وبعدم

وسئل رضي الله عنه في صدقة عن الصايم اذا ادخل الماء في اذنيه لغسل ما ظهر منهما عن جنابة او نحوها فسبقه
الماء الى باطنهما فهل يفطر او لا فاجاب بقوله لا يفطر بذلك كما ذكره بعضهم وان بالغ لانه سبق الغسل كما لو
سبق الماء مع المبالغة بغسل نجاسة الفم وانما افطر بالمبالغة في المضمضة لحصول السنة بمجرد وضع الماء في
الفم فالمبالغة تقصير وهنا لا يحصل مطلوبه من غسل الصماخ الا بالمبالغة غالبا فلا تقصير وسئل
رضي الله عنه في صدقة بما صورته راى هلال رمضان او غيره لبعض بلدان متفقة المطالع وثبت عند قاضيهم
فارسل نوابه لبقية البلاد او نحو القناديل الموقودة على المناير فاطردت العادة بكونها علامة على
دخول رمضان فهل يجب الصوم او يجوز فاجاب بقوله اما في الاولى فافتى شيخنا شيخ الاسلام زكريا و
غيره بالوجوب فيها وهو ظاهر واما في الثانية فافتى شيخنا المذكور بالجواز وخالفه البرهان ابن ابي شريف
وغيره فافتى فيهما بالوجوب وقد يجمع بحمل الاول على علامة قد يتفق وجودها في غير رمضان والثاني على
علامة اطرد وجودها في اوله دون غيره وسئل رضي الله عنه في صدقة بما صورته التقطير في باطن الاحليل مفطر
وهو مخرج البول كما في الصحاح او مجراه كما في المجموع وما راس الذكر كما في لغات الروضة وظاهر هذا ان ما يبدو
منه عند تحريك طرفه يفطر بوصول العين اليه وفيه مشقة سيما على المستجمر فانه لا يكاد يحترز منه وايضا الغالب
عند الاستنجا انفتاحه ووصول الماء اليه فما الحكم فيه وهل هو كما قاله السبكي في حلقة الدبر فاجاب بقوله اولى
تفاسيره ما في المجموع فهي من المثانة الى راسه والمفطر انما هو وصول العين لباطنه وذكر الباطن مع قولهم انه مجرى
البول يوضح ان المجرى المذكور في السؤال الظاهر فلا يضر وصول شي اليه فهو كما يبدو من فرج المراة عند قعودها
وكما ذكره السبكي في حلقة الدبر عن القاضي وملخص عبارته ينبغي للصايم حفظ اصبعه حال الاستنجا من مسربته فانه
لو دخل فيه شي من راس انملته بطل صومه قال السبكي وهو ظاهر ان وصل للمكان المجوف اما اول المسربة المنطبق
فانه لا يسمى جوفا فلا فطر بالوصول اليه انتهى وهو بيان لمراد القاضي لا تضعيف له وما ذكره السايل اولى بان لا يسمى
جوفا مما ذكره السبكي وسئل رضي الله عنه عن عبد لزمه قضا رمضان فاخره بلا عذر الى ما بعد رمضان اخر
فهل تلزمه فدية وما هي فاجاب بقوله الاوجه اخذا من كلام الرافعي في نظير المسئلة انه لا فدية عليه لانها
فدية مالية وهو ليس من اهلها فان عتق فهل تجب عليه كالحر اذا عجز وقلنا تلزمه وكان معسرا فايسر او يفارق
الحر المذكور بانه كان مخاطبا بالفدية حال افطاره بخلاف العبد الاوجه الثاني وسئل رضي الله عنه عن امراة صايمة
تبخرت فدخل دخان البخور فرجها فهل تفطر سوا قلنا المنفصل عين او اثر فاجاب بقوله صرحوا بانه لو فتح فاه
عمدا حتى دخل الغبار لم يفطر ودخان البخور كذلك وان لم يكن بفعله صرحوا بانه لو مثله وسئل رضي الله عنه
عما صورته لو احتوى صايم على مجمرة وفتح فاه قصدا حتى دخل الدخان الجوف فهل يفطر او لا وان قلتم نعم فما الفرق
بين هذه المسئلة ومسئلة ما اذا فتح فاه لغبار الطريق ونحوه فاجاب بقوله المفطر هو وصول العين بشرطه كما
صرحوا به قالوا ولا يحترز به عن وصول الاثر كوصول الريح او الرايحة بالشم الى دماغه ووصول الطعم بالذوق الى
حلقه وقد صرح في المجموع وتبعه صاحب الجواهر وغيره بانه لا اثر لتغير طعم الريق او ريحه بالعلك وعلله بان ذلك
لمجاورة الريق له وهذا كله كما ترى كالصريح في انه لا يضر وصول الدخان وان تعمده ويويد ذلك ما صرح به ابن الرفعة
وابن النقيب من ان الاصح انه لو فتح فاه لنحو غبار الطريق قصدا لم يفطر وكذا البساني في المفتاح حيث قال فان
تعمد فتحه للغبار فالاصح في التهذيب العفو وكلام النخعي دال على ذلك ايضا فما وقع في العباب مما يخالف ذلك لعله

القول على نجاسة
دخان النجاسة

من كلام الخادم ضعيف ومولها بسطه في حاشيته على ان الدخان من افراد الغبار فقد صرح الامام بانه اجزاء من رماد
المحترق يتصاعد منه بواسطة النار وهذا ابنا على نجاسة دخان النجاسة والقائل بعدم نجاسته لا يجعله منفصلا
عن الجرم وانما يقول انه شي يخلق عند التقاء النار والحطب فالحاصل اما انه غبار او ليس بغبار وكل منهما لا يفطر وامل
اخذ الرعي من ذلك ان ماء النجار ان تغير ريحه بالبخور لم يفطر او طعمه ولونه فطر مبني على ضعيف والمعتمد انه لا يفطر مطلقا
الا ان جعلناه عينا كان مجاورا وهو لا يفطر مطلقا او ليس عين كان التغير به تروحا وهو لا يفطر كذلك وسئل نفع
الله به عما في الخادم من ابتلع خيطا وبقي طرفه خارجا ثم اصبح صائما فان نزعه افطر وان تركه لم تصح صلاته قال
فطريقه ان يجبره الحاكم على نزعه ولا يفطر لانه كالمكره قال بل قيل لا يفطر بالنزع باختياره لم يبعد تنزيلا لايجاب
الشرع منزلة الاكراه كما لو حلف ليطأ هذه الليلة فوجدها حائضا لا يحنث هل ما ذكره الزركشي آخرا صحيح ام لا فاجاب
بقوله ما ذكره مناف لكلامهم والحجة لم فيما قاس عليه لامكان الفرق وذلك لان المدار في الايمان والتعاليق على العرف
والظاهر حيث لا لغة مطردة فالحالف على الوطي يشمل يمينه حالة الحيض والطهر وهذا مقتضى اللغة لكن العرف والظاهر
اقتضى خروج حالة الحيض من اليمين بحيث ترك اجله الحنث عملا بذلك ولعذره بمنع الشارع له واما في مسئلتنا
فتعارض فيها واجبان مراعاة الصوم وهي تقتضي البقا ومراعاة الصلاة وهي تقتضي النزع بحيث راعى الصلاة
فقد اختار ابطال صومه وان كانت تلك المراعاة واجبة عليه فبطل صومه اذا امر حل المعرف فيه ويشهد لذلك ما
لو طرأ له مرض وخاف من الهلاك لو لم يفطر فانه يجب عليه تعاطي المفطر ويفطر به وان كان واجبا عليه وسئل فسح الله في
مدته عمن نوى صوم فرض يوم عرفة او كان الحو يوم الاثنين ونوى صومه عن عرفة وكونه يوم الاثنين فهل يحصل
له سنة صومه فاجاب بقوله الذي يقتضيه كلامهم ان القصد اشغال ذلك الزمان بصوم كما ان القصد بالتحية
اشغال البقعة بصلاة وح فان نواها حصلا او نوى احدها سقط طلب الاخر والحصل ثوابه وفارق غسل
الجمعة والجنابة بان كلا منهما مقصود وايضا فليس القصد من غسل الجمعة النظافة فقط بدليل التيمم له فان قلت
مقتضى حصول سنة غسل الجمعة بغسل العيد اذا اتحد يومهما ان يقال بمثله هنا قلت نعم وقد مر لكن ينبغي ان يكون
مرادهم بحصول ما لم ينو منهما سقوط الطلب بفعله والحصول ثوابه كما قررناه وسئل نفع الله به عما لفظه لو اخبر
برؤية هلال رمضان عبيدا ونسا او فسقه وظن صدقهم كان ذلك اليوم يوم شك فيحرم صومه لا لسبب وهو
ينافيه قول البغوي وغيره لو اعتقد صدقه فيمن قال انه راه ممن ذكر صح صومه بل وجب عليه وينافيه ايضا ما قالوا
من صحة نية معتقد ذلك ووقوع الصوم عن رمضان اذا تبين كونه منه فما الجمع بين هذه المواضع الثلاثة فاجاب
بقوله قال شيخنا في شرح الروض ان بعضهم زعم عدم التنافي وانه اجيب عما زعمه ايضا باجوبة اخرى فيها نظر وانه
ذكر بعضها في شرح البهجة ولم ار شيئا منها والذي يظهر في الجواب عن ذلك انه يكتفي في كون اليوم يوم شك ان يكون
الذين يشهدوا من نحو الشبان يظن صدقهم اي من شانه ذلك من غير نظر الى ظان بخصوصه بحيث كان لو كان كذلك صار
اليوم يوم شك بالنسبة الى عموم الناس ثم ينظر الى كل فرد فرد بالخصوص فمن اعتقد الصدق وجب عليه الصوم
ومن لا حرم عليه ولاجل هذا الذي ذكرته لم يكتف بصبي ولا امراة ولا فاسق وحده بل اشترط الجمع منهم المصير
ذلك لذلك في ظن الصدق واحتياطا للتحريم واما ما مر عن البغوي فشرطه ان يقع الظن من ظان بعينه حتى يخاطب
بالوجوب فاذا الخبرة موثوق به ممن ذكر واعتقد صدقه وجب عليه صومه فاما ان يفرق بما ذكر واما ان يفرق
بان شرط الوجوب الاعتقاد وهو اقوى من الظن ولذا اكتفي في الوجوب بواحد على ما افهمه اطلاق البغوي وغيره

لوجود

لوجود الاعتقاد الاقوى ولم يكتف في التحريم الا بجمع ليتقوى بهم الظن الاضعف ولا بدع ان يكون اليوم يوم
شك بالنسبة الى العموم ويكون بالنسبة الى خصوص بعض الناس يجب صومه واما الجمع بين صحة نية معتقد
ذلك لان الصحة لا تنافي الوجوب وايضا فاذا نوى بعد ان اخبره واحد ممن ذكر وظن صدقه صحت نيته ثم
ينظر فان تبين كونه من رمضان قبل الفجر لم يجب استيناف النية والا حرم الامساك لكون اليوم يوم شك
وسئل فسح الله في مدته عما لفظه يحرم الصوم بعد نصف شعبان ان لم يقيده او يصله بما قبله ما ضابط
العادة هنا ويوم الشك فاجاب بقوله الذي يظهر انه يكتفي في العادة بمرة ان لم يتخلل فطر مثل ذلك اليوم الذي
اعتاده فان اعتاد صوم الاثنين في اكثر اسابيعه جاز له صومه بعد النصف ويوم الشك وان كان
افطره قبل ذلك لان هذا يصدق وتعليه عرفا انه معتاده وان تخلل بين عادته وصومه بعد النصف فطره
واما اذا اعتاده مرة قبل النصف ثم افطره من الاسبوع الذي بعده ثم دخل النصف فالظاهر انه لا يجوز له
صومه لان العادة ح بطلت بفطر اليوم الثاني بخلاف ما اذا صام الاثنين الذي قبل النصف ثم دخل النصف
من غير تخلل اثنين آخر بينهما فانه يجوز صوم الاثنين الواقع بعد النصف لانه اعتاده ولم يتخلل ما يبطل العادة
واذا صامه ثم افطره من اسبوع ثاني ثم صادف الاثنين الثالث يوم الشك فالظاهر انه يجوز له صومه وانه لم
يتخلل فطره لانه سبق له صومه بعد النصف وذلك كاف هذا ما ظهر الآن ولعلنا نزداد فيه علما او نشهد
نقلا وسئل نفع الله به عما صورته عبر في المجموع بان الوصال ان يصوم يومين فاكثر ولم يتناول بالليل مطعوما
بلا عذر وقضيته ان نحو الجماع لا يمنع الوصال وان المامور بالامساك كتارك النية لا يكون امتناعه ليلا
من نحو تعاطي المفطر وصالا لانه ليس بين صوم يومين فهل هو كذلك فاجاب بقوله اما القضية الاولى فلعمدها
الاسنوي قال لان تحريم الوصال للضعف اي عن الصيام والصلاة وسائر الطاعات وترك الجماع ونحوه لا يضعف بل
يقوي لكن في البحر هو ان يستديم جميع اوصاف الصائمين وذكر الجرجاني وابن الصلاح ونحوه واما القضية الثانية
فلم يعتمدها بل الظاهر ان التعبير بصوم يومين جرى على الغالب ولذا ان نقل العلة في النهي عن الوصال بنحو
ما يكون به اذكر من الضعف ويصح ان يكون النهي عنه للزجر عن التشبيه بخصوصياته صلى الله عليه وسلم واعتقاد
ان له من القوة عن الصبر على الطعام ما كان له صلى الله عليه وسلم وهذا هو الاظهر اذ التعليل بالضعف المذكور
ينتقض بان يخرج ريقه ثم يبتلعه او بان ابتلع حصاة او سمسمة فان الوصال ينتفي بذلك مع وجود الضعف
فالاوجه التعليل بما ذكرته وعليه فالوجه ما اقتضاه كلام البحر من انه استدامة جميع اوصاف الصائمين
فتعبير المجموع بالمطعوم جرى على الغالب والاوجه ايضا ان نحو تارك النية لا يكون امتناعه ليلا من تعاطي المفطر
وصالا لانه لا تشبه فيه ح وان وجد فيه الضعف المذكور وسئل فسح الله في مدته عن صوم كل شعبان او اكثر
هل هو مكروه او سنة لما ورد عنه صلى الله عليه وسلم انه صام اكثره والاكثرية تحصل بزيادة يوم على النصف
فاجاب بقوله صوم كله سنة وكذا صوم اكثره بشرط ان لا يقع منه صوم بعد النصف غير متصل بيومه
لان الصوم بعد نصف شعبان اذا لم يتصل بيوم النصف ولم يوافق عادة له او نحو نذر او قضاء حرام كما قاله
النووي في شرح المهذب وورد فيه حديث صحيح وتحصل اصل الاكثرية بزيادة صوم يوم على النصف
وسئل فسح الله في مدته عن الصائم اذا بقي بين اسنانه طعام وعجز عن تمييزه ومجه وجرى به ريقه الى باطنه
هل لا يبطل صومه بذلك مطلقا سواء جرى به ناسيا او ايضا جاهلا او عالما فان قلتم نعم فذاك وان
قلتم عدم البطلان مختص بحالة النسيان فينبغي ان لا يكون فرق بين قدرته على تمييزه وعدمها الا اذا اقلتم ثم

اذا قدر على تمييزه ومجه ولم يمجه وجرى به ريقه الى باطنه او وضع في فيه ماء عبثا او لسكون العطش فسبق منه شيء الى
انه يفطر ولو كان ناسيا وهو غير ظاهر وقد يقال ان هذه المسئلة داخلة في قولهم ان الصائم لا يفطر بالاكل و[illegible]
ناسيا وايضا هل المراد تمييزه من بين اسنانه او تمييز ما يجري مع الريق فاجاب بانه اذا بقي بين اسنان الصائم [illegible]
جرى بريقه وعجز عن تمييزه ومجه لم يفطر بابتلاع ريقه المخلوط به وان تعمد ابتلاعه لعذره ولو كلفنا [illegible]
ريقه لشق فسومح له في ذلك ولو سبق ماء الى جوفه من غسل تبرد او لكونه جعله في فيه لا لغرض افطر
لانه مفطر به لكن نعم لو وضع شيئا في فيه عامدا وابتلعه ناسيا لم يفطر كما في الانوار وغيره والمراد تمييز [illegible]
السابق من بين اسنانه متى امكنه تمييزه من جنسها فلم يفعل وابتلع ريقه المخلوط به افطر وكذا لو خرج من بين
اسنانه الى فضاء فمه فابتلع شيئا منه مع ريقه او وحده لتقصيره وعبارة المقرر يعلم الجواب عن قول السائل و[illegible]
غير ظاهر وقوله وايضا هل المراد الخ والله اعلم وسئل زكى الله اعماله في الكتابة على تصنيف لبعض اهل زبيد في
مسئلة وقع فيها الخلاف طويل بين مفتيهم وكتابات متعددة من الجانبين وحاصلها ان من اخبره يوم ثلاثي [illegible]
عدلان بالهلال واعتقد صدقهما فهل يجوز له الفطر فقال جماعة يجوز له ذلك سرا ويخفيه لئلا يتعرض لعقوبة
كما لو انفرد برؤية الهلال ومن هؤلاء مؤلف الكتب المذكورة وشيخه وغيرهما واستدلوا على ذلك بامور كثيرة وقال
آخرون لا يجوز ذلك ظاهرا ولا باطنا واستدل عليه بعضهم بما زعم انه ظاهر بعض كلام الائمة وليس بجازم ويمكن [illegible]
باختصار على التاليف المذكور نتيج مؤلفه وغيره فلما سئل شيخنا فسح الله في مدته في ذلك فاجاب بعد [illegible]
اللهم منزل [illegible] سيما الافكار السديدة ومغدق امطار الاجادة بانواع الافادة [illegible]
كواهل الفضائل اعلام اهل الحق ورافعنا بايدي المحامد الوية الثناء على من هو بهم الصق حمدا [illegible]
بمزيده ويستغرق افراد الايادي بعيده وصلاة وسلاما على من ارسل بالحجة القاطعة لغوايل العناد [illegible]
للعباد والشريعة البيضاء والشرعة الغراء دائمين ابدا دائبين سرمدا وعلى آله ذوي المجد السعيد والسعد [illegible]
وصحبه ذوي القدر المجيد والمجد العائد ما قام بنصرة الحق لله ناصر وذب عنه لاهل العناد بكل صارم باتر [illegible]
فانه لما كانت لدينا التحقيق باعيان الافاضل لم تزل حافلة ومعاليها تبنو في الفضائل آهلة كان الرجوع [illegible]
الحق خيرا من التمادي في الباطل والتحلي بحلية اهل الصدق خيرا من التخلي بكل وصف رذيل وجدال [illegible]
وتفضيعا لا يجدي من التلفيقات وتشدق بما لا يصح من العبارات فلذلك يجب مع ان الاشتغال لا سيما [illegible]
عن بلوغ مغزى هؤلاء الائمة الذين وضح الحق في هذه المدلهمة اعني مؤلف هذا الكتاب المعلق فيه بالصو[illegible]
من تحقق بالعلوم الشرعية ونال لطائفها وتحلى بتيجان الفنون الدينية وحاز [illegible] وعقدت له الوية [illegible]
فوق العلاء [illegible] ورضخت له منازل الصدق في سما القرب كواكبها وشيخه المذكور واضح الحجة والبيان [illegible]
الخلية التي لا ترتقى في هذا الزمن كيف وقد انكشفت له علوم المجتهدين حتى اوضحها ابلغ ايضاح فجميع [illegible]
حق اطلع على معاني خفايا ما كان من مكنوناتها وشاهد مجاري الافكار في مضاربها [illegible]
من معادنها واظهر التحقيقات الكثيرة من مكامنها وقد ضرب مع الائمة بسهم وافر والغير [illegible]
ومن بعدهما بلغة ارشادها وفهما يقصر عن دركه مداهم ويعد مغزاهم [illegible] الحق الذي امرنا باتباعه [illegible]
اجتناب الباطل الذي امرنا بالحذر [illegible] ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب
حلال وهذا حرام الاية وتذكر ابقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
[illegible] ثم نظرت في هذا التاليف البديع الكامل [illegible] حتى علمت ان مؤلفه جزاه الله خيرا واذهب [illegible]

صبرا

صبرا اظهر في تحصنه زبدة من قواه ولاحتاط في ضبط معاقده محكما فيها ايراد ما عن نشره طواه طالما شرد لك
الطي محيد ابد من سواه محسد ما عولي الهم باستفتاح ما استغلقه بصريحه ونحواه مع افادة لطائف تكوح
من ذرى ذوي التحقيق واشادة الجاه لا تصدر الا عن حلفاء التوفيق وانا ما ذكره فيه اشهر من الشمس في رابعة النهار
لا يخفى الا على عديم الحس عديم الابصار مع ما منحه الله به من ايضاح الحق بدلائله التي لا يقرع هضبتها قارع ولا يقرع
بابها قارع الا بتحويل في الصواب وجرى بحثه فيه رخاء حيث اصاب جابها مستفيا افادتها حتى كانما صدقه
قدمها بين يدي نجواه خالية عن شوب الرياء والسمعة كما اشعر بنجواه فاستجليها وان كشف القناع عن صبيحة وجهها
تجد في نفسك انا انصفت فيها الخضوع لملقيها والفضل البارع التحقيق فيها شعر تحذر من يلقى المواعظ عزة
فالمبهر يخفى نه مكنون هذا وما استقيت عما في هذا المؤلف بادرت بالجواب عما فيه قبل الحيط فكري ونظري
بقوادمه وخوافيه وظننت انه لا يخالف في ذلك الا جامد الروية مقتصر على الظواهر لم تسرح نظره في المنازل الخفية
ثم بلغني ان بعض المفتين خالف في ذلك فانعمت النظر فيما هنالك فلم يسمح الا بما صمم عليه اولا ورأيت ذلك ليس عن
الحق ابعد بحواه ثم نظرت هذا التاليف فرأيته جاء بالحق الصراح وبالجد الخالي عن المزاح فشكرت الله صنع مثقفه و
صدق محققه فلا عدم المسلمون امثاله ولا زالت الفضلاء تتفيأ وتنظلاله ولولا شغل البال لاطلت في هذه المسئلة
المقال لكن سيمن الله ان شاء بالتوفيق لذلك وازالة وعر هذه المسالك ودفع ما اورد عليها من شبه اذا تاملت
[illegible] كانت كالهباء المنثور ومن تطويلات لا تروج الا على غمر مغرور ثم رايت ما صرح بذلك غير ما مر في هذا التصنيف
[illegible] ما افصح به كلام الرافعي من ان الخلاف الذي في المنجم يجري في صومه وفطره وقضيته تحريمه وصحح النووي في
المجموع ان له ان يعمل بذلك دون غيره ومن ثم صرح بعض مختصري الروضة بذلك فقال اما الفطر فيجوز لغيره اي
المنجم ومن عرف منازل القمر تقليده في صوم وفطر وهل يجوز لهما ان يعملا به وجهان قلت الاصح نعم ولكن لا يجزيهما اي
الصوم عن الفرض قاله في المجموع انتهى واذا جاز الفطر بذلك على انه ليس صالحا ان يكون حجة شرعا ولو عند الحاكم لم يلتفت
اليه فلان يجوز باخبار عدلين بل وعدل بالاولى لان ذلك يصلح ان يكون حجة شرعا في ذلك ونظيره ومما يؤيد ذلك
ما قاله السبكي وابنه الشيخ تاج الدين والاذرعي والزركشي وغيرهم من محققي المتأخرين من جواز الفطر آخر النهار باخبار
عدل مع انه يمكن التيقن من غير مشقة فليجز هنا بالاولى ويحمل [illegible] ومن اهمها الفرق بانه ساعي
في آخر النهار ما لم [illegible] به آخر رمضان ولا علامة له فامتناعه ليس لكونها آخر رمضان بل لفقد العلامة المشترطة
في الاجتهاد على انه مر في المنجم ما يقتضي ان له العمل باجتهاده لخبر رمضان ايضا ثم رايت ما يصرح بما ذكر وهو ما افتى
به الشيخ المحقق الشمس الجوجري شارح الارشاد وكاشف القناع عن محاسنه بما لم يسبق اليه فيما سئل عنه وهو انه لو
رأوا يوم ثلاثي رمضان عند الفجر قناديل بلد اخرى يجب عليهم الفطر فاجاب بقوله اذا كثرت القناديل التي توقد
يوم العيد وحصل برؤيتها العلم وجب الفطر انما يحصل العلم بذلك اذا كثرت كثرة لا يحتمل معها النسيان بوجه
والاحوط ان لا يفطر ويحقق [illegible] بانهم يخبر البلد التي بها القناديل وكلامه مصرح بان مراده بالعلم غلبة الظن
فتامله ووافقه على ذلك المحقق ابن قاضي عجلون فقال والقناديل المذكورة علامة مغلبة على الظن فيعمل في الفطر
عليها اذا اجرت العادة بانها [illegible] ذلك اليوم يوم عيد في موضع رآها انتهى واما افتى شيخنا
خاتمة المتأخرين ابن شيخ الاسلام زكريا الانصاري رحمه الله بانها لا تعتمد فيحمل على ما اذا لم تتعدد ولم تطرد بها العادة
لانه لا يغلب على الظن ح ان ذلك اليوم يوم عيد ومن ثم خالف طائفة لها جماعة محققون عصره اتفاقا [illegible] شيخنا

[illegible] رمضان [illegible]

شهاب الدين
الرملي الانصاري امتع الله بحياته للمسلمين فافتى بما هو اعم من ذلك وصرح في هذه المسئلة من جميع ما هنا لكن لما
سئل عما لو رأى علامة معتادة لرمضان او شوال كرؤية نار وسماع طبل وحصل به اعتقاد جازم فهل
يجب عليهم العمل بمقتضى ذلك واذا ارسل من ثبتت عنده الرؤية الى بلد موافق مطلعها يجب العمل به كذلك
في الفطر من حصل له اعتقاد جازم بدخول رمضان من العلامات المعتادة وجب عليه الصوم ومن حصل له ذلك
الاعتقاد بدخول شوال من العلامات المذكورة لزمه الفطر عملا بالاعتقاد الجازم منها واذا ارسل نواب
بلد الرؤية الى اهل بلد موافق لها في المطلع ما ثبت به الرؤية عند حكام المرسل اليهم وجب عليهم الصوم لرمضان
والفطر لشوال وان لم يثبت به الرؤية عند احد منهم من اعتقد صدق الخبر بذلك لزمه الصوم والفطر ومن
فلا انتهى قلت اما من كلامه الاخير فانه نص في مسئلتنا وما قبله فانه يقتضي ان العمل في مسئلتنا بخبر العدل لمن
عن العدل لمن اعتقد صدقه اولا ومما يدل على ان مراد شيخنا ذكر ما قدمناه افتاؤه هو وائمة عصره تبعا
لجماعة من انه لو ثبت الصوم او الفطر عند الحاكم لم يلزمه الصوم ولم يجب الفطر لمن شك في صحة الحكم لشهود الفاسق
او لمعرفته ما يقدح في الشهود فاذا دار الحكم هنا على ما في ظنه ولم ينظر الحكم الحاكم بل جعلوه كعدمه نقيسا
في مسئلتنا انه لا ينظر لحكم الحاكم وانما المدار انما هو على الاعتقاد الجازم وذلك ظاهر بادنى نظر وتامل ولكن الهداية
بيد الله سبحانه وهو تعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله به عن صوم العشر الاول من المحرم هل هو مستحب كالتسع الاول
من ذي الحجة اولا وطوايف من اهل الهند لا يتركون صومها ويواظبون على صومه مثل مواظبتهم على صومها
بقوله نعم ما فعل هو لان فان صوم العشر الاول من المحرم سنة مؤكدة بل صوم الشهر كله سنة يكاد ان علم
من ذلك خبر مسلم انه صلى الله عليه وسلم قال افضل الصيام بعد شهر رمضان شهر الله الذي تدعونه المحرم وافضل
الصلاة بعد الفريضة قيام الليل وهو صريح في ان افضل ما تطوع به من الصيام بعد رمضان صوم المحرم
حمل على انه افضل شهر يتطوع بصومه كله لا مطلقا فان صوم تسع الحجة افضل من صوم عشر المحرم واخرج احمد
والترمذي بسند فيه مقال ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اخبرني بشهر اصومه بعد
رمضان فقال صلى الله عليه وسلم ان كنت صائما شهرا بعد رمضان فصم المحرم فانه شهر الله وفيه تاب الله على قوم
ويتوب على آخرين واخرج النسائي ان ابا ذر سال النبي صلى الله عليه وسلم اي الاشهر افضل فقال شهر الله الذي تدعونه
والمراد انه افضلها بعد رمضان لما مر وقد اخذ بقضيته جماعة كالحسن وغيره فقالوا ان المحرم افضل الاشهر الحرم
ورجحه جماعة من المتاخرين وجاء ان السلف رضي الله عنهم كانوا يعظمون ثلاث عشرات عشر رمضان الاخير وعشر ذي الحجة
الاول وعشر المحرم الاول وروي فيه حديثا وسئل نفع الله به عن صوم منتصف شعبان هل يستحب على ما رواه ابن
ماجة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كانت ليلة النصف من شعبان فقوموا ليلها وصوموا يومها فانه
ينزل فيها بغروب الشمس الى سماء الدنيا اولا يستحب وهل هذا الحديث صحيح اولا وان قلتم باستحبابه فلم لم يذكره
الفقهاء وما المراد بقيام ليلها اهو صلاة البراة ام لا فاجاب بان الذي صرح به النووي وغيره رحمه الله في المجموع
صلاة الرغائب وهي ثنتا عشرة ركعة بين المغرب والعشاء ليلة اول جمعة من رجب وصلاة ليلة النصف من شعبان
مائة ركعة بدعتان قبيحتان مذمومتان ولا يغتر بذكرهما في كتاب قوت القلوب واحياء علوم الدين ولا بالحديث
المذكور فيهما فان كل ذلك باطل ولا بمن اشتبه عليه حكمهما من الائمة فصنف ورقات في استحبابهما فانه
غالط في ذلك وقد صنف ابن عبد السلام كتابا نفيسا في ابطالهما فاحسن فيه واجاد انتهى وقال النووي في

في فتاويه بل في ذمهما وتقبيحهما وانكارهما واختلفت فتاوى ابن الصلاح وقال في آخرهما وان كانا بدعتين لا نمنع منهما
لدخولهما تحت الامر الوارد بمطلق الصلاة ورده السبكي بان ما لم يرد فيه الا مطلق الصلاة وانها خير موضوع فلا يطلب
منه شيء بخصوصه فمتى خص شيئا منه بزمان او مكان او نحو ذلك دخل في قسم البدعة وانما المطلوب منه عمومه فيفعل
لما فيه من العموم لا لكونه مطلوبا بالخصوص انتهى وحينئذ فالمنع منهما جماعة وانفرادا فالمتوهم فيه متعين ازالة
لما وقع في اذهان العامة وبعض المتفقهة والمتعبدين من تاكد سنيتهما وانهما مطلوبتان بخصوصهما مع ما
يقترن بذلك من القبائح الكثيرة هذا ما يتعلق بحكم صلاة ليلة نصف شعبان واما صوم يومها فهو سنة من حيث
كونه من جملة الايام البيض لا من حيث خصوصه والحديث المذكور عن ابن ماجة ضعيف قال بعض الحفاظ وجاء م يوم
في هذه الليلة احاديث متعددة وقد اختلف فيها فضعفها الاكثرون وصحح ابن حبان بعضها واخرجه في
صحيحه ومن امثلها حديث عائشة قالت فقدت النبي صلى الله عليه وسلم فخرجت فاذا هو بالبقيع رافع راسه الى
السماء فقال اكنت تخافين ان يحيف الله عليك ورسوله فقلت يا رسول الله ظننت انك اتيت بعض نسائك فقال
ان الله تبارك وتعالى ينزل ليلة النصف من شعبان الى السماء الدنيا فيغفر لاكثر من عدد شعر غنم كلب خرجه
احمد والترمذي وابن ماجة لكن ذكر الترمذي عن البخاري انه ضعفه وفي حديث لابن ماجة ان الله ليطلع ليلة
النصف من شعبان فيغفر لجميع خلقه الا لمشرك او مشاحن وفي حديث عند احمد واخرجه ابن حبان في صحيحه ان
الله ليطلع الى خلقه ليلة النصف من شعبان فيغفر لعباده الا اثنين مشاحن وقاتل نفس وبقيت احاديث اخر
كلها ضعيفة والحاصل ان لهذه الليلة فضلا وانه يقع فيها مغفرة مخصوصة واستجابة مخصوصة ومن
ثم قال الشافعي رضي الله عنه ان الدعا يستجاب فيها وانما النزاع في الصلاة المخصوصة ليلتها وقد علمت انها بدعة
قبيحة مذمومة يمنع منها فاعلها وان جاء ان التابعين من اهل الشام كمكحول وخالد بن معدان ولقمان وغيرهم
يعظمونها ويجتهدون فيها بالعبادة وعنهم اخذ الناس ما ابتدعوه فيها ولم يستندوا في ذلك لدليل صحيح
ومن ثم قيل انهم انما استندوا الى آثار اسرائيلية ومن ثم انكر ذلك عليهم اكثر علماء الحجاز كعطا وابن ابي مليكة و
فقهاء المدينة وهو قول اصحاب الشافعي ومالك وغيرهم قالوا وذلك كله بدعة اذ لم يثبت فيها شيء عن النبي صلى الله
عليه وسلم ولا عن احد من اصحابه وسئل نفع الله به عما صورته اذا غم هلال شعبان فاكملنا العدة ثلاثين فجاء
جماعة من محل بعيد مختلف مطلعه على مطلع البلدة التي غم فيها هلال شعبان وشهدوا برؤية الهلال ليلة الثلاثين
فاثبت حاكم حنفي الهلال بشهادتهم فهل يلزم الشافعي قضاء اليوم الذي افطره على ظن منه انه من شعبان اعتمادا على
عدم الثبوت الواقع لدى الحاكم الحنفي رافع الخلاف ويفطر يوم ثلاثي رمضان ولو لم ير الهلال ليلة الثلاثين لاكمال العدة
بمقتضى الثبوت المذكور او لا يلزمه قضاء اليوم المذكور لان العبرة في نحو ذلك بعقيدته واعتقاده انه لا عبرة برؤية
الهلال بمحل مختلف مطلعه مع مطلع البلدة التي غم فيها الهلال فيجب عليه امساك يوم ثلاثي رمضان ولو لم ير
الهلال ليلة الثلاثين وما الحكم فيما لو ثبت الهلال لدى حاكم يرى ثبوته بما لم يره الشافعي من قبول عبد وامراة
فهل يلزم الشافعي العمل بما ثبت لديه او لا لانه يخالف عقيدته او لا يلزمه لانه يعتقد خلافه بين لنا ذلك بما فيه
بسط انالكم الله الجنة بمنه وكرمه فاجاب رضي الله في عمدته بقوله حكم الحنفي في ذلك معتبر فيجب العمل به ويجب
على الناس العمل بقضيته كما صرح به كلام ائمتنا في مواضع منها قولهم في المجموع ومحل الخلاف في قبول شهادة الواحد
ما لم يحكم بشهادته حاكم يراه والا وجب الصوم ولم ينقض الحاكم اجماعا انتهى فايجاب الصوم هنا على العموم وعدم

في ذلك

مطلب في حكم حاكم الحنفي

نقض الحكم بالإجماع صريح في أن حكم الحنفي في صورة السؤال كذلك حتى يجب على الشافعية وغيرهم العمل بقضيته صوما
وفطرا وقضاء ومنها قول الزركشي وغيره نقلا عن ابن أبي الدم والسبكي لا يكفي قول الشاهد أشهد أن غدا من رمضان
لاحتمال أنه اعتمد الحساب أو كان حنبليا يرى إيجاب الصوم صبيحة ليلة الغيم قال في الخادم لأنه قد يعتقد دخوله
لسبب لا يوافقه عليه المشهور عنده بأن يكون أخذه من حساب منازل القمر أو يكون حنبليا يرى إيجاب الصوم
ليلة الغيم أو غير ذلك انتهى فافهم قوله لا يوافقه عليه المشهور عنده أنه لو وافقه الحاكم على ذلك بأن كان قضية
مذهبه اعتد بالشهادة المستندة إلى الحساب أو الغيم وبالحكم المترتب عليها مع أن ذلك خلاف مذهبنا وحينئذ
فيستفاد من ذلك أن العبرة بعقيدة الحاكم مطلقا فمتى أثبت الهلال الحاكم يراه ولا ينقض حكمه بأن لم يخالف نصا أو
لا يقبل التأويل اعتد بحكمه ووجب على كافة من في حكمه العمل بقضية حكمه ومنها ما اقتضاه كلام الدارمي
واعتمده الزركشي من أن رمضان يثبت أي على الكافة بعلم القاضي ومعلوم أن القضاء بالعلم منعه بعض الحنفية
ومع ذلك يلزم مقلديه العمل بحكم القاضي به كما اقتضاه صريح كلامهم هنا وكلام المجموع السابق ومنها قولهم لا عبرة
بريبة تبقى بعد حكم الحاكم قال الزركشي وهو ظاهر فيمن جهل حال الشاهد أما العالم بفسقه وكذبه فالظاهر أنه
لا يلزمه الصوم إذ لا يتصور منه الجزم بالنية بل يجوز له انتهى فافهم أما حيث لم يعلم استناد الحاكم إلى باطل
اعتقاده لزمنا الجري على مقتضى حكمه وإن بقيت عندنا ريبة فيه لحصول الظن بالاستناد إلى الحكم بخلاف ما إذا
علمنا استناده إلى باطل عنده فإنه لم يوجد منه ظن فلم يجز الصوم ح والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وسئل
نفع الله به عن قول أم سلمة رضي الله عنها ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم شهرين متتابعين إلا شعبان
ورمضان وقول عائشة رضي الله عنها ما رأيته في شهر أكثر صياما منه في شعبان كان يصوم شعبان إلا قليلا
وفي رواية بل كان يصوم شعبان كله فقد صرحت هذه الأحاديث بصيامه كله أو أكثره وأن ذلك مداوم عليه
فما معناها فكيف الجمع بينها وبين قوله صلى الله عليه وسلم إذا انتصف شعبان فلا تصوموا ومن ثم أخذ منه
أئمتنا تحريم صوم ما بعد نصفه فأجاب بقوله نعم جواب ذلك مما ذكرته في كتابي إتحاف أهل الإسلام بخصوصيات
الصيام وحاصل عبارته ومنها صوم شهر شعبان عن عائشة رضي الله عنها ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
استكمل صيام شهر قط إلا شهر رمضان وما رأيته في شهر أكثر منه صياما في شعبان رواه البخاري
وفي أخرى لهما لم يكن يصوم شهرا أكثر من شعبان فإنه كان يصومه كله ولمسلم في رواية كان يصوم شعبان
كله إلا قليلا وللترمذي كان يصومه إلا قليلا كان يصومه كله وفي أخرى أو كان أحب الشهور إلى رسول الله
صلى الله عليه وسلم أن يصومه شعبان ثم يصله برمضان وللنسائي كان يصوم شعبان أو عامة شعبان وله
أنه كان يصوم شعبان إلا قليلا ولم أنه كان أحب الشهور إليه صلى الله عليه وسلم أن يصوم شعبان كان يصله
ولم أنه كان يصوم شعبان والمراد كله معظمه فقد نقل الترمذي عن ابن المبارك أنه قال جائز في كلام العرب إذا صام
أكثر الشهر أن يقول صام كله ويقال قام فلان ليلته أجمع ولعله قد تعشى واشتغل ببعض أمره قال الترمذي كأن
ابن المبارك جمع بين الحديثين بذلك انتهى وهو جمع حسن لضرورة الجمع به بين الحديثين وإن شنع بعض المحققين على أبي
عبيدة في قوله إن كلا تأتي بمعنى الأكثر وكأن بعضهم أخذ من ذلك قوله إتيان كل بمعنى الأكثر مجاز قليل الاستعمال
انتهى وعلى فرض تسليم ذلك المجاز الخبر الصحيح عن عائشة رضي الله عنها ما علمته أي النبي صلى الله عليه وسلم صام شهرا كله
إلا رمضان وفي رواية عنها صحيحة أيضا ما رأيته صام شهرا كاملا منذ قدم المدينة إلا رمضان وجمع

آخر حسن أيضا وهو أنه صلى الله عليه وسلم كان تارة يصوم كله وتارة يصوم أكثره لئلا يتوهم وجوب كله وقد
أشار إلى هذين الجمعين ابن المنير بقوله تحمل قولها كله على المبالغة والمراد الأكثر وقولها الثاني متأخر عن أول
تأخرت عن أول أمره بأنه كان يصوم أكثره ثم عن آخر أمره بأنه كان يصومه كله انتهى نعم ما أشار إليه
الثاني بقوله تارة هذا وتارة هذا أولى إذ لا دليل على الترتيب الذي ذكره ابن المنير واختلف في حكمة إكثاره
صلى الله عليه وسلم من صوم شعبان مع أن صوم المحرم أفضل منه فقيل كان يشتغل عن صوم الثلاثة أيام من
كل شهر بسفر أو غيره فيقضيها في شعبان لخبر فيه لكنه ضعيف بل قيل موضوع واستشكل بما في خبر مسلم
عن عائشة رضي الله عنها أنها لم تعلمه أفطر شهرا كله حتى توفي ولا إشكال فإنه يصدق بأن يصوم من
بعض الشهور دون ثلاثة فما بقي يقضيه في شعبان لأن عمله صلى الله عليه وسلم كان ديمة وكان إذا فاته شيء
من نوافله قضاه كما في سنن الصلاة وقيام الليل فكذا كان إذا دخل عليه شعبان وعليه بقية من صوم
تطوع قضاه فيه وكانت عائشة رضي الله عنها تقضي معه أيام حيضها لأنها فيما عداه مشتغلة به والمرأة
لا تصوم تطوعا وزوجها حاضر إلا بإذنه سواء في ذلك النفل والفرض الموسع كقضاء رمضان بالنسبة لمن أفطره لعذر
وقيل كان يصنع ذلك تعظيما لرمضان لخبر الترمذي به لكنه غريب ويعارضه خبر مسلم أفضل الصوم بعد
رمضان صوم المحرم ولعل عدم صومه أكثره أو كله كشعبان أنه كان يعرض له فيه أعذار تمنعه عن ذلك
شعبان أو أن الناس يغفلون في شعبان كما يأتي ولذلك قال أئمتنا صوم المحرم أفضل الشهور بعد رمضان ثم
الأولى في حكمة ذلك ما أشار إليه الخبر الصحيح عن أسامة قلت يا رسول الله لم أرك تصوم شهرا من الشهور
ما تصوم شعبان قال ذاك شهر يغفل الناس عنه بين رجب ورمضان وهو شهر ترفع فيه الأعمال إلى رب العالمين
فأحب أن يرفع عملي وأنا صائم ويتجه الحكم الخبر وكلام مبسوط فيه وفيما يتعلق بها بسطته في الكتاب المذكور
ثم هذه الأحاديث لا تنافي الحديث المحرم لصوم ما بعد النصف من شعبان لأن محل الحرمة فيمن صام بعد النصف
ولم يصله ومحل الجواز بل الندب فيمن صام قبل النصف ثم ترك بعد النصف واستمر لكن وصل صومه بيوم صوم
النصف أو لم يصله وصام لنحو قضاء أو نذر أو ورد والخبر الذي رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي
وابن ماجه إذا انتصف شعبان فلا تصوموا حتى يكون رمضان صريح في ذلك واستشكل السبكي تعليل حرمة
صوم ما بعد نصف شعبان بالضعف بأنه يلزمه تحريم صوم شعبان كله لأن الضعف يكون به أكثر وأجبت
عنه في الكتاب المذكور وغيره بأن صيام النصف جميعه أو أكثره يورث قوة على رمضان لأن الصوم ح يصير
مألوفا للنفس فيخف عليها تعاطيه وهذا من بعض حكم صومه صلى الله عليه وسلم شعبان كله أو
أكثره وبالله التوفيق وسئل رضي الله عنه عن هلال رمضان هل يثبت بمستور العدالة أم لا فأجاب بقوله
صحح في تجديده أن لا يعتمد كما في المجموع وإن نازع فيه جمع أنه يكفي المستور وهو كما يعلم من كلامهم في النكاح من
لا يعرف له مفسق مع صلاح ظاهره وسئل رضي الله عنه عما لفظه إذا شرطنا التعيين في الصوم كما نرى بتركه في
الصلاة ووقع الخطأ في التعيين كأن صام بنية عاشوراء بالتعيين فبان بثبوت رؤية الهلال أن عاشوراء
صائم ثامن ذي الحجة أو أنه التاسع فهل يقوم ما أمه بالتعيين عن عاشوراء أو عن تاسع الحجة وهل المعتمد
وجوب التعيين في ذلك أم لا فأجاب بقوله عبارة في شرح العباب وقضية قول المجموع ويكفي في نفل الصوم
مطلق نيته أن النفل الذي له سبب كصوم الاستسقاء بغير أمر الإمام والموقت كصوم الاثنين وعرفة لا يجب تعيينه

اى تعيين نية في الصوم لكن بحث في المهمات في الاول وفي المجموع في الثاني انه لابد من تعيينه كما في الصلوة ولجيب
عن الثاني بان الصوم في الايام المتاكد صومها منصرف اليها بل لو نوى به غيرها حصلت ايضا كتحية المسجد لان المقصود
وجود صوم فيها ومن ثم افتى البارزي بانه لو صام فيه قضا او نحوه حصل نواه معه ام لا وذكر غيره ان
مثل ذلك ما لو اتفق في يوم راتبان كعرفة يوم الخميس وفي المجموع لو نوى قبل الزوال قضا او نذرا فان كان في رمضان
لم ينعقد له صوم اصلا ولا ابني انعقاده نفلا على نية الظهر قبل وقته وقضيته انه يقع نفلا من الجاهل فقط انتهى
عبارة الشرح المذكور ولها يعلم ان التعيين في راتب الصوم ليس شرطا للصحة من حيث وقوع مطلق الصوم لما تقرر ان
القصد في الايام المندوب صومها وجود صوم فيها واحيا وها بهذه العبادة الفاضلة فهو نظير تحية المسجد
القصد منها تعظيم المسجد باشتغاله بالصلاة وانما هو شرط في الكمال ووقوع الصوم المخصوص كما ان التعيين في التحية
انما هو شرط لكمالها لا لصحتها فمن نوى نحو يوم عرفة او عاشورا او الاثنين مثلا صوم عرفة او عاشورا او الاثنين
حصل له كمال الصوم والفضيلة وكذا ان نوى ذلك والقضا مثلا بخلاف ما لو اقتصر على نية غيرها كالقضا فانه يحصل
له ما نواه ويسقط عنه الطلب بالنسبة لخصوص الصوم المطلوب في ذلك الزمن نظير ما قرر في تحية المسجد
احد شقي هذا التفصيل يحمل ما مر عن المجموع من اشتراط التعيين اذا تقرر ذلك فحيث عين في نية صوم النفل شيئا
واخطا فيه سوا شرطنا التعيين او لا كما هو ظاهر كلام السائل نفع الله به من اختصاص ذلك بما اذا شرطنا التعيين
فان عذر في خطايه كان الصوم بنية المذكور تبين في الشك انه صح الصوم ووقع له نفلا مطلقا للعذر ووقع ما
نواه من تاسوعا يوم عاشورا ومن ثامن الحجة في اليوم التاسع منها وكان قضية ذلك بطلان النية من اصلها
لكن لما عذر في غلطه اقتضى عذره بطلان خصوص صومه المعين لا عموم صومه نظير ما ذكروه فيمن احرم بالظهر
او بسنته مثلا قبل الوقت ظانا دخوله وهو لم يدخل في نفس الامر فيبطل خصوص المعين وتقع الصلاة نافلة
مطلقة حتى يثاب عليها بخلاف ما لو نوى تاسوعا يوم عاشورا مثلا متعمدا فان نيته باطلة من اصلها
كنية الظهر وسنته قبل الوقت عالما بانه كذلك **وسئل** نفع الله به عمن نوى في الليل صوم القضا وبعد الفجر التطوع
فهل يحصل بذلك التطوع اذا لم يكن عليه قضا **فاجاب** بقوله ان ظن حال نية القضا انه عليه صحت نيته لانه فرض
كونه عليه وكذا لو شك ونواه احتياطا نظير ما صرحوا به في وضوء الاحتياط من صحته بفرض انه عليه حدث
ما لم يتبين الحال فان لم يظن ان عليه قضا ولا شك فيه فنية القضا باطلة فاذا نوى بعد الفجر التطوع مع علمه
ببطلان نيته الاولى صح له التطوع واما نية التطوع بعد نية القضا وظنه صحتها فهو كالتلاعب منه فلا يصح
له التطوع وان بان ان لا قضا عليه لفساد نية التطوع وعدم جزمه بها وهذا كله ظاهر من كلامهم
بانه لو نوى آخر شعبان صوم غد عن رمضان ولم يقع بنية عن رمضان لعدم اعتمادها على ظن دخوله
وبان انه يوم من شعبان وقع له نفلا ولا يعارض ما مر لانه هنا عازم على صوم الغد جازم به واما هو متردد
في انه من رمضان او لا فلم يقع من رمضان لعدم جزمه بخصوصه ووقع عن النفل لانه لا منافي للنفل حال النية
فتامله **وسئل** نفع الله بعلومه عن حديث ان ايام البيض سميت بذلك لان ادم صلى الله عليه وعلى سائر الانبياء
والمرسلين وسلم لما هبط من الجنة اسود جلده فامر بصيامها ففي اليوم الاول ابيض ثلثه وفي الثاني ثلثه
وفي الثالث بقيته **فاجاب** بانه موضوع كما قاله ابن الجوزي وان خرجه جماعة **وسئل** نفع الله به عمن اكل نهار
في رمضان متعمدا ولم يفطر كيف صورته **فاجاب** بقوله النهار اسم لعرض الفطر وله الجباري كما ان الليل لذلك

على نبينا وعليهم

والله اعلم

والله اعلم **وسئل** نفع الله به عمن صام تسعة وعشرين يوما من شهر رمضان ثم افطر ثم بلغه انه افطر يوما من
رمضان وان الشهر ثلاثين فهل يلزمه قضا اليوم او لا **فاجاب** بقوله اذا ثبت ان اهل بلده او البلد القريبة منه
مطلقا او الهلال ثلاثين شعبان لزمه قضا يوم على الفور وكذا لو افطر يوم ثلاثين رمضان بالنسبة لرؤية اهل
بلده ومن قرب مطلعهم فيلزمه قضا يوم لكن فورا والله اعلم **وسئل** نفع الله به عما صورته ما يقولون فيما
رجحوه من اشتراط العدالة الباطنة في هلال رمضان هل ذلك في صورة الثبوت الذي يتعلق الوجوب العام
واما الحكم بالجواز والصحة في حق الاحاد فلا يشترط فيه العدالة الباطنة ولا الظاهرة كما اجاب بذلك بعض المتاخرين
وقد قالوا انه يجب الصوم على من اخبره فاسق برؤية الهلال واعتقد صدقه هل هذا بالنسبة الى الحكم بالجواز
والصحة في حق الاحاد كما تقدم ام المراد انه يجب ولا يجزي الا ان ثبت قبل الفجر انه من رمضان برؤية عدل بشهادة
او حكم حاكم بنا على اشتراط العدالة الباطنة فيه كما تقدم **فاجاب** بقوله الصواب اذا اشترط العدالة انما هو
بالنسبة للثبوت الذي يتعلق به الوجوب العام اما ما يتعلق بالخاص فلا يشترط فيه الا اعتقاد الصدق او ظنه على
ما يأتي فحينئذ يصح منه ويجزيه سوا الحكم قبل الفجر ان غدا من رمضان ام لا وعبارة شرح العباب لكن لا بد اي كل منهما
اي المنجم والحاسب اعتماده اي اعتماد معرفة نفسه كالصلاة ونقل ابن الصلاح عن الجمهور خلافه لكن ضعيف ويجزيه
كما في الروضة واصلها وكذا في المجموع في الكلام على ما اذا اعتقد ان غدا من رمضان بقول من يثق به اجزاه فانه قال
ثم ان استناد الاعتقاد الى الحساب ذلك وانه لا يجزيه عن فرضه كذا قيل وكلام المجموع ليس نصا في تصحيح ذلك وانما هو
ظاهر فيه فانه اخذ ذلك من كلام الرافعي وسكت عليه وكانه الغالب ليعترضه لما سيصرح به في الكلام على النية من انه يجزيه
كما مر عنه ومن اخبره ثقة برؤيته وان لم يذكره عند القاضي وظن صدقه عبارة غيره واعتقد صدقه وبينهما
تغاير وسيأتي الاشارة اليه في صوم يوم الشك ونوقش الثاني بتعبير البغوي هنا بقوله ولو عقد بقلبه من غير شك
ان غدا من رمضان ونوى فان سمع من ثقة لحج فانه صريح في انه لا بد هنا من الاعتقاد الجازم وانه لا يكفي الظن والا علينه
لزمه صيامه كما قطع به طائفة منهم ابن عبدان والبغوي والغزالي واقرهم في المجموع وغيره وعلم من ذلك ان من تواتر
عنده رؤيته رمضان او شوال ولو من نحو فسقه وكفار لزمه الصوم في الاولى قياسا على ذلك بل اولى لان التواتر يفيد
اليقين فهو اولى من البينة والفطر في الثانية وخرج بالثقة ما لو اخبره غير الثقة ولم يعتقد صدقه فلا يلزمه بل لا يجوز
له اخذا مما مر قريبا بل ظاهر قول لحج لو اخبره من يعتقد صدقه لزمه الصوم انه لا فرق في اللزوم عند اعتقاد الصدق
بين الثقة وغيره ثم رايت في كلام ابن الصباغ ما هو ظاهر في الجواز دون الوجوب وسياتي صحة الاعتماد في النية على
تعليق فاسق سكنت نفسه اليه انتهت عبارة شرح العباب واستفيد منها انه حيث لزمه الصوم لاعتقاده الصدق
في نحو خبر ثقة اجزاه ولا نزاع فيه وحيث جاز له لاعتقاده الصدق وكون المخبر غير ثقة تاتي في الاجزا ما تقرر من
كلام الروضة وغيره ومن يقول باللزوم في هذه ايضا يقول بالاجزا ثم ما تقرر هنا ينافيه كلامهم في مبحث النية و
في مبحث صوم يوم الشك وجمع المتاخرون بين هذه المواضع الثلاثة بوجه سبعة ذكرتها مع بيان كل منها من نقده رد
في الشرح المذكور وتركتها هنا لطولها وحاصل ما يتعلق بها في السؤال منها ما تضمنه قولنا في الشرح المذكور
وانما لم يصح صوم يوم الشك عن رمضان اي مع انه معتمد فيه على قول من لا تقبل روايته وظن صدقه لانه لم يتبين كونه
منه نعم من اعتقد ليلا الصدق فمن قال انه اراه غدا كذا صح منه صومه بل يلزمه كما مر اول الباب وتقدم في الكلام
على النية صحة نية معتقد ذلك ووقع الصوم عن رمضان اذا تبين كونه منه فتامل فلا ينافي ما ذكر في المواضع الثلاثة

حيث حق ... كذلك ... وصححه ... عن الاصحاب ... وغيرها ... كالسبكي ... ضعيف هنا انه

اي كما اشار اليه السبكي وغيره وحاصله حمل كلامهم في صحة النية على ما اذا تبين كونه من رمضان وهنا على ما اذا لم يتبين
شي فليس الاعتماد على من ذكر اي من نحو الصبيان الا في الصوم بل في النية فقط فاذا نوى اعتمادا على قولهم بان كونه من
رمضان لم يحتج ليلا الى تجديد نية اخرى وحينئذ ثم لم يذكروا هنا فيما يثبت به الشهر وانما ذكروه فيما يعتمد عليه في النية
وح فيعتمد في تصحيح النية على اخبار من يثق به ثم ان استمر الحال على ذلك فهو يوم شك فيحرم صومه ولا يجزيه وان بان
رمضان وان بان بذلك انه من رمضان قبل الفجر او بعده لزمه الصوم وصح وان لم يكن جدد نية لان النية لما استندت
الى اخبار من يثق به صحت ووقعت موقعها ونازع الاذرعي وغيره في هذا الجواب بما فيه نظر للمتامل انتهى الغرض مما في
الشرح المذكور وسئل نفع الله بعلومه عن باطن الاذن الذي يفطر الصائم بوصول العين اليه هل هو ما لا يرى وما يرى في حد
الظاهر فاجاب بقوله لم ار لحد حده بني لكنهم ذكروا في نظيره ما يعلم منه حده وذلك ان ابن الرفعة وغيره نقلوا عن القاضي
انه متى ادخل شيء من اصبعه في مسربته افطر قال السبكي وهذا ظاهر اذا وصل الى المكان المجوف واما اول المسربة المنطبق
فلا يسمى جوفا فينبغي ان لا يفطر بالوصول اليه انتهى وجزم به في الخادم وجريت على نظير ذلك في شرح العباب نقلت عقب
قوله وباطن اذنه وينبغي حده مما ياتي في المسربة انه لا بد من الوصول الى المجوف دون اول المنطبق انتهى ويقاس بذلك باطن
الذكر ايضا وقد ذكروا انه لا يشترط مجاوزة باطن الحشفة والحلمة وعبارة الكفاية والجواهر يفطر بادخال ميل الى باطن
حشفته فان قلت ينبغي ضبط باطن الاذن بما ضبطوا به باطن الفرج وهو ما لا يجب غسله بحيث جاوز ما يجب غسله
وهو اول المنطبق فطر نظير ما قالوه في باطن الفرج وكان هذا هو الذي نظر اليه السائل في الضبط بالروية وعدمها
قلت فرق واضح بينهما لان القياس انما يجاوز المنطبق من الشفرين باطن لكن لما كان يظهر عند الجلوس على القدمين
الحقوه بالظاهر ولم يحكموا بالفطر الا عند مجاوزة هذا الظاهر فلا ضابط هنا غيره واما الاذن فما قبل المنطبق ظاهر
حسا وقياسا كما قبل المسربة فناسب ان يلحق بها في ان ما جاوز اول المنطبق الى الجوف وما لا فلا وسئل
نفع الله به عن حديث ان في الجنة نهرا يقال له رجب ماؤه ابيض من اللبن واحلى من العسل من صام يوما من رجب سقاه
الله من ذلك النهر وحديث من صام من شهر الخميس والجمعة والسبت كتب له عبادة سبعمائة سنة وفي حديث من صام من
رجب يوما كان كصيام شهر ومن صام منه سبعة غلقت عنه ابواب الجحيم السبعة ومن صام منه ثمانية ايام فتحت
ابواب الجنة الثمانية ومن صام منه عشرة ايام بدلت سيئاته حسنات هل هي موضوعة ام لا فاجاب بقوله ليس موضوعة
بل ضعيفة فتجوز روايتها والعمل بها في الفضائل قال الحافظ ابن حجر في الاول ليس في اسناده من ينظر في حاله سوى
منصور الاسدي وقد روى عنه جماعة لكن لم ار فيه تعديلا وقد ذكره الذهبي وضعفه بهذا الحديث وقال في الثاني
طرق بلفظ عبادة ستين سنة وهو اشبه ومخرجه حسن واسناده امثل من الضعيف قريب من الحسن والثالث له طرق
وشواهد ضعيفة يرتقي بها عن كونه موضوعا والله اعلم وسئل رضي الله عنه عن ما معنى حديث البيهقي من
فطر صائما كان له اجر من عمله فاجاب بقوله المشهور في لفظ الحديث ان اجر مضاف لمن الموصول له واما
تنوينه وجعل من جارة فقد افسده الجلال السيوطي بانها اما بعضيه والضمير للصائم وهو صادق بالجهات
الاتية ان المفطر له مثل اجر الصائم لا بعضه او والضمير للمفطر المفهوم من فطر ففساده ظاهر واما سببية
والضمير للصائم ووجه فساده ان الانسان لا يوجر بسبب عمل غيره انما يوجر بسبب عمل نفسه او للمفطر لم
يصح اعتناء ومما بعده به في رواية اخرى عند البيهقي ايضا وهو قوله من غير ان ينقص من اجر الصائم شيئا الخ
وفيه نظر ما المانع من انها للتبعيضية والضمير للصائم والمماثلة من حيث اصل الثواب دون المضاعفة لكن

يلزم

يلزم تساوي الصائم ومفطره في فوائد الصوم وثوابه وهو بعيد او للسببية والضمير للمفطر والتقدير كان له اجر
من اجل تفطيره له او للصائم والتقدير كان له اجر من اجل وجود عمل للصائم هو صومه الذي يثاب عليه ويستفاد
من هذا التقدير فايدة جليلة هي ان الصائم لو لم يحصل له ثواب على صومه لارتكابه فيه ما يبطل الثواب
كالغيبة وقول الزور كما صح في الخبر لم يحصل للمفطر ثواب كما اقتضاه ما ياتي في الاحاديث كان له مثل اجره وحيث
لا اجر له لا ثواب لمفطره ويحتمل ان المراد له مثل اجر عمله لو فرض له اجر فيوجر المفطر وان لم يوجر الصائم ثم اذا
قلنا بالمشهور في ضبط الحديث فمعناه كان له اجر من عمل الصوم اي مثل اجره للاحاديث المصرحة بذلك ويستفاد
من ذلك تاييد لذلك الاحتمال الذي ذكرته لان عدوله عن قوله كان له اجر عمله اي الصائم الذي فطر الى من عمله
الاعم منه لا بد له من فايدة هي حصول ثواب مثل اجر الصوم للمفطر سواء كان للصائم الذي فطره ثواب ام لا ويصح ان
يكون المعنى كان للمفطر اجر من عمل التفطير مقتديا به في ذلك للخبر الصحيح من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من
عمل بها الى يوم القيامة وسئل نفع الله به عما لفظه قد يفترض رمضان وسط جمادى فاجاب بقوله جمادى عند العرب
الشتا كله وسئل نفع الله بعلومه عن صوم ثالث عشر الحجة لمن يعتاد صوم ايام البيض هل يسقط بفقد يومه او
يصوم السادس عشر عنه كما قاله بعض المتاخرين وهل هو احتياطا او قضاء او نيابة وكيف يقوم عنه اداء فات محله
فاجاب بقوله ممن صرح بانه يصوم السادس عشر عوضا عن الثالث عشر في شهر الحجة العز ابن عبد السلام وتبعوه قال لان
لان صوم ثالث عشر حرام فكان السادس عشر عوضا عنه ووجه ذلك ان بعض البيض فات بعذر فشرع تداركه توسعة
في حصول ثوابه لتاكد صومها بل قيل انها كانت واجبة اول الاسلام ثم نسخ وجوبها بصوم رمضان وبقي ندبها
متاكدا وهذا باعتبار الكمال والا فقد صرحوا بانه يحصل اصل السنة بصوم ثلاثة من الشهر غيرها والحديث الصحيح
عن عايشة رضي الله عنها ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبالي من اي ايام الشهر يصومها صريح فيما قلناه فحينئذ
اندفع استبعاد السايل لذلك بقوله وكيف الخ وسئل نفع الله به عن روية الهلال اذا قلنا ان القرب والبعد باختلاف
المطالع واتحادها هل يلزم منه ان يظهر تفاوت بين اهل البلدان الشرقية والغربية في اول الشهر واخره ولم يشتهر
من اهل البلدان النائية الا الاتفاق وما السبب في ذلك وهل هو كون الاختلاف لا يظهر في الربع المعمور بكثير او لان
فتيم بالاول فلاي شي الاختلاف بين الايمة وترجيح اختلاف المطالع واتحادها ومسافة القصر فاجاب بقوله نعم يلزم منه
ذلك فقد صرح السبكي والاسنوي بان المطالع اذا اختلفت فقد يلزم من رويته في بلد رويته في الاخر من غير عكس
اذ الليل يدخل في البلاد الشرقية قبل دخوله في الغربية وح فيلزم عند اختلافهما من رويته في الشرقي رويته في
الغربي من غير عكس واما عند اتحادها فيلزم من رويته في احدهما رويته في الاخر ومن ثم افتى جمع بانه لو
مات اخوان في يوم واحد وقت زواله واحدهما بالمشرق والاخر بالمغرب ورث المغربي المشرقي لتقدم موته واذا
ثبت هذا في الاوقات لزم مثله في الاهلة وايضا فالهلال قد يكون في المشرق قريب الشمس فيستره شعاعها فاذا
تاخر غروبها في المغرب بعد عنها فيرى والاختلاف بين الايمة في هذه المسالة منتشر جدا حكيت سبعة ارا اذا روي ببلد
لزم جميع اهل الارض عن علم برويته عمل قبل روية محله لزمه القضاء ويتجه ندبه على الاصح خروجا من الخلاف
ثانيها يلزم اقليم بلد الروية ثالثها من وافقهم في المطلع رابعها يلزم كل بلد لا يتصور خفاؤه عنهم بلا عارض
خامسها يلزم من على دون مسافة القصر سادسها يلزم بلد الروية فقط واستدل القايلون بالاول المنقول
عن اكثر العلماء بان الارض مسطحة مبسوطة فعدم الروية في البعيد لعارض لا لعدم الهلال ورد بان المعلوم ان

البلاد مختلفة الطلوع والغروب للشمس والقمر فقد يحصلان في محل دون آخر فينيط كل محل برؤية أهله كما علق طلوع
الفجر والشمس وغروبها بالمطالع ولا يرد ما يلزم على ذلك من الرجوع لقول الحاسب والمنجم لأنه في أمر تابع خاص والتوابع
والأمور الخاصة يغتفر فيها ما لا يغتفر في الأمور العامة قال في الأنوار والمراد باختلافها أن يتباعد البلدان
بحيث لو رؤي في أحدهما لم ير في الآخر غالبا انتهى وفيه شيء بينته في شرح العباب قال التاج التبريزي ورؤيته
في بلد يوجب ثبوت حكمها إلى أربعة وعشرين فرسخا لا فيما أقل من ذلك لا يختلف قال أبو شكيل وعدن وزبيد
وما والاهما من برع متحدة المطالع وعدن وصنعا وما والاهما من الجبال وتعز مختلفة انتهى وسئل نفع الله به
عمن نوى احتياطا في الليل الصوم عن قضاء رمضان إن كان عليه قضاء رمضان وإلا فعن الفدية فإن لم يكن عليه
قضاء فهل يكون عن الفدية أو لا وإذا كان عليه قضاء في الحقيقة فهل يحصل القضاء مع هذا التردد وعدم الجزم أو لا
وهل الأفضل للمتطوع بالصيام أن ينوي القضاء احتياطا أو التطوع فإذا نوى القضاء فهل يحصل التطوع إن لم يكن عليه
قضاء أم لا وإذا صام لنحو صوم القضاء في الاثنين والخميس مثلا فهل يحصل السنة أيضا أم لا فأجاب بقوله ذكر النووي
رحمه الله في مجموعه أنه لو علم أن عليه صوما وجهل سببه من كونه قضاء عن رمضان أو نذرا أو كفارة كفاه أن
ينوي الصوم الواجب عليه للضرورة كمن نسي صلاة من الخمس لا يعرف عينها فإنه يصلي الخمس وتجزيه عما عليه ويغتفر
في عدم جزمه بالنية بالضرورة وأفتى البارزي بأنه يلزمه هنا صوم ثلاثة أيام ينوي يوما عن القضاء ويوما عن النذر ويوما
عن الكفارة لأن الذمة هنا لم تشتغل بالثلاث والأصل بعد الإتيان بصوم يوم بنية الصوم الواجب براءة ذمته
عما زاد بخلافه فيمن نسي صلاة من الخمس فإن ذمته اشتغلت بجميعهن يقينا والأصل بقاء كل منها أشار إليه السبكي
وتبعه الزركشي وغيره وقضيته أنه لو فرض هنا أن ذمته اشتغلت بصوم الثلاث وأتى باثنين منها ونسي الثالث
لزمه الثلاث وهو متجه وأفتى البارزي يكتفي أيضا بنية الصلاة الواجبة كما هنا إلا أن هنا أوسع ألا ترى أنه لا يشترط هنا
نية الفرضية ولا مقارنة النية للصوم ولا يخرج منه بنية تركه بخلاف الصلاة نعم لو علم أن عليه صلاة واجبة
ولم يدر هل هي مكتوبة أو منذورة كفاه نية صلاة واجبة كما بحثه بعضهم قياسا على ما تقرر في الصوم إذا تقرر
ذلك علم منه أن من علم أن عليه صوما واجبا وشك هل هو قضاء أو كفارة جاز له أن ينوي الصوم الواجب إن لم يعينه
للضرورة وإذا جاز له هذا الإبهام جاز له أن ينوي القضاء إن كان وإلا فالكفارة ولا يضر هذا التردد لما تقرر من الضرورة
ومما يصرح بذلك قولهم في الزكاة لو نوى زكاة ماله الغائب إن كان باقيا وإلا فعن الحاضر صح ووقع عن الحاضر
إن بان الغائب تالفا ولا نظر للتردد في عين المال بعد الجزم بكونه زكاة ماله وهذا بعينه يأتي في مسألتنا فيقال
أولا لا نظر للتردد في عين الصوم بعد الجزم بكون أحدهما واجبا عليه وثانيا لو علم أن عليه الفدية وإنما الشك في
قضاء كما هو ظاهر السؤال إن بان أن عليه القضاء وقع عنه وإلا وقع عن الفدية فإن قلت ما الفرق بين هذا وما
لو نوى الوضوء للتلاوة إن صح الوضوء لها وإلا فللصلاة فإن الأوجه عدم صحة هذه النية كما بينته في شرح العباب
وبين هذا وقولهم لو نوى فرض الوقت إن دخل الوقت وإلا فالفائتة لم يصح قلت أما الأول فالفرق بينه وبين ما
نحن فيه واضح لأنه فيما نحن فيه تردد بين شيئين يحتاج كل منهما لنية بخلافه في صورة الوضوء فإن التلاوة
لا تحتاج لنية بل لا يصح الوضوء لها فاشتمل أحد جزئي نيته على نية باطلة فلغت من أصلها على أنه لا ضرورة هنا
للتردد توجب اغتفاره بخلافه في مسألتنا كما مر وأما الثاني فالفرق فيه بدا أيضا أقوى عدم الضرورة وبأن الصلاة يحتاط
لها ما لا يحتاط لغيرها ومما هو صريح أيضا فيما ذكرته من الصحة في مسألة الصوم قول المجموع عن البغوي فإنه

لو يتفق

وأقره لو تيقن الحدث وشك في الطهارة فنوى رفعه إن كان عليه وإلا فالوضوء المجدد صح وضوءه وإن تذكر أنه كان
محدثا لاستناده لأصل بقاء الحدث عليه فليس وضوء احتياط وإن كان مترددا عنده لمنع الصلاة بدونه وقوله
وإلا فتجديد تصريح بالواقع على تقدير أن الحدث وبهذا يفرق بين هذا وما مر في مسألة الجوع المنقولة عن
الروياني وبتأمل هذا يعلم أن مسألة الصوم أولى بالإجزاء منه لأن فيها ضرورة حقيقية وهنا لا ضرورة
لأنه يمكنه أن يحدث فيرتفع التردد فإذا جازت تلك مع إمكان دفعه التردد فأولى أن يجوز نظيرها في مسألة الصوم
لأنه لا يمكنه دفع التردد لما تقرر أنه يعلم أن عليه أحد الصومين ولا يعلم عينه وإذا نوى كذلك تأدى به ما عليه من
القضاء والكفارة ويؤخذ من مسألة الوضوء هذه أنه لو شك أن عليه قضاء مثلا فنواه إن كان وإلا فتطوع
صحت نيته أيضا وحصل له القضاء بتقدير وجوده بل وإن بان أن عليه وإلا حصل له التطوع كما يحصل له في مسألة
الوضوء وضوء التجديد بفرض أن الحدث عليه بل هذا أولى بالإجزاء لأن الوضوء ثم وجب ولم يؤثر فيه ذلك التردد
لعدم الاحتياج إليه فأولى أن لا يؤثر في مسألة الصوم للاحتياج إليه وبهذا يعلم أن الأفضل لمريد التطوع بالصوم
أن ينوي الواجب إن كان عليه وإلا فالتطوع ليحصل له ما عليه إن كان فإن قلت ينافي ذلك كله قول المجموع
لو قال أصوم عن القضاء أو تطوعا لم يجزيه عن القضاء قطعا ويصح نفلا في غير رمضان انتهى قلت إنما ينافي ذلك ما
قلناه لو وجه لأنه مفروض فيمن عليه قضاء بيقين فلا موجب لاغتفار التردد فيه بخلاف ما قدمناه فإن قلت
لو قال آخر شعبان وقد ظن دخول رمضان بخبر نحو فاسق نويت صوم غد عن رمضان إن كان منه وإلا فتطوع
فبان منه لم يجزيه عنه قلت عدم الإجزاء هو وإن كان معتمد الشيخين فقد أطال كثيرون من المتأخرين في
رده كما بينته لكن مع جواب في شرح العباب وعلى كلامهما فهو لا ينافي ما قدمته أيضا لأنه لا ضرورة به إلى هذا
التردد لأنه لو اقتصر على قوله نويت صوم غد أجزأه كما بينته ثم أيضا مع الفرق بينهما وأما فيما نحن فيه فإنه
مضطر إلى التردد فاغتفر له للضرورة والمعتمد كما بينته في شرح العباب أن من نوى صوم القضاء يوم الاثنين
مثلا بأن نوى سنة صوم الاثنين مع ذلك حصلا وأثيب عليهما والإثم ينبني على الثاني لكن يسقط طلبه كما لو نوى
فرض الظهر وتحية المسجد بجامع أن القصد ثم شغل البقعة بصلاة وهنا شغل هذا الزمن بصوم وسئل نفع
الله به عمن عيد في قرية ثم وصل لقرية أخرى قريبة ولم يخبر أهلها بذلك فهل يقبل خبره أو يتوقف إلى إخبار من
يحصل به التواتر أو من يحصل به الشهادة وهل يفرق بين ما إذا كان البلد الذي عيد فيه أو صام فيه من المدن
والأمصار والقرى وإذا أرسل قاضي بلد رقعة إلى قاضي بلد بثبوت رؤية الهلال عنده فهل يجوز الصوم اعتمادا
على الرقعة أو لا بد من شاهدين معها فأجاب بقوله قد وقع من مدة سنين في زبيد حرسها الله تعالى إفطار من
رمضان بإخبار عدلين فاختلف علماؤها هل هو جائز بل واجب أو حرام فطال اختلافهم وكثرت فتاويهم وتصانيفهم
فيها نفيا وإثباتا حتى أرسلوا يستفتون مشايخ ذلك بمكة وكان مجاورا إذ ذاك شيخنا الإمام أبو الحسن البكري رضي الله
عنه وأرضاه وجعل جنات المعارف منقلبه ومثواه فاختلف جوابه وجوابي ولما عرض عليه ذلك قال لا تزال المشايخ
وتلامذتهم يختلفون وأعجب في ذلك الأمر الحماوي للأسنوي مع تلامذته والبلقيني مع تلامذته وغيرهما وقد
بسطت حاصل ما أجبت به في شرحي الكبير على الإرشاد وحاصل عبارته وبحث الأذرعي أنه يكتفي بالعلامة الظاهرة
الدالة كرؤية أهل القرى القريبة من البلد الكبير القناديل المعلقة ليلة أول رمضان بالمنابر كما هو العادة واعتمده
من بعده وقياسه الاكتفاء برؤية ... ليلة فجر يوم العيد ثم رأيت الشارح أي ابن الجوجري وابن

[illegible]

قاضي عجلون افتيا بذلك وقيد الشارح بما اذا كثرت القناديل كثرة لا يحتمل معها النسيان بوجه وهو ظاهر
وشيخنا زكريا سقى الله عهده افتى بانه لا يجوز الفطر بذلك قال لان الاصل بقاء رمضان وشغل الذمة بالصوم
حتى يتيقن خلافه شرعا انتهى ويتعين حمله على ما اذا لم يحصل للرائي بذلك اعتقاد جازم والا فالوجه وجوب
الفطر ومن ثم خالف الشيخ بعض اكابر اصحابه فافتى بان من حصل له الاعتقاد الجازم بدخول رمضان
من العلامات المعتادة لذلك وجب عليه الصوم ومن حصل له ذلك الاعتقاد بدخول شوال من العلامات
المذكورة لزمه الفطر عملا بالاعتقاد الجازم فيهما انتهى ومما تقرر يعلم ان اخبار العدل الموجب للاعتقاد
الجازم بدخول شوال يوجب الفطر وهو ظاهر وقول الروياني لا يجوز الاعتماد في الفطر آخر النهار على اخبار
العدل ضعيف والفرق بان آخر النهار يجوز الفطر فيه بالاجتهاد بخلافه آخر رمضان لان الاجتهاد يمكن بالاول
دون الثاني اذ من شرطه العلامة وهي موجودة في ذاك لا هذا وحيث قلنا بجواز الفطر او وجوبه ولم يثبت
عند الحاكم وجب اخفاؤه لئلا يتعرض لمخالفته وعقوبته ثم رايت النووي رحمه الله وغيره ذكر ولفظ
القفال في المعتمد وان لزوجة المفقود اذا اخبرها عدل بموته ان تتزوج فيما بينها وبين الله تعالى وهذا
صريح فيما تقرر من جواز الفطر لمن اخبره عدل بدخول شوال بل هذا اولى لان ذاك حق آدمي ويتعلق بالابضاع
المختصة بمزيد احتياط وقاطع للعصمة التي الاصل بقاؤها ومع ذلك اثر خبر العدل فيه فالفطر فيه اولى
وانظر الى ان توهم من ان ذكر الرافعي انها لا تنكح حتى يتحقق موته انتظار مثلا للعدل الرائي ليلا يطول ضررها وانتظارها لان الموت قد يعسر اثباته الا ان اطلاقهم تأبى ذ
يدل على عدم نظرهم لخصوص ذلك وزعم ان ذلك باعتبار ما من شانه غير صحيح اما في الموت فواضح اذ ليس من
شانه ان يعسر اثباته واما التفرق فيما ذكر فلم يعولوا عليه في مسايل كثيرة كما في انقطاع الدم لعارض والغيبة
مع جهل يساره واعساره فانه لا يجوز الفسخ مع تضررها بعدم الانفاق ولا نظر اليه لابهام الراي في عبارة
بذلك الجرة جواز الفطر لنفسه لانه لا عبرة بهذا الخبر ان سلم والا فلا خبر لانه بالنسبة لنفسه يلزمه الفطر سواء
اقلنا يعمل بخبره ام لا فلا تهمة اصلا فافتاء بعض من تقدم من اهل اليمن باطلا وانه لا يجوز الفطر الا بشهادة
عدلين نظر الذلك غير صحيح لما تقرر ومما يؤيد ما قررته ما دل عليه صريح عبارة الروضة واصلها من ان
للحاسب والمنجم العمل بحسابهما في الصوم والفطر فاذا جاز لهما العمل به في الفطر فلان يجوز بل يجب العمل باخبار
العدل الموثوق به لما مر بالاولى وتخصيص بعضهم جواز العمل لهما بالصوم ترده عبارة الشيخين كما ينظر هلع
تصريح الاصحاب كالشافعي رضي الله عنه بان شوال لا يثبت الا بعدلين وانما ذلك من الشهادة لا الرواية فنخصوص
كما يعلم ذلك من مجموع كلامهم في ثبوته بالنسبة بعموم الناس وليس الكلام فيه انتهت عبارة شرح الارشاد ومنه
يعلم ان المدار في الصوم والفطر بالنسبة لسائر الناس على العموم بالثبوت عند الحاكم وهو بعدل في الصوم
بعدلين في الفطر او بعدد التواتر وبالنسبة لبعض الناس على الرؤية او الاعتقاد الجازم باخبار عدل وقع
وقع في القلب صدقه او بقرينة لا تختلف عادة كالقناديل السابق ذكرها وكو عة القاضي المذكور
اخر السؤال لاستحالة عادة تزويرها ونحوها وسئل نفع الله به عمن عليه عشرة ايام من رمضان وصام
عنها خمسة وافطر في كل يوم متعديا هل يتبين صوم الخمسة كلها او يوم واحد فاجاب بقوله الظاهر
مراد السائل مما ذكره انه شرع في القضا في اول يوم من شروعه فيه افطر ثم في ثاني يوم افطر ايضا
وهكذا وح فالوجه انه ان نوى بكل يوم شرع فيه ثم افسده انه عن يوم معين مما عليه لزمه الفور

في الخمسة

في الخمسة لان كلا منها وقع قضا مستقلا عن يوم مغاير لغيره وان نوى ان الثاني قضا عن الاول الذي افسده
وهكذا لم يلزمه الفور الا في يوم واحد اخذا مما ذكروه في الحج انه لو تكرر افساده للقضا المتعدد لم يلزمه
الا قضا واحد وان لم يطلق فظاهر كلامهم فيمن عليه صلوات واطلق قضا واحد انه يقع عن اول المقضية عليه
انه لا يلزمه الفور الا في قضا واحد ايضا لان كل يوم شرع فيه وافسده من غير نية قضا عن يوم مخصوص لا
ينصرف الا للاول فهو لم يتكرر فيه الافساد لاقضية متعددة بل لقضا واحد باب الاعتكاف
سئل فسح الله في مدته لو تصور ان شخصا يمكنه ان يقف على اصبعه فاعتكف واقفا على اصبعه معتمدا
عليه فقط فهل يصح اعتكافه اولا واذا قلتم بصحته فهل يشترط ان يكون جميع جسده في المسجد او يكفي
كون بعضه الذي في المسجد اكثر من بعضه الذي في خارجه او يكفي ولو كان الخارج اكثر فاجاب بقوله حيث
نقول باعتماد البدن على جزء منه وان صغر جدا وكان ذلك الجزء في المسجد صح الاعتكاف كما يصرح به كلامهم
في باب الاعتكاف والايمان ومحرمات الاحرام وذكرهم الرجل واليد انما جرى على الغالب والا فحيث اعتمد
على ما ذكر بين ان يخرج اكثر بدنه عن المسجد اولا وسئل فسح الله في مدته عن قولهم لا يصح اعتكاف الجنب
لحرمة المكث في المسجد عليه واورد على ذلك شيخ الاسلام في شرح الروض ما لو اعتكف في مسجد وقف على
غيره دونه فانه يحرم عليه لبثه فيه مع صحة اعتكافه فيه كالتيمم بتراب مغصوب ثم قال وقس على هذا ما
يشبهه فما الجواب عن ذلك فاجاب بقوله يجاب عنه لذلك بان حرمة مكث نحو الجنب انما هي من حيث كونه مسجدا
المشترط في الاعتكاف فلم يمكن تصحيحه ح بخلاف حرمة المكث في المسجد التي اوردت فانها لامر خارج وهو
كونه لبس من الموقوف عليهم لا لاجل كونه مسجدا ونظير ذلك عدم اجزاء المسح على الخف الذي لبسه المحرم بخلاف
الخف الذي من فضة او ذهب لان المحرم من حيث اللبس الذي يتحقق المسح على الخف الا به بخلاف الثاني
فان حرمته للاستعمال الاعم لحصوله باللبس وغيره وسئل نفع الله به عن قولهم لا يصح الاعتكاف فيما وقف
جزؤه شائعا مسجدا ويحرم المكث فيه على الجنب واذا دخله متطهر سن له صلاة التحية فما الفرق فاجاب
بقوله قد يفرق بعد تسليم سن التحية له وهو المتجه بان المدار في حرمة مكث الجنب على مماسة لجزء من المسجد
لما فيه من الاخلال بحرمته ح وقد حصل ذلك فحرم المكث فيما ذكر كما افتى به ابن الصلاح وهو الاوجه خلافا
للبارزي وفي صحة الاعتكاف على خلوص المسجد لانه من خصائصه ولم يوجد ذلك فلم يصح وايضا فاختصاص
الاعتكاف بالمسجد انما هو لمزيد تعظيمه وحيث صح مع مماسة غيره كان فيه اخلال بذلك التعظيم فروعي الاخلال
بالحرمة ثم والاخلال بالتعظيم هنا ويفرق بين عدم صحة الاعتكاف فيه وندب التحية لداخله بانه قد مر من
حرمة المسجد فسن له تحية ذلك الجزء الذي ماسه مبالغة في تعظيمه واشارة الى ان مماسة لغيره لا تؤثر
فيما طلب له من مزيد التعظيم ولو قلنا بصحة الاعتكاف فيه لكان معتكفا في جزء غير مسجد وفيه من الاخلال
بالتعظيم ما مر ولا يمكن ان يقال فيما اذا صلى التحية انه صلاها لجزء غير المسجد لان الاعتكاف امر حسي فلا يمكن
تخصيصه بالمسجد مماسة بدنه لغيره بخلاف الصلاة فانه يمكن تخصيصها بالجزء الذي هو مسجد دون غيره ويؤيد
ما ذكرته فيما مر انه لو اخرج المعتكف احد رجليه من المسجد واعتمد عليهما ضر على الاوجه وان نظر فيه الاسنوي
وسئل نفع الله به عما لفظه رايت في بعض التعاليق منسوبا للامام البلقيني انه قال لو وقف جزءا للاعتكاف
حرم المكث عليه وكذا السجادة انتهى كلامه هل قوله صحيح مؤيد بكلامهم ام لا فاجاب بقوله ما نقل عن

مطلب ان لزوجة المفقود اذا اخبرها عدل بموته

عدم اجزاء المسح على الخف الذي لبسه المحرم

البلقيني كلام مظلم اذ لم يبين كيفية وقوع الجذع للاعتكاف ولا محل ذلك الجذع وقول المعلق وكذا السجادة يوهم انه
من كلام البلقيني وكل ذلك تابا محلا له البلقيني وانما مسئلة السجادة كانت نقلت عن شيخنا شيخ الاسلام زكريا رحمه
الله انه وقف سجادته مسجدا فكان ينوي الاعتكاف عليها في سفر الحج تقليد الوجه الضعيف بصحة وقف
المنقول مسجدا هذا ما نقل عن الشيخ وقد تتبعناه عنه فلم نره صح عنه اصلا وانما هو شي يلقى بين بعض الطلبة
لا سند له وكل ذلك لا حقيقة له في المذهب ولا معول عليه فلا يجوز لاحد العمل به ولا الاعتماد على ما في التعاليق
التي لا يعلم حال كاتبها او يعلم حاله وانه غير موصوف بالعلم والعدالة وكم من تعاليق يقع فيها غرائب يراها بعض من
لا يعرف القواعد فيزل بها قدمه ويطغى بنقلها قلمه نعم غاية الامر ان الانسان لو بنى في ملكه مصطبة او
اثبت فيها خشبا جاز له وقفه مسجدا على ما نقل بعض المتاخرين لانه الان مثبت فهو في حكم وقف العلو دون
السفل مسجدا وهو صحيح كتاب الحج مسئلة وسئل رضي الله عنه ومتع بحياته عن شخص حج على انه يحج ويعتمر عن
فلان الفلاني ببلد فاخبر الجعيل بانه احرم بالحج عن الشخص المذكور الذي حج على الجبله والخبر انه وقف عنه بعرفة فهل
يجب عليه الاشهاد بحضوره في عرفة في وقت الوقوف في مسئلة الجعالة دون الاجارة كما افتى به بعض اكابر فقهاء
اليمن بالنسبة للجعالة دون الاجارة فارقا بين الجعالة والاجارة بفرق وان يجب الاشهاد فيهما فان قلتم لم يجب الاشهاد
فذاك وان قلتم بوجوبه فيهما او في احدهما فهل يكفيه الاشهاد عليه انه حضر في ارض عرفة في وقت الوقوف وان
لم يشهد انه وقف عن فلان الفلاني بل اذا اخبر بعد ذلك انه وقفه كان عن فلان المذكور فيقبل منه لان
ذلك لا يعلم الا منه او لا يقبل منه ذلك لانه كان يمكنه الاشهاد حالة الوقوف مثلا انه وقفه مثلا كان عن فلان
ولم يفعل وكذا سائر اركان الحج عن غير النية وهل جميع ما ذكر يأتي في العمرة فاجاب نفع الله ببركاته المسلمين
بان المعتمد الذي ذكرته في حاشية الايضاح انه يقبل قوله بيمينه في قول الاجير حججت ما لم يثبت انه كان يوم الوقوف
ببغداد مثلا بخلاف ما لو قال الاجير ان حججت عن ابي فلك كذا فانه لا يقبل دعواه الحج الا ببينة ويكون يحلف
المنكر على نفي العلم كذا ذكره الزبيلي ومراده بالبينة انه كان حاضرا تلك المواقف في السنة المعينة لا انه حج عن فلان
لان ذلك لا يعلم الا منه ويؤيده ما ذكره في الجعالة فوقهم في بابها لو اختلفا بعد فراغ العمل في الرد فقال العامل
رددته وقال المالك جا بنفسه صدق المالك انتهى فافهم انه لا يقبل دعوى العامل انه اتى بالعمل المجاعل عليه
لا بد من بينته انه اتى به ولم يفرقوا بينه وبين الاجارة بان الاجير ملك الاجرة بالعقد لان ملكه غير مستقر فاذا
ادعى مستاجره انه لم يات بالعمل كان مدعيا عليه خيانة والاصل عدمها فيصدق الاجير في نفيها بيمينه
غالبا واما العامل في الجعالة فلم يملك الجعل بل ولا ثبت فيه شائبة حق الا بعد ما شرط عليه من العمل كله
فاذا ادعى انه رده كان مدعيا على المالك انه لم يتحقق سببه فصدق المالك في نفي دعواه بيمينه على قياس
ساير الدعاوى التي هذا شانها والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل فسح الله في مدته فيمن اوصى بحجة و
زيارة بالقدم بان ياتي بهما النايب بنفسه فجاعله الوصي كذلك فحج ولم يزر بل استناب من يزور عن الموصي
لعذر او دونه هل يستحق جميع الموصى به او قسط الحج فقط او يفرق بين ان يكون معذورا او لا بنحو مرض حال الجعالة
فيستحق جميع المسمى وبين ان يطرا العذر فلا يستحق الا قسط الحج كما في نظيره من الوكالة فلو اذن له الوصي في
الاستنابة في الزيارة والحالة هذه هل يجوز ام لا وعليه هل يحرم ام لا وما تقولون فيما يسمى بالملزمة
وذلك بان يوصي الشخص بقدر قليل لمن يحج عنه والحال انه لا يوجد من يعتني بالمسير بذلك من بلد الموصي

هل يجب

مطلب في وقف السجادة مسجدا

انظر ما لو اثبت السجادة في محل بنحو تسمير فهل هو مثل ما ذكر اولا ويفرق وعلى عدم الفرق فهل بزوال التسمير يبقى حكم المسجدية فيها ويترتب على ذلك حكمه كصحة الاعتكاف لان دخولها في المنقول اظهر فلا يؤثر ينبغي ان يحرر والذي كنا ناثره نقلا عن بعض حشاة التحفة ان المسئلة التي ذكرها انما هي على هذه الصورة قال فيه ذكرنا ولكن نقل خدام العو مقدم لانه كما قيل وصاحب البيت ادرى بما فيه

هل يجب ذلك او يبطل الوصية على ان الوصي قد يقول الشخص معتني بالحج اذ لو خرجت حاجا او استنبت من يحج عن الموصي
المذكور فلك كذا او يقول لك في تركته كذا او يقول عندي وعلي او يطلق هل يصح ويلزم الوصي مع المستنبي على
التركه او يلزمه ذلك من ماله او لا يستحق شيئا اصلا او يستحق في بعض الصور دون بعض على ان من المعلوم المشاهد
ان ارباب الملازم اي السايرين بها هنا كمن لا يقوم بواجبها بقدر قليل من الاصل الذي هو قليل وياخذون الباقي
لانفسهم هل يحل لهم ما اخذوه ام هو من اكل المال بالباطل يفسق متعاطيه مع علمه بالتحريم وهل ياثم الوصي بذلك
ايضا ويغرم ام لا ولو لا عاقديهما فقيه مع العلم بالحال هل ياثم وهل يجب عليه شي ويقدم غرمه على الوصي
والموصي ام لا وهل يشترط في الاستنابة في الحج والعمرة والزيارة ان يكون النايب عدلا كما نقل عن الاذرعي
ام لا كما افتى به بعض المتاخرين ابسطوا القول في جميع ذلك فاجاب رضي الله عنه بقوله ان الوصي متى شرط في وصيته
صريحا ان من يحج عنه او يزور عنه ياتي بذلك بنفسه وكذلك لو شرط ذلك لزوما بان قال بالقدم وعرفه المطرد ا
لتعبيره بذلك عن الزام النايب بان ياتي بذلك بنفسه وجب على الوصي في هاتين الصورتين ان يستاجر من يحج ويزور
عنه اجارة عين وان يجاعل من يفعل ذلك ويشرط عليه عدم الاستنابة فيه فان العامل في الجعالة يجوز له ان
يوكل من يحصل العمل لكن لا مطلقا بل فيما يعجز عنه او لا يليق به ما لم يشرط عليه ان يتولى ذلك بنفسه فلا يقتضي
جواز التوكيل لان الغرض يختلف باختلاف اعيان العاملين فحيث شرط على العامل ان يتولى العمل بنفسه اتبع شرطه
الا ترى ان الوكيل لا يجوز له التوكيل الا ان عجز او لم يلق به ما وكل فيه فهو كالعامل ولو شرط عليه الموكل ان
يتولى ما وكل فيه بنفسه لم يجز له التوكيل كما دل عليه كلامهم في الوكالة فقياسه ان العامل كذلك اذا
تقرر ذلك فمتى استؤجرت عين انسان او جوعل على عينه وشرط عليه عدم الاستنابة مطلقا فاستناب
من يزور عن الوصي لم يستحق هو ولا نايبه شيئا في مقابل الزيارة وانما يستحق الحاج قسط الحجة فقط سوا
في ذلك استناب لعذر ام لغيره وسوا كان معذورا حال الجعالة ام لا وانما يستحق قسط الحجة مطلقا لوقوعها
للمحجوج عنه اجرا وثوابا فهو نظير ما ذكره الشيخان في مسئلة الصبي يموت في اثناء التعليم ومن ثم اعتمد
جمع متاخرون قول ابن الصباغ لو جاعله على خياطة ثوب فخاط نصفه ثم سلمه للمالك فاحترق في يده
استحق نصف المشروط فقولهم لم يستحق عامل الجعالة الجعل الا بالفراغ او وقوع العمل مسلما الا فيما ذكر لو وقع
العمل مسلما في البعض فاستحق بقسطه ولم يريدوا بذلك وقوعه جميعه بدليل مسئلتي الصبي والثوب المذكورتين
وانما احترزوا بذلك عن خلل يقع في الاثنا يمنع وقوع العمل من اصله مسلما وقد تقرر علم انه لا يجوز للوصي ان
ياذن له في الاستنابة فان اذن له فيها كان لغوا ولا غرم عليه كما دل عليه كلامهم في باب الجعالة وهذا ان كان
الاجير او العامل عالما بفساد الاجارة والجعالة والا فالذي ينبغي ان له اجرة المثل على الوصي اخذا من قولهم اذا لم
يجز الاستيجار للمتطوع وقع عن الاجير ولم يستحق المسمى بل اجرة المثل وقد استشكل السبكي هذا قول الشيخين
فيمن استؤجر عن معضوب فبرا لا اجرة له ووقع الحج له لا للمعضوب واجبت بحاشية العباب عن ذلك بانه
لا تقصير في مسئلة المعضوب من المستاجر لان الاستيجار واجب عليه والبرء لم يحصل باختياره فاقتضى عذره
عدم وجوب شي عليه لانه لم يحصل منه تغرير للاجير بخلاف المستاجر في قولهم المذكور فانه غير مضطر للاستيجار
بل يحرم عليه ذلك لانه علم اضاعة للمتطوع فلم يعارض تغريره للاجير بشي فوجب عليه مقابل ما اتلفه من
منافعه من غير عذر وهو اجرة المثل ويحمل استحقاق الاجير اجرة المثل في قولهم المذكور ما اذا جهل

ومثله مطلقا كما هو ظاهر لانا نقول الغرض ... الى الحج ... فانه لا ... والافعال ... نعم على انه يفعل ذلك بنفسه

الذي هو

فيما يظهر ان الزيارة وقعت مسلمة للموصي نعم لو وقع العمل مسلما الى علمه وغرم عليه

الاجير الحال وظن الصحة انتهى وتنبه بعلم التفصيل الذي ذكرته في الوصي ولو جاعل الوصي من يحج ويزور ولم
يشترط عليه ان ياتي بذلك بنفسه فالذي يظهر صحة الجعالة وان قلنا انه تجب عليه ان يشترط على العامل الاتيان
بذلك بنفسه لان ايجاب ذلك ليس لتوقف صحة الجاعلة منه عليه بل لان فيه مراعاة لغرض الوصي واحتياطا
في امر العامل حتى لا يوكل في ذلك واما اذا لم يشترط الوصي على من يحج ويزور عنه ان ياتي بذلك بنفسه فان
استناب من جاعله الوصي من يزور عنه عن الميت لعجزه عن الزيارة بنفسه استحق اجرة الزيارة ايضا سوا كان
عاجزا عند الجعالة ام طرا عجزه بعدها وسوا اعمل النايب له بتبرع ام بعوض واما اذا استناب مع قدرته على
الزيارة بنفسه فانه لا يستحق شيا من قسطها مطلقا واذا اوصى الشخص بان يحج عنه وعين اجرة قليلة فان وجد
اجيرا يرضى لزم الوصي استيجاره وان لم يوجد احد يرضى بها بطلت الوصية ورجع المال المعين للورثة هذا ان لم
يكن على الموصي حجة فرض والا لزم الورثة الزيادة على ما عينه والاستيجار عنه باجرة المثل ثم اذا وجد من يرضى
بما عينه واستاجره الوصي به فان قال ادفعوا لمن يحج عني من تركتي كذا او ولكذا واطلق ونحو ذلك صحت الاجارة بذلك العين وان
شي ح على الوصي وان قال ولك على كذا او عندي كذا فانها تصح ان كان الحج على الميت فرضا ويلزم الوصي من ماله
ما عينه ويقع الحج للميت وتبطل الوصية ويعود ما عينه للورثة نعم لو قال في صورة ذلك عندي كذا انما
اردت معين الموصي وعبرت بعندي لانه تحت يدي فالذي يظهر انه يصدق في هذه الدعوى بخلاف ما لو قال ذلك في علي
على احتمالي وعليه يفرق بان شي لي عندي كالوديعة ونحوها اظهر من شي علي لان ذلك لا يحتمله الا بتاويل على
حفظها بخلاف عندي فانها تشمل ذلك من غير تاويل كما يدل على ذلك كلامهم في باب الاقرار ويحتمل انه يقبل في له
بيمينه حتى في علي لانه يصلح لان يريد به على دفعه من التركة احمل لكوني وصيا عليها ولعل هذا اقرب ويجب على
الوصي ان لا يستاجر او الجاعل الا عدلا على المعتمد لانه متصرف عن الغير وكل متصرف عن الغير يلزمه الاحتياط وغير
الثقة لا يوثق منه بانه يحج عن الميت وان شوهد لان المدار على النية وهي امر قلبي لا اطلاع لاحد عليها ومنه
يعلم ان لا فرق بين من استوجر او جوعل لادا فرض وتطوع كنفل حج اوصى به او زيارة اوصى بها لان ذلك وان
كان تطوعا في الاصل الا انه بالوصية صار واجب الادا وما وجب اداوه لا يخرج عن عهدته بفعل الفاسق له
لانه غير امين ومشاهدة افعاله لا يدفع خيانته لارتباطها بالنية ولا مطلع لاحد عليها كما تقرر لكن الذي يظهر
ان المدار بالعدالة هنا العدالة الظاهرة دون الباطنة نعم ان عين الموصي الحاج عنه وكان فاسقا فان
كان مع علمه بفسقه فلا كلام انه يجب استيجاره ويصح حجه عنه وان كان مع جهله بحاله او شككنا هل علم بفسقه
او لا احتمل ان يقال يستاجر ايضا نظرا للتعيين ويحتمل ان يقال لا يستاجر لانه خلاف الاحتياط وما كان بخلاف الاحتياط
في امر الميت لا يجوز فعله الا ان نص على التعيين بالمنظر في ذلك محال واما ارباب اللازم المذكور ونحو المسئول
فان اريد بهم المستاجرون كان فيهم تفصيل وهو ان الوصي ان استاجر بعضهم لحجة عين كان قال له استاجرتك
لا يحتاج ان يقول استاجرت عينك لم يجز له ان يستنيب مطلقا فان استناب لم يصح لانه قام به لجيفوته الثانية
اجرة المثل ان استاجره عن ميت لانه لم يعمل مجانا وعلى مستنيبه رد الاجرة لانه لم يعمل بنفسه قاله البلقيني
وان استاجر لاجارة ذمة جاز للاجير ان يستنيب ولو بشي قليل دون الذي استوجر هو به ويجوز له ان ياخذ الزايد
نعم يلزمه ان لا يستاجر الا عدلا وان اريد بهم انهم وكلاء الاوصيا في الاستيجار لزمهم ان يستاجروا بجميع
المال المدفوع اليهم وان لا يستاجروا الا عدلا ولم يجز لهم اخذ شي من ذلك المال ومتى اخذوا منه شيا فسقوا وكانوا

مطلب فيمن اوصى ان يحج عنه باجرة قليلة

مطلب فيما يجب على الوصي ان لا يستاجر الا عدلا

من الدنيا

من الدنيا يأكلون اموال الناس بالباطل ووجب على الحاكم اصلحه الله اذا ثبت عليهم ذلك عنده ان يعزرهم عليه
التعزير الشديد الزاجر لهم ولامثالهم عن هذه القبايح الشنيعة او يمنعهم من تعاطي ذلك وحيث علم الوصي باحوالهم
هذه القبيحة ووكلهم او استاجرهم مع ذلك فسق ايضا وانعزل وعزر ايضا التعزير الشديد وكذلك العقد
العاقد بينهما اذا علم بذلك لانه اعانهم على المنكر والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل متع الله بحياته
عما اذا حج الصبي مع احد الاولياء الاب او الجد او الام او قيمه الموافق وما قدر على تحصيله من العبادة هل
يسقط ام لا بد اذا بلغ ان ياتي بالحج فاجاب متى لم يبلغ الصبي قبل مفارقة موقف عرفة لم يجز به حجه عن حجة
الاسلام بل يجب عليه بعد البلوغ ان يحج حجة الاسلام ان وجدت فيه شروط الاستطاعة والله اعلم بالصواب
وسئل رضي الله عنه عمن لو اوصى افاقي بحجة هل يجوز ان يستاجر عنه غير افاقي كحاضر فاجاب متع الله بحياته
بان كلام الشافعي والاصحاب ظاهر في انه يصح ان يستاجر عن الافاقي غير الافاقي وعكسه ثم رايتني ذكرت في
بعض الفتاوي مسئلة اوصى لمن يزور عنه قبر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا فهل يجوز تفويض ذلك لبعض اهل
المدينة الشريفة وهل مثله من اوصى يحج وهو افاقي فهل يجوز ان يحج عنه احد من اهل مكة الجواب نعم
يجوز على ما افتى به بعضهم لكن اطال غيره في الاستدلال للامتناع ذلك لانه مناف لغرض الموصي ويمكن حمله على ما
اذا اطرد العرف في بلد الموصي بان ذلك انما يفعل من بلده انتهى والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
وسئل نفع الله بعلومه وبركته عن الحمام الحرمي هل يجوز تطييره من مسجد الحرام اذا عرف تنجيسها له بالذرق
ام لا وهل يجوز ذلك من باب حفظ المسجد من النجاسة ام لا فان قلتم لا لان الحمام غير مكلف فهل يمكن ان يقال ان
الحمام وان كان كذلك لكن صيانة المسجد عن النجاسة واجب والواجب يسعى في تحصيله بكل ما امكن وهل يشهد لذلك
وجوب منع الصبيان والبهايم اذا خيف تنجيسهم من المسجد ام لا وان قلتم ان ذرقه غير منجس له فهل
يمكن ان يقال وان كان غير منجس لكنه مستقذر له والمستقذر يجب صون المسجد عنه او يقال يجوز الدفع عنه
من جهة دفع الصايل من الحيوان فان الحمام صايل بالتنجيس وهل هذا يعد صايلا ام لا فاذا قلتم بذلك جاز
التطيير فاجاب رضي الله عنه بانه لا يجوز تنفير الحمام المذكور لنهيه صلى الله عليه وسلم عن تنفير صيد مكة اي
كل الحرم والحمام من صيد الحرم وكلام اصحابنا صريح في ذلك فانهم اطلقوا حرمة ذلك ولم يقيدوه بالمسجد ولا غيره
فدل على انه لا فرق في حرمة ذلك بين المسجد وغيره على ان ذرقه في ارض المسجد معفو عنه فلا ضرورة الى تنفيره
وكون صيانة المسجد عن النجاسة واجبة انما هو في حق المكلف ومن هو من جنسه كالمجنون والصبي والسكران
وما هو تحت يد المكلف كالبهيمة والحمام ليس واحدا من هذه الثلاثة فلم يجب تنفيره من ساير المساجد بل يحرم
تنفيره من المسجد الحرام للنهي الصحيح عنه مع عدم الضرورة اليه كما تقرر والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل
رضي الله عنه عن شخص مجاور بالمدينة الشريفة مثلا وهو يريد الحج لكنه متردد في من يستاجره او يجاعله
للحج فلما تقاربت عليه ايام الحج ولم يجز له مجاوزة الميقات بلا احرام نوى الاحرام مطلقا وشرط التحلل بكل
عذر يعرض له سوا كان العذر دينيا او دنيويا او نوى الاحرام بشرط التحلل ان وجد من يستاجره قبل
يوم التروية او قبل عشر ذي الحجة فهل يصح الشرط في هذه الصورة كلها او بعضها ويتحلل عند وجوده ام
فان كلامهم في الحج ربما يفهم الصحة حيث قالوا لو لا يتحلل المحرم لمرض وفقد نفقة وضلال طريق ونحو
من الاعذار الا اذا شرطه فله التحلل بذلك وكلامهم يشير الى عدم الفرق بين الاعذار كلها وحيث قالوا ان
له التحلل بذلك كان له الخروج من الصوم المنذور فيما لو نذره بشرط ان يخرج منه بعذر وقد قال

لا يجوز تنفير حمام الحرم

الاصحاب في كتاب الاعتكاف لو شرط الخروج لشغل ولحوه كحج في صوم او صلاة نذرهما او قال في نذر الصدقة
ذلك كان في الاحرام المشروط او لا يصح في شيء من ذلك فان قلتم بعدم الصحة فهل له سبيل الى مجاوزة للميقات
بلا احرام مع ارادته النسك بلا تحريم او لا فلو نوى الاحرام مطلقا فلما وجد من يحاغله على حجة فذر الحج هذه
السنة قبل الوقوف مخصوص بالاولى نذر الحج لنفسه لم يجعل له كذا هل يصح ذلك ام لا فان قيل بالصحة فهل
له صرف احرامه المطلق الى ما شاء من وجه النسك ام لا وهل قول الارشاد وغيره انه يصرف احرام الاجير
والمتطوع للحج نذره قبل الوقوف مخصوص بما اذا نذر الحج لنفسه ام هو مطلق وهل قولهم انه يحرم مجاوزة
الميقات بلا احرام على مريد النسك هل ذلك لمن اراده في سنته التي قدم فيها او المراد انه يحرم مجاوزة الميقات
بلا احرام على مريد الدخول بنسك فلو دخل بلا نسك فلا تحريم كما ذكره بالنسبة الى لزوم الدم الذي هو فرع
التحريم فاجاب رضي الله عنه بقوله نعم يصح الاحرام المطلق والمعين وان اقترن بشرط التحلل منه ويصح
ايضا اشتراط مريده وقت الدخول فيه والتحلل منه عا بطرأ له من كل عذر مباح كما اقتضاه اطلاقهم في باب
الحج وصرح به الاذرعي وكلامهم في الاعتكاف فيه من العذر المباح وجود من يستاجره كما هو ظاهر ثم ان
شرطه بلا هدي كان تحلله بالنية فقط وان شرطه بهدي لزمه ولا سبيل الى مجاوزة الميقات بلا احرام
حيث كان مريدا للنسك ولم ينو العود اليه او الى مثل مسافته نعم شرط التحريم ان يقصد الاحرام
بالنسك في تلك السنة فلو قصد مكة لا للنسك في هذه السنة بل في السنة بعدها لم يلزمه الاحرام من الميقات
فيما يظهر اخذا من قولهم شرط لزوم الدم ان يحرم في تلك السنة فلو احرم في سنة اخرى فلا دم لان احرام هذه
السنة لا يصلح لاحرام غيرها انتهى والتحريم والدم متلازمان غالبا فاذا انتفى احدهما فالاصل انتفاء الاخر
الا لدليل وايضا فعدم صلاحية احرام سنة الاحرام غيرها صيره كقاصد مكة لغير نسك ومن قصدها
لغير نسك لا اثم عليه كما لا دم عليه لما تقرر ويوخذ من ذلك ان معنى تعليلهم بان احرام هذه السنة لا يصلح لاحرام
غيرها ان الكلام في الحج لان الاحرام به في سنته هو الذي يصلح لاحرام غيرها بخلاف العمرة فان الاحرام بها
في سنة يصلح لاحرام غيرها لاستواء الازمان فيها فمن قصد مكة للعمرة ولو بعد سنين ينبغي ان يحرم
عليه مجاوزة الميقات بلا احرام فان فعل لزمه الدم ان لم يعد اليه او الى مثل مسافته والذي صرح به
الشيخان وغيرهما انه لو احرم شخص بحج تطوع ثم نذر حجا قبل الوقوف انصرف الحج الى النذر ولتقدم الفرض على
النفل وانه لو احرم اجير عن مستاجره بحج فرضا وتطوع ثم نذر حجا قبل الوقوف انصرف الحج الى النذر ايضا لتقدم
فرض الشخص على غيره انتهى وقضية العلة الاولى ان النذر المذكور في السوال اذا وجدت شروط صحة النذر المذكور
في بابه يصح في هذه الصورة ويقع الحج للمنجعلة كذلك لانه لما ان نذره للغير وصححناه صار واجبا عليه وقد
صرحوا كما علمت بان الواجب مقدم على التطوع وقضية العلة الثانية ان النذر المذكور لغو لان الحج عن الغير انما
انصرف الى النذر لتقدم فرض الشخص على فرض غيره فاذا نوى الحج لنفسه ثم نذره للغير لا ينصرف له لان الاحرام لا ينصرف
عن الجهة المنوية الا لاقوى منها كما افهمه تعليلهم لانصرافه في الاول بتقدم الفرض على النفل وفي الثانية
بتقدم فرض الشخص على فرض غيره فلم يقولوا بانصرافه الجهة الا عن الجهة المنوية بخلاف من احرم عن نفسه
ثم اراد صرفه عنه بنذره لغيره فان وقوعه للغير جهة اضعف من وقوعه لنفسه فلا ينصرف عن نفسه
بذلك النذر بل يكون لغوا لانه عارضه ما هو اقوى منه وهو وقوع الاحرام لنفسه ولعل هذا الاقرب
بذلك انه ملتزم العلة الاولى لا يقتضي صحة النذر المذكور ووجهه ما تقرر من انه وقع لغو للمعارضة

لما هو اقوى

لما هو اقوى منه واذا وقع لغوا لم يكن هناك شيء واجب عليه حتى يقدم على التطوع الذي احرم به هذا اعني عدم
صحة هذا النذر هو الذي يظهر الان مما تقرر ولعلنا نتردد في المسئلة علما او نظفر فيها بنقل بخصوصها
يزيل التوقف فيها والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه عن رجل استقر عليه الحج ثم افتقر
فلم يقدر على الاهبة واستقر عليه لكونه لم يكن له زوجة والاولاد ثم تزوج وجاء له اولاد وهل يكلف على الحج
او لا بد من الاستطاعة فاجاب نفع الله بعلومه من استطاع الحج ثم افتقر استقر الوجوب في ذمته فيلزمه
الحج ولو ماشيا ان قدر عليه نعم ان كان له من تلزمه نفقته لم يلزمه الحج الا ان وجد ما يكفيهم ذهابه
وايابه وكذلك لا بد ان يجد ما ينفقه على نفسه ذهابا وايابا ايضا لكن في الاحيا لو استطاع الحج ثم اخر حتى
افلس لزمه كسب مؤنته او سؤالها من زكاة او صدقة ليحج وان مات عاصيا والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
وسئل رضي الله عنه اجير الحج والزيارة هل اجره فيهما كغير الاجير فاجاب نفع الله بقصد نية من استوجر للحج او
غيره فان كان الباعث له على الحج الاجرة ولولاها لم يحج لم يكن له ثواب والا فالثواب بقدر باعث الاجرة و
اصل ذلك مسئلة الغزالي وابن عبد السلام المشهورة وما في شرح المهذب في باب الحج من ان من حج تاجرا
نقص ثوابه وكان دون ثواب الحاج متخليا عن التجارة يؤيد ما ذكرته اولا من التفصيل وفي ذلك مزيد
بسطته في حاشية مناسك النووي الكبرى بما لا مزيد عليه في التحقيق مع الحكم اثر من تسبق اليه وورد
ما يقتضي ان من حج عن غيره تطوعا كان افضل ممن حج عن نفسه زيادة على واجبه وهو ظاهر اذ الغالب ان العمل
المتعدي افضل من العمل القاصر والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه في شخص جاوز الميقات ورزة
المرعجي وهو في حال مجاوزته للميقات مريد للحج وكان مجاوزته للميقات مع ارادته للحج فهل يجب عليه الدم للمجاوزة
لانه جاوز الميقات مريدا للنسك ام لا لانه لا يمكنه الاتيان بما اراده في هذا الوقت لانه لو احرم بالحج في هذا
الوقت صار عمرة وفاته تحصيل فضيلة تقديم الحج على العمرة ولانه يلزم من امره بالاحرام الزامه بنسك لم يرده
ويلزم على ذلك ان محل قول الاصحاب ان الشخص مخير بين الافراد والقران والتمتع والاطلاق واذا حاذى الميقات
في اشهر الحج والا فلا يتصور منه الافراد والا اذا جاوزه غير محرم فان قلتم يلزمه الدم فذاك وان قلتم لا يلزمه
فلو انه حال مجاوزته للميقات مريدا للحج كان مريدا للعمرة الا انه لم يردها الا بعد الاتيان بالحج فهل يلزمه الدم
ام لا لان الدم انما يلزمه اذا جاوزه وهو مريد للنسك في حالة المجاوزة افتونا ماجورين فاجاب فسح الله في
مدته ظاهر كلامهم بل صريحه كما يأتي لزوم الدم انه من عامه ففي المجموع عن الدارمي في كافر مر بالميقات مريدا
للنسك ثم اسلم ان كان حين مر بالميقات اراد حج تلك السنة ثم حج بعدها فلا دم اتفاقا لانه انما يلزم تارك ميقات
حج من سنته وان كان نحال مروره نوى حج السنة الثانية ثم حج فيها ففي وجوب الدم وجهان قال عنه ايضا ولو
مر مسلم بالميقات مريدا للحج في السنة الثانية ففعله من مكة في السنة الثانية ففي وجوب الدم الوجهان
كالكافر انتهى والذي يتجه في الكافر انه يلزمه الدم فظاهره انه يلزمه في مسئلة المشبهة بمسئلة الكافر و
يؤيده قولهم لو جاوزه مريد للنسك غير محرم ثم لم يحرم اصلا لم يلزمه دم لان لزومه انما هو لنقص
النسك لا بدل عنه فافهم قولهم ولم يحرم اصلا انه متى احرم بما نواه ولو في سنة ثانية لزم دم ويفهم ذلك ايضا
تعليلهم المذكور لانه اذا احرم في السنة الثانية بالحج من مكة نقص نسكه اذ كان من حقه ان يحرم به من
ميقاته لان الفرض انه اتى فاتضح ان ارجح الوجهين لزوم الدم في مسئلة المجموع المذكورة وصورة

مطلب من حج تاجرا نقص ثوابه

السوال مثلها بلا ريب بل اولى لانه في مسئلة المجموع نواه في السنة الثانية وفي صورة السوال نواه في سنة
فاذا لزمه في تلك مع سبق النية بسنتين فلان يلزمه مع سبق النية بدون ذلك بل اولى بل صورة
السوال غير مسئلة المجموع ان ذكر السنة الثانية للتمثيل لا للتقييد فالمدار على ان يكون الذي اتى به من
مكة والذي كان قاصده عند الميقات وحج مكة ليست ميقاتة فاذا لم يحرم به ولا بما يخلفه وهو العمرة من
الميقات كان في نسكه نقص اي نقص فلزمه دم جبرا له فان قلت قد بينا في ذلك انه لو جاوز مريدا
للحج ثم احرم به في سنة اخرى لم يلزمه دم كما صرح به الدارمي واقره في المجموع والقاضي والبغوي واقرهما
في الكفاية والمتولي والخوارزمي واقرهما في المهمات قال وفي كلام الرافعي في حج الصبي ما يدل له لان
احرام هذه السنة لا يصلح لاحرام غيرها وبه فارق العمرة فانه يلزمه الدم فيها مطلقا لانها لا تتاقت
بوقت قلت لا منافاة بين هذا وما قدمته من ترجيح احد الوجهين في مسئلة المجموع واجزائه في
مسئلتنا لانه هنا لما نوى عند الميقات الحج في هذه السنة لم يحج فيها بل حج فيما بعدها كان نحجه غير ما نواه
لما تقرر ان احرام سنة لا يصلح لاحرام ما بعدها اذ الحج غير ما نواه لا دم عليه واما في مسئلتنا فاتى
بما نواه في سنته وفي مسئلة المجموع نواه في سنة واتى به فيها من غير ميقاته فدخل عليه النقص فيه
فجبر بالدم وجوبا كما مر وقول السائل لانه لا يمكنه الاتيان بما اراده للحج جوابه ان ذلك غير موثر
لانه يمكنه الاتيان بمثله من حيث رعاية حرمة الميقات وهو العمرة او بعينه بان يخرج عند ارادة الحج
في اشهره الى ميقاته ويحرم منه فاذا ترك ذلك كله كان مقصرا ومدخلا للنقص على نسكه فلزمه دم و
بهذا اندفع قوله ولانه يلزم من امره بالاحرام الزامه بنسك لم يرده وقوله فانه الحج غير صحيح لان تقديم
العمرة في غير اشهر الحج على الحج في اشهره لا يمنع فوات فضيلة الافراد واذا اتى بعمرة اخرى بعد حجه بل قيل
ان هذه الصورة افضل صور الافراد وبهذا اندفع قول السائل ويلزم على ذلك ان يحمل قول الاصحاب
الخ ووجه اندفاع ما تقرر ان تقديم العمرة على اشهر الحج لا يمنع الافراد وقوله فلو ان حال المجاوزة للميقات
للحج جوابه انه يلزمه الدم في هذه الصورة ايضا كما علم بالاولى من الصورة التي قبلها ولا نظر لنيته تاخير
العمرة عن الحج لانه يلزم عليه لو ترك الاحرام من الميقات اصلا ادخال النقص على حجه كما مر والله سبحانه
وتعالى اعلم بالصواب **وسئل** رضي الله عنه عن قولهم واهمل بعضهم شرطا خامسا للحج وهو سعة الوقت
لتمكنه من السير ما المراد بهذا الوقت هل هو مدة السنة بان يبقى منها قدر ما يصل الى مكة المشرفة
فيشكل على من بينه وبين مكة فوق سنة او فوق السنة فالوقت واسع يبني التحقيقة ذلك وقال
بعضهم ان يبقى من الزمان عند وجود الزاد والراحلة ما يمكن فيه السير بان لا يحتاج ان يقطع في كل
يوم اكثر من مرحلة ما المراد بهذا الزمان واتضح الاشكال السابق افتونا ماجورين **فاجاب** فسح
الله في مدته المراد من هذا الشرط انه يعتبر في لزوم الحج له لا في استقراره عليه ان يتمكن بان يجد
الزاد والراحلة وقد بقي زمن يسع الوصول فيه الى مكة بالسير المعتاد وغالبا بحيث لا يقطع في يوم اكثر
من مرحلة فلو كان بين بلده ومكة سنة مثلا اشترط ان يقدر على نحو الزاد والراحلة تلك السنة جميعا
فمتى مضت له سنة بان مضى ما يمكن ذهاب الحجاج فيه ورجوعهم الى بلده وهو قادر على ما مر بان
لزوم الحج له فاذا مات او افتقر بعد ذلك فالحج باق في ذمته فانه استطاعه وتركه ومتى مات او افتقر

قبل

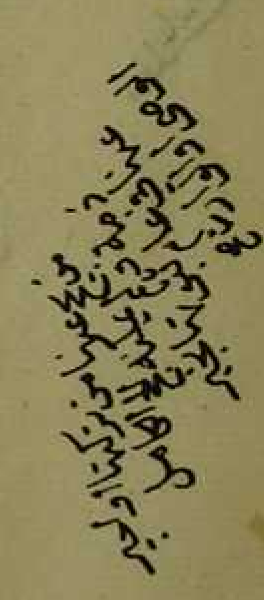
قبل وصولهم لمكة او بعد وصولهم وقبل الحج بان انه لم يلزمه حج وكذا لو افتقر بعد حجهم وقبل وصولهم
لبلده فعلمنا انه لا بد ان يمضي عليه وهو قادر مدة يمكن فيها الذهاب الى مكة بالسير المعتاد وادراك
الحج فيها ووصوله الى بلده بالنسبة للفقد دون الموت لانه بان به انه كان مستغنيا عن الرجوع فاذا
مات بعد امكان الحج الناس وقبل رجوعهم بان انه مات وهو مستطيع ومع هذا التقرير فلا اشكال
فيما ذكروه فانا لا نعتبر سنة ولا دونها ولا اكثر منها دائما وانما المعتبر المدة التي يمكنه الوصول
الى مكة والرجوع منها بالسير المعتاد على ما تقرر حتى لو كان بينه وبين مكة اربعة ايام مثلا اعتبرت
قدرته تلك الاربعة مع العود اي في غير الموت او سنتان اعتبرت قدرته مدتهما مع العود كما ذكرناه
ولا بد ان يوجد نحو الزاد والراحلة في الوقت فمن بينه وبين مكة شهران مثلا لو استطاع شعبان ورمضان
ثم افتقر قبل اشهره لم يوثر ذلك في الوجوب عليه بل لا بد من استطاعته في اشهر الحج حتى لو استطاع الشهرين قبل اشهره
ولم يعتد بتلك الاستطاعة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **وسئل** متع الله
بحياته في امراة حاضت قبل طواف الافاضة وكانت تتضرر بانتظار انقطاعه لتطوف ما الحكم في ذلك
فاجاب رضي الله عنه من حاضت قبل طواف الافاضة وتضررت بانقطاعها جاز لها السفر ويبقى الطواف في
ذمتها ما لم تقلد ابا حنيفة رضي الله عنه واذا لم تقلده فهي باقية على احرامها فلا يحل للزوج قربانها الا اذا
وصلت الى مسافة يتعذر عليها الرجوع منها الى مكة فلها حينئذ التحلل كتحلل المحصر فتقصر وتذبح بنية
التحلل وتحل وطئها وللبالغي رحمه الله هنا اعتراض شنيع على البارزي ادعى فيه ان البارزي خالف
في تجويز السفر بلا طواف الكتاب والسنة وقد رددت عليه اعتراضه هذا في حاشية الايضاح وبسطت فيها
الكلام على هذه المسئلة بسطا شافيا والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **وسئل** مطلق الحج المبرور هل يكفر الكبائر
كالاسلام المحوّ **فاجاب** الحج المبرور يكفر ما عدا تبعات الادميين كما حكى بعضهم الاجماع على هذا الاستثناء
والحديث المقتضي لتكفير التبعات ايضا ضعيف وقول بعضهم بفضيلة وهم وتكفير ذلك لا ينافي وجوب التوبة منه
لان التكفير من الامور الاخروية التي لا تظهر فائدتها الا في الاخرة بخلاف التوبة فانها من الامور الدنيوية
التي تظهر فائدتها في الدنيا كرفع الفسق ونحوه فهذا الادخل للحج وغيره فيه بل لا يفيد فيه الا التوبة بشروطها
والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **وسئل** ادام الله النفع بعلومه كيف صيغتي الاجارة والجعالة المختصرتان
المعتبرتان لتحصيل الحج والعمرة والزيارة **فاجاب** بقوله صيغة الاولى استاجرتك ذمتك او عينك بكذا لتحج
وتعتمر افرادا مثلا وتدعو تجاه قبر النبي صلى الله عليه وسلم عن ميتي او عني في المعضوب وصيغة الثانية من حج واعتمر
وادعى تجاه قبر النبي صلى الله عليه وسلم لميتي او لي فله كذا والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **وسئل** عن شخص اوصى
بحجة على يد انسان ثم مات ثم جاعل الوصي شخصا على ان يحج عن الميت المذكور ثم احرم ولد الميت مثلا عن والده
قبل احرام المجعول بغير اذن الوصي طمعا في المعلوم المستحقة بالوصية كما لو وصى لمن يحج عنه بكذا الا انه اتى بالمامور
به ووقع عن الميت وان الوصي مقصر بتاخير الجعالة فكان حقه ان يبادر لان الميت قد يفنى عليه الحج وهل
يستحق المجعول شيئا لان للوسائل حكم المقاصد فيعطى اجرة مسيره ام لا كسائر الجعالات فان قلتم يعطى هل
يكون من تركة الميت او من مال الوصي لانه الذي اوقع المجعول في مشقة السفر والاحرام كما لو اذن للصبي في
الاحرام وارتكب شيئا من المحظورات فانه يغرم الفدية **الجواب** يقع حج الولد عن والده تبرعا فلا يستحق

مطلب في بيان صيغة الاجارة للحج

شيا في مقابلته وليست هذه الصورة نظيرة للصورة التي ذكرها السايل لانه لو اوصى لمن يحج عنه فيشمل الوارث
وغيره وهنا قيد لمن يحج على يد فلان ولم يحج الولد على يده فلم يوجد فيه الشرط الذي ذكره فكان حجه تطوعا محضا
ولم ينظر لطمعه لانه مبني على ظن بان خطاه وهو اغتره لم نسي اقرض من الوصي لتقصيرام لا لان تقصيره ان
لم يتعين لا نعزاله فظاهر والا قام الوصي مقامه لا الوارث والذي يتجه ان الجعل لا اجرة له على احد لانه تقدم
احرام الولد على احرامه يوجب وقوع احرامه لنفسه فيكون ما لقيه من المشاق في مقابلة الثواب الحاصل له فهو
كالو برى المعضوب بعد حج الاجير عنه يقع الحج للاجير ولا اجرة له لان المعضوب لم يحصل له من فعله فايدة ثواب ولا
غيره ويفرق بينها وبين حضور المعضوب مع اجيره عرفة فان الحج في هذه الصورة وان وقع للاجير الا انه يستحقها
للاجرة بان الاجارة هنا وقعت صحيحة ظاهرا وباطنا ولكنها تخلف المعضوب وحضوره عين وقوع فعله بنفسه
دون فعل غيره عنه فالوقوع عنه للحضور ولزوم الاجرة له لتقصيره بالحضور مع بذل الاجير منافعه في
اجارة صحيحة في تينك الصورتين فان الاجارة فيهما صحيحة ظاهرا فقط لتبين بطلانها من اصلها بالبرء بل الحج عن
الميت فلم يستحق الاجير شيا في مقابلة فعله فان قلت ينافي ذلك قولهم اذا لم يجز الاستيجار للتطوع وقع الحج عن
الاجير ولم يستحق المسمى بل اجرة المثل قلت لا ينافيه لانه في تينك لا تقصير من المستاجر لان الاستيجار وقع عليه
ظاهرا والذي وقع للولد لم يحصل باختياره فاقتضى عذره عدم وجوب شي عليه لانه لم يحصل تغرير للاجير
بخلاف المستاجر للنفل فانه غير مضطر للاستيجار بل يحرم عليه ذلك ان علم امتناعه للنفل فلم يعارض تغريره شي
فلزمه مقابلة ما اتلفه من منافع الاجير من غير عذر وهو اجرة المثل على المستاجر لا في التركة كما قاله القولي نعم
لو قصر الاجير بان علم امتناع الاستيجار للتطوع لم يستحق شيا لان المستاجر لم يغرره ولما نظر الاسنوي والاذرعي في
ما ذكرته من الاشكال صرحا بان الاجير لا يستحق شيا مطلقا وغفلا عما قررته من الجواب والفرق بما ذكرته بينه
وبين نظايره والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه في رجل حج عن امراة باجرة معلومة فاحرم
عنها من الميقات الشرعي ودخل الحرم محرما وطاف طواف القدوم ثم حصل له مرض ووقف بجبل عرفات وهو مريض
ثم نزل الى منى ورمى جمرة العقبة وحلق راسه ثم مات قبل طوافه للحج والسعي فما حكم الله الذي يحجه عن المراة الميتة
هل هو صحيح ام لا فان قلتم انه صحيح فلا باس وان قلتم انه غير صحيح والا يسقط الحج عن المراة الميتة فهل يستحق
الاجرة كلها او يستحق منها شيا ويرجع ورثة الميت على تركته للميت شي من الاجرة فاجاب فسح الله في مدته الحج
باق في ذمة المراة ولكن لها ثواب ما فعله الاجير ولعل ذلك استحق ما يخص المفعول من المسمى لو قسط ويعتبر
من ابتداء السير ان كان الاجير اجير عين انفسخت الاجارة بموته فيستنيب عنها الوصي او الوارث من تقابل
الاجارة فاذا حج الاجير عنها في السنة القابلة استحق بقية المسمى وبين فسخها واعطايه ما خصه بالتوزيع السابق
ويستاجر وارثها او وصيها من يحج عنها السنة الاتية من تركتها ومنها ما بقي من مسمى الاجارة الاولى والله تبارك
وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه اوصى ان يستاجر عنه من يحج حجة الاسلام فهل للوصي ان يستاجر
بغير اذن الوارث فاجاب فسح الله في مدته لم يبطل ذلك فتبطل الاجارة لان حجة الاسلام كقضاء الدين وللوارث
قضاؤه من ماله نعم وليس للوصي قضاؤه من غير مراجعة الوارث نعم ان عين الوصي عينا للاستيجار
بها لم يحتج لاذن الوارث لانه اراد الهامه ما لم يمكن والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل فسح
في الله في مدته وافاض علينا من فيض مدده عن مسئلة وهي انهم جوزوا الحلق في الحج والعمرة لبعض الراس

فالحنفية

في جهه



فالحنفية جوزوا الربع والشافعية جوزوا الاكتفا بثلاث شعرات قياسا على مسئلة المسح والحال ان القياس
مع الفارق لعدم الحاجة الفعلي وعدم القرينة على عدم ارادة الكل هنا بخلافه في ذلك الموضع حيث
تدل الباء على ان المراد ليس مسح الكل كما بين كل واحد من الفريقين في محله فكيف يراد البعض قياسا على تلك
المسئلة مع انه لا مانع هنا من ارادة حلق الكل كما هو حق العبارة لان معنى حلقت راسي اي حلقت شعر
راسي وحقيقة ازالة شعر كل الراس وارادة البعض هنا مجاز حيث يصح ان يقال ازال ثلاث شعرات
من راسه او ازال شعر ربع راسه ولم يحلق راسه وهذا من علامات المجاز والاية المستدل بها محلقين
روسكم ومقصرين فاتوا باجراكم الله خيرا ولقد اجاب عن ذلك بعضهم بقوله في الاية قرينة ظاهرة تدل
على ان حلق الجميع ليس بلازم حيث قال محلقين روسكم ومقصرين يعني بعضكم محلقين وبعضكم مقصرين
في ان التقصير يدل على ان ازالة شعر الكل ليست بلازمة اذ التقصير ليس ازالة الكل فهذا يدل على
ان المراد ليس ازالة الجميع فصار كاية المسح حيث كان هناك قرينة وهي الباء تدل على عدم ارادة مسح الجميع
فظهر ان الحقيقة ليست بمراده فلا بد من ارادة المعنى المجازي فاراد الحنفية الربع اذ قد يكون الربع قايما
مقام الكل كما ذكروا في كثير من الاحكام ومنها في باب الجنابة فان حلق الربع يقوم مقام الكل وقد وقع في
الاية اسم الكل فلا بد من ارادة امر يقوم مقامه وكذلك النصف والاكثر منه لكن الاحتياط اقتضى عبارة
الربع وهذا ارادة في باب المسح الربع حيث نظروا الى نفس المحل وهو الراس وارادوا مقدار ثلاث اصابع حيث
نظروا الى ان المحل هنا شبيه بالالة والة المسح ثلاث اصابع فيصح ان يعبر عنه باسم الكل كما اشار اليه شمس
الايمة وهذا معنى قولهم قياسا على مسئلة المسح والحجة على المتفطن لمتامل وارادة الشافعية ثلاث
شعرات لا اقل منها ان اقل منها غير معتد به وهذا لم يثبتوا عليه الجناية ووجه ارادة هذا المعنى انه اذا
حلق راسه فلا شك انه حلق ثلاث شعرات منه فازالة ثلاث شعرات جزء من ازالة الكل وكذلك ازالة الربع او
الخمس ونحو ذلك لكنهم اخذوا الاحتياط اي ما هو اقل مرتبة في مراتب الاحتمالات فيصح اسناد ازالة شعر
الراس اذا ازال الثلاث شعرات لان هذه جزء من الاولى فالحاصل ان الشافعي رحمه الله جعل هذا من قبيل
المجاز العقلي وهو المجاز في النسبة وابو حنيفة جعله من قبيل المجاز في الطرق لكن ما ذهب اليه ابو حنيفة
اولى لان المجاز في الطرف اكثر واشهر حتى ان بعض ارباب العربية استنكر المجاز العقلي هذا ما ظهر لي في تحقيق
هذه المسئلة فاجاب رضي الله عنه ونفع بعلومه وبركته بما صورته اما قول السايل قياسا على مسئلة
المسح ممنوع بالنسبة للشافعية لانهم يفرقون بين البابين بوجوه وكذلك المالكية والحنابلة وبيان ذلك
ان اقل الواجب في الحلق عندنا وعند مالك لا بد من مسح الجميع واما احمد فالواجب في المسح عنده الجميع وفي
الحلق الاكثر واما ابو حنيفة فمشى في البابين على منوال واحد ولحفاظ ذلك خالفه صاحب الامام ابو يوسف
فقال لا بد في الحلق من النصف واحتج احمد وغيره بانه صلى الله عليه وسلم حلق جميع راسه وصح عنه انه قال
لتاخذوا عني مناسككم قالوا ولانه لا يسمى حالقا بدون الاكثر واحتج اصحابنا بقوله تعالى محلقين روسكم
ومقصرين والمراد شعر روسكم والشعر اسم جنس اقله ثلاث شعرات ولانه يسمى حلقا يقال حلق راسه و
ربعه وثلاث شعرات منه فجاز الاقتصار على ما يسمى حلق شعر واما حلق النبي صلى الله عليه وسلم جميع
راسه فقد حملنا على انه للاستحباب وانه لا يجب الاستيعاب واما قولهم لا يسمى حلقا بدون الاكثر فقال

النوى وفي المجموع انه باطل لانه انكار للحس واللغة والعرف انتهى وتنبيه يعلم ان التقدير هنا بالربع لم يظهر
دليله ولعله قياس ما هنا على ما هناك لان الملحظ في البابين معتد عند ابي حنيفة رحمه الله ويدل على انه
يوجب على من لا شعر برأسه ان يمر الموسى عليه ويحتج بانه حكم تعلق بالرأس فاذا فقد الشعر انتقل الوجوب الى
نفس الرأس كالمسح في الوضوء وبانها عبادة تجب الكفارة بافسادها فوجب التشبه في افعالها كالصوم
فيما اذا قامت بينة في اثناء يوم الشك برؤية الهلال ولنحتج اصحابنا بانه فرض تعلق بجزء من الادمي فسقط
بفوات الجزء كالبدن في الوضوء فان غسلها يسقط بقطعها لان الفرض هناك متعلق باليد وقد سقطت وهنا
متعلق بالرأس وهو باق لانا نقول بل الفرض هنا متعلق بالشعر فقط ولهذا لو كان على بعض رأسه شعر دون
بعض لزمه الحلق في الشعر ولا يكفيه الاقتصار على امرار الموسى على ما لا شعر عليه ولو تعلق الفرض به لاجزء والجواب
عن قياس ما هنا على المسح في الوضوء من وجهين احدها ان الفرض هناك تعلق بالرأس قال تعالى وامسحوا برؤسكم
وهنا تعلق بالشعر بدليل ما مر من الاية الاخرى وما بعدها المذكور في قولنا لانا نقول الخ والثاني انه اذا مسح

في بحث امرار الموسى على من لا شعر له

بشرة الرأس سمي ماسحا فيلزمه واذا امر الموسى لا يكون حالقا والجواب عن القياس على الصوم انه مامور بامساك
جميع النهار فبقية بعض ما تناوله وهنا انما هو مامور بازالة الشعر ولم يبق شيء منه وعلم مما تقرر سبب فرق
الشافعية وغيرهم بين البابين وبيانه ان اية المسح انما تعلقت بالبشرة اصالة لانها حقيقة الرأس المذكور في
الاية ثم اختلف في ذلك التعلق فقال مالك واحمد بانه شامل لجميع البشرة ويعضده الاجماع منا ومنهم على وجوب
التعميم في التيمم مع استواء ايتيه واية مسح الرأس في لفظ الفعل والجار ولنا اجاب اصحابنا بانه صح عنه صلى
الله عليه وسلم انه توضأ فمسح بناصيته وعلى عمامته وهذا نص او كالنص صريح على الاكتفاء بمسح البعض لان الاصل
عدم العذر فلا يجوز ادعاء احتماله ولان احدا ممن يعتد به لم يقل بخصوص الناصية التي هي ما بين النزعتين
والاكتفاء بها يمنع وجوب الاستيعاب الذي قال به مالك واحمد ووجوب الربع الذي قال به ابو حنيفة لانها دون
ربع الرأس بل قيل دون نصف ربعه ويعضده ان الباء الداخلة في حيز فعل متعد بنفسه كما هنا تكون
للتبعيض حتى تفيد معنى لا يستفاد مع عدمها والا لزم ان يكون الاتيان بها لغوا لان الفعل لا يحتاج اليها
والمعنى المستفاد معها مستفاد مع عدمها فلزم ان تكون بمعنى لا يوجد مع حذفها وهو ما قلناه واما الباء
الداخلة في حيز قاصر فانها تكون لمحض التعدية والالصاق كما في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وانما وجب
التعميم في التيمم مع استواء ايتيهما لما تقرر لثبوته بالسنة ولجريانه على حكم مبدله ولم تجب في الحلق للاجماع
ولانه لم يفسده واما اية الحلق فلا يمكن ان يتعلق بالبشرة لما تقرر من ان امرار الموسى عليها لا يسمى حلقا فوجب
اضمار شعر فيكون من باب الاضمار لا المجاز ويحتمل ان يكون منه ويحتمل ان يكون من المنقول وان يكون من المشترك
لكن المجاز والنقل والاضمار اولى من الاشتراك والاضمار والمجاز سيان لاحتياج كل منهما الى قرينة والاضمار والمجاز
اولى من النقل لسلامتهما من نسخ المعنى الاول اذا تقرر ذلك فنعود الى الكلام على ملخص السؤال وان كان قد
علم مما تقرر الجواب بجماعته فنقول اما قول السائل والحال الخ فممنوع بما مر من انه لا قياس عندنا وعند مالك
واحمد بخلافه عند ابي حنيفة لا على غيره وقوله مع انه لا مانع هنا من ارادة حلق الكل الخ ممنوع لما مر من
الاجماع على انه لا يجب التعميم هنا وقوله وحقيقة ازالة شعر كل الرأس الخ قد مر عن المجموع انه باطل وانه مخالف
للغة والعرف وقوله ولقد اجاب عن ذلك بعضهم الخ فيقال عليه ليس هذا الاشكال بصحيح كما تقرر حتى يحتاج الجواب

عنه

عنه وعلى التنزل فالقرينة المذكورة لا يحتاج اليها لما تقرر من الاجماع على عدم وجوب التعميم على ان هذه
مع قطع النظر عن الاجماع قابلة للمنع بان يقال الشرع في الاية دليل على من اراد الحلق بجزئيه حلق البعض
ولا يقاس على التقصير لوضوح الفرق بينهما وانما القرينة الصحيحة ما مر ان هناك شعرا مضمرا وهو
اسم جنس اقله ثلاث شعرات وقوله اذ قد يكون الربع فاما مقام الكل الخ يقال عليه ان اردتم انه قائم
مقام الكل عند المخالف ايضا فغير صحيح وعندكم فان كان لشيء استحسنتموه كما هنا فالقياس وانه بدليل
اخرجه عن الاستحسان فبينوه حتى نتكلم فيه وقوله الاحتياط اقتضى الربع ممنوع بل ان اريد الاستناد لمجرد الاحتياط
فهو مع لحد القائل بوجوب حلق الاكثر او مع ابي يوسف القائل بوجوب حلق النصف واما الربع فلا احتياط فيه
يصلح مرجحا له على النصف والاكثر وقوله ولهذا اراد وافي باب المسح الربع الخ يقال عليه لا احتياط في ذلك
ايضا وانما الاحتياط مع القائل بمسح الكل فتبين ان الاحتياط لا يصلح سببا لتخصيص الربع بالاعتبار في واحد
من البابين واذا لم يصلح سببا لذلك فاولى ان لا يصلح سببا لاعتبار ثلاث اصابع المذكور بقول السائل او زادوا
الخ للعطوف على اراد والاول المعلل بالاحتياط في قوله ولهذا على انه يقال عليه ان نظر للمحل اعتبر الربع او الى
الذاعتبر ثلاثة اصابع كل يحتمل فالمرجح للراجح من اعتبار الربع غير ان الاحتياط فيه اكثر وان اعتبر استحسانا
فاحكام اخر عندكم وكل من هذين لا يكون مرجحا لما تقرر قريبا على ان فيه تثنية المحل بالالة حتى يترتب عليه
ما ذكر من اعتبار اعتبار الاغلب وذلك غير مختص كما يعلم من كلام الاصوليين ثم ظاهر كلام السائل ان نظير هذه
المقالة في المسح ياتي في الحلق للعلة التي ذكرها وهو ان صح منقول عند الحنفية خرج على المعنى لما هو واضح ان
علة مسح مقدار ثلاث اصابع لا ياتي في حلق مقدارها فقوله وهذا معنى قولهم قياسا الخ وقوله ولا يخفى
هذا الخ يقال عليه قد بان انه خفي غير صحيح وقوله ولهذا لم يتئوا عليه الجناية لان ازالة الحرمة في ازالة
دون ثلاث شعرات فغير صحيح ولا الكفارة فكذلك لان في الواحدة كفارة عندهم وانما المختلف كفارة الثلاث وما
دونها وليس في ذلك المعنى مناسب لما في الحلق لانهم اتفقوا على ان ازالة ثلاث شعرات لا يحصل بها التحلل واتفقوا ايضا
ان ازالة ما دونها فيها الكفارة فالملحظ في التحلل يخالف خلاف ما توهمه صريح كلام السائل وقوله ووجه
اراده هذا المعنى الخ لا يحتاج اليه مع ما قدمته في توجيه اكتفاء الشافعية بثلاث شعرات بل هذا التوجيه لا
يرضاه الشافعية لما فيه من التعسف الخارج عن قوانين الادلة الشرعية وقوله فالحاصل الخ يقال عليه هذا
الحاصل مبني على غير اساس لما تقرر من هدم جميع ما قبله المبني هو عليه ثم على تسليم الجوازين اللذين ذكرهما
وان الثاني اكثر يقال عليه لا يكون اولوهما من اول الا لو كان التجوز فيه خالصا بالربع او بالثلاث اصابع
وكل قائل بذلك من حيث التجوز اما اذا كان غير مختص بذلك فلا يكون اولى من الاول بل الاول اولى منه لانه
يلزم من اضمار شعر والتجوز عنه بالرأس الاكتفاء بثلاث شعرات لان اسم الجنس لا يصدق الا على اقل منها اتفاقا
وان يصدق على اكثر منها فهي متيقنة وغيرها مشكوك فيه واما المجاز الثاني فيصدق على الربع واقل منه
واكثر منه اتفاقا فلا وجه للتخصيص بالربع من حيث هذا المجاز فلا اولوية فيه على الاول بل الاول اولى منه هنا
لما تقرر والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب انتهى ما اجاب به شيخنا فسح الله في مدته وادام النفع بعلومه وبركته
ثم رأيت السائل لما اطلع على الجواب كتب ورقة اخرى صورة ما فيها اما قوله والمراد شعر وسكم وجعله
من باب الاضمار والحذف فليس كذلك اذ الاضمار والحذف لا يكون الا اذا لم يكن الاسناد الفعل او شبهه الى ذلك

الامر المذكور معنى محصلا كما في قوله تعالى واسئل القرية قال احمد ابن فارس اذا اسندت لم يكن له فائدة فهنا
اضمار كقوله تعالى لندخلنهم في الصالحين اي في زمرة الصالحين وما نحن فيه ليس من هذا القبيل اذ قيل
حلقت راسي يصح ويفيد من غير التقدير بل التقدير فيه قبيح لان معنى الحلق ازالة الشعر لا ازالة المطلقة و
لهذا لا يصح ان يقال حلقت الدرس من بدني فلا يقال في فصيح الكلام حلقت شعر راسي ولهذا لم يقع في كلام الفصحا
ولو وقع لكان مجازا باعتبار التجريد فاذا تعلق هذا الفعل المتعدي بنفسه الى محله لا بد من تعلقه بجميع المحل كما
قالوا في اية المسح لو لم يكن الباء موجودة لكان الواجب مسح الكل بالاتفاق لانه فعل متعد تعلق بمحله على ان التقدير
هنا ينافي ما اوجبوه لان الشعر اسم جنس كما قال ثم القايل فهو يطلق على القليل والكثير حتى على نصف شعرة او
اقل كما ان الماء يطلق على قطرة او قطرتين واما القول بانه جمع لم يذهب اليه احد من اهل العربية يعتمد عليه وايضا
العرف ينافيه فان اطلاق الشعر على الواحد والقليل والكثير سوا فالواجب حلق شعرة او اقل منها اخذا بالاقل
المتيقن فلا يثبت مدعاه من حلق الثلاث واما قوله وانه يسمى حلقا يقال حلق راسه وربعه وثلاث شعرات
هذا الكلام لا ينفعه اذ الخصم يقول لا يقال حلق الربع وحلق ثلاث شعرات منه والحق ان استعمال حلق الراس في حلق
الربع او اقل منه وليس النزاع في ان اسناد حلق الى نحو الربع وثلاث شعرات منه كانت الجملة الثانية بمنزلة
بدل البعض مجاز الحقيقة الا ترى انك اذا قلت حلق راسه حلق ربعه او ثلاث شعرات منه كانت الجملة الثانية
بمنزلة بدل الكل ولم يقل به احد من اهل اللسان وايضا صحة قوله يقال حلق راسه وربعه وثلاث شعرات منه
يدل على انه ليس من قبيل الاضمار اذ لو كان كذلك لكان التقدير حلقت شعر راسه وشعر ربعه وشعر ثلاث شعرات
منه وفساده ظاهر فقوله واما قولهم لا يسمى حلقا بدون اكثره باطل لانه انكار للحس واللغة والعرف ليس على
ما ينبغي بل الامر بالعكس فان معنى قول القايل لا يسمى حلقا اي حلق الراس وليس معناه انه لا يسمى حلقا
اصلا كما عرفت واما قوله فالواجب في الحلق عندنا وعند مالك ثلاث شعرات يا في عنه كتب المالكية وفقهاؤها
والذي هو مشهور ومعمول عندهم حلق الكل قال ابن الحاجب ولا يتم نسك الحلق الا بجميع الراس ثم قال فان اقتصر
على البعض فكالعدم وفي المدونة لابن قاسم واذا قصر الرجل فليأخذ من جميع شعر راسه وكذلك في حق الصبيان
وليس على المراة الا التقصير ولتاخذ من جميع قرونها ولا يجزيها ان تقصر بعضا وتبقي بعضا وكذا عند احمد
فان الصحيح المعمول به عند اصحابه حلق الكل كما صرح به في بعض كتبهم للعشرة ثم ابن يناقض الاجماع على عدم كون
حلق الكل مرادا من الاية على انا لو فرضنا اتفاق الائمة الاربعة لا يحصل الاجماع ايضا وعلى تقدير تسليم كونه
اجماعا عدم احتياج تبيين العربية في ارادتهم هذا المعنى من الاية مع كونه خلاف ظاهرها ممنوع اذ على الفقيه
بحث معرفة ماخذ مسايلهم وطرق استنباطهم من الادلة والا يكون محض التقليد ولا يسمى فقيها واما قوله
بان يقال ليس في الاية دليل على ان مرادا حلق الكل لجزئية حلق البعض والقياس على التقصير لوضوح الفرق
مما لا يحصل له لان النسك واحد والمحل واحد لا بان يقول حلق الكل واجب بالنسبة الى البعض وحلق البعض واجب
بالنسبة الى بعض اخر والتقصير واجب بالنسبة الى بعض اخر بل الواجب في هذا المقام هو الحلق او التقصير كلا
او بعضا على الخلاف المذاهب الا ترى ان من اراد او لا ان يحلق الكل ثم اكتفى بالبعض يجوز عند من ذهب الى
جواز البعض وكذا اذا اراد او لا الحلق ثم قصر يجزيه واما قوله على مسئلة المسح ممنوع ففيه ان المنع لا
يتوجه على الناقل وهو ناقل من كلامهم والذي عليه تصحيح النقل وعلى تقدير تسليم توجه المنع هذا المنع

لايقرء

لايقرء اذ الاشكال باق لان نظيره على ان ارادة هذا المعنى من هذه الاية خلاف الظاهر سوا كان بطريق القياس
كما يدل عليه عبارات بعضهم او بطريق اخر فان كان بطريق القياس فالقياس لا يصح كما ذكره وان كان بطريق
اخر فلا بد من بيانه لعدم ظهوره واما الكلام على مسئلة المسح فهو مبين في محله في كتب كل من الائمة ولا
يحتمل المقام واما تجويز النقل والاشتراك في الاية فلا معنى اما الاشتراك فظاهر واما النقل فلان النقل
لا يخلو اما ان يكون في حلق او في الراس والاول لا يصح لان المنقول لا يكون الا اسما وحلق هنا لم ينقل من
الفعلية الى الاسمية وكذا الثاني لا يصح لان النقل وضع ثان والقول بان الراس موضوع لثلاث شعرات
منه مما لا قايل له هذا حال الاصول ومقدماته وفروعها على هذا القياس فالحق والانصاف ان سوال السايل
موجه لا مخلص له بهذه المقدمات وليس المخلص منه الا ما ذكره المجيب واما وجه ارادة الحنفية الربع فلان
للحلق عنده في البابين عندهم متحد كما ذكره وبيانه انه في كل من الموضعين تعلق الفعل المتعدي بنفسه بمحله والمحل
واحد وهو الراس ولهذا يوجبان امرار الموسى عند عدم الشعر فكما ان المراد عند مالك رحمه الله في الاول
الكل كذلك المراد من الثاني وكما ان المراد عند ابي حنيفة رحمه الله في الاول الربع كذلك في الثاني وكذا عند احمد فانه
صرح في بعض كتبهم انه يجب حلق الكل وهو صحيح والاكثر انه في حكم الكل فان عنده في المسح ايضا الصحيح مسح الكل
وروي عنه الاكتفا بالاكثر ووجه ارادة الربع عند الحنفية كما ذكروا انه لما صارت الباء في صلة المسح مانعة
عن ارادة الكل كما بين في محله صارت الاية مجملة فجعلوا ناصيته بحديث المغيرة وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم
مسح على ناصيته وعلى عمامته اما التاكيد الاستيعاب لزيادته وتوجيهما وروي عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم
مسح ناصيته على ما في جامع الاصول وفعل المسح اذا تعلق بالمحل يقتضي الاستيعاب كما بين في كتب الاصول ثم قد
بين في علم الحكمة ان الراس مركب من اربعة اجزاء الناصية والقوادان والعقب فالناصية وان احتمل ان يكون
هي صغرى بالنسبة الى ساير اجزايه لكن قدروها حتما بالربع للاحتياط خوفا لتنقيص من الاصل ومثل هذا
الاعتبار حتما او تقريبا شايع في المسايل الشرعية واما معنى قول المجيب لم ينبه عليه الجناية فمراده من
الجناية الدم وهو العرف في المناسك ودون الدم يسمون صدقة وايرادها في باب الجنايات كطلب الاختصار
والعلم عند الله واسال الله الهداية والتوفيق فلما رفعة الورقة للمكتوب فيها ذلك لشيخنا فتح الله في هدايته كتبت
عليها جوابا صورته لعل ان مشاهدة الردود والاشكالات عدم صدق التامل مع الاتكال على ما يسبق الى الفهم
من غير مراجعة كلام الائمة كما ستعلمه مما ساقرره وبيان ذلك مع البسط فيه لما ان المقام محوج الى ذلك ان قوله
فليس كذا الاضمار والحذف لا يكون لغوا مما يتعجب منه فان نصوص الائمة قاضية برده سيما نص امامه ابي
حنيفة رضي الله عنه لانه اثر الاضمار على النقل في قوله تعالى وحرم الربوا فقال اي اخذه وهو الزيادة في بيع
درهم بدرهمين مثلا فاذا اسقطت صح البيع وارتفع الاثم وعكس الشافعي وغيره ذلك فاثروا النقل على الاضمار
فقالوا نقل الربا شرعا الى العقد فهو فاسد وان اسقطت الزيادة في الصورة المذكورة مثلا والاثم فيها باق
فانظر كون ابي حنيفة اضمر مع صحة المعنى بل ظهوره مع عدم الاضمار واوضح من ذلك قوله ايضا في قوله تعالى
فاطعام ستين مسكينا ان فيه اضمارا اي طعام ستين مسكينا وهو ستون مدا فيجوز اعطاؤه لمسكين واحد
في ستين مدا وقال الشافعي وغيره الاية على ظاهرها فلا يجوز اعطاؤه لاقل من ستين مسكينا لان الاية
ظاهرة فيه ومن ثم اعترض القول بالاضمار بانه اعتبر فيه ما لم يذكره من المضاف المضمر والغي فيه ما ذكر من

عدد المساكين الظاهر قصده بفضل الجماعة و بركتهم ايض فقد اختلف الائمة في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة
تقدير فيه جماعة مضمر اي في شرعيته لان بها يحصل الانكفاف عن القتل فيكون الخطاب عاما ولم يقدره ذلك
اخرون فقالوا بل في القصاص نفسه حياة لورثة القتيل المقتصين بدفع شر القاتل الذي صار عدوا
لهم فيكون مخصا بهم فتامل صنيع الائمة وتصرفهم في النصوص بالاضمار تارة وعدمه اخرى مع صحة المعنى
بل ظهوره مع عدم المعنى فازدد بذلك تعجبا مما ذكره هذا القائل ومن فراره عن نصوص الائمة هذه وامثالها
الى النقل عن لا يحتج به النقل عنه في مثل هذا الموطن سيما لانه ليس من اهله اذ اهله المجتهدون ومن دانا هم
فان قلت انما سلكنا الاضمار من ذكرناه لما قام الدليل عنده على المعنى الذي ظهر له ولم يصح اللفظ بمقتضى ما ظهر
له الا بالاضمار كان الاضمار متعينا ولم يصح المعنى ح بدونه فبما ذكره المستشكل فلا يرد كلام الائمة للمذكور عليه
نقضا قلت بل هو وارد عليه نقضا ورد الان الحامل على الاضمار اذا كان باعتبار ما ظهر من الدليل المتوقف
هو عليه كان ما سلكناه في الاية منه كذلك لان الدليل قام عندنا على انه يكفي ثلاث شعرات فاضمرنا ما يدل عليها
في الاية ولا يقال ما الدليل على ان ذلك يكفي لانا نقول هذا السوال لا يتوجه لان الفرض هو ان الحامل على الاضمار
مفوض الى راي المجتهد سوا ظهر دليله ام لا كما عن ابي حنيفة في الاية الثانية على ان الاية التي اضمرنا فيها
ليست مما يصح المعنى فيه مع عدم الاضمار كما لا يخفى على من احاط بكلام اللغويين المصرح بان الحلق اذا اطلق لغة
يكون المطلق ازالة تحلا فالمازعمه المستشكل وقوله ولهذا لا يصح اي يقال حلقت الراس عن نوع حيبقال عليه
ان اريد انه لا يصح عرفا فمسلم والتحديد هنا ولغة فلبس كذلك والنصوص انما تحمل على عرف الشارع فان
تعذر فعلى اللغة فان تعذرت فعلى العرف العام فالخاص كما في الايمان والاحيا والحرز في السرقة والقبض في
المبيع ما لم يرد فيه ضابط لغة ولا شرعا واذا تقرر ذلك فالحلق لا يصح تسلطه على الراس المراد به البشرة فيجب
تقدير ما يتم المعنى المراد به وهو شعر وحينئذ اندفع قوله انحلقت راسي يفيد من غير تقدير بل التقدير
فيه قبح ومن اين له هذا الاستقباح مع تعليله له بما لم ينقله عنه احد من ائمة اللغة ولا من غيرهم بل انما
هو محض ادعا سيما مع من ينازعه فيه ويقول لكم واين هذا مع قول الائمة ان حلق هنا لا يصح تسلطه على
مفعوله اي الذي هو الراس المراد به البشرة الا باضمار فهل قال احد منا ائمة مذهبه ما زعمه بقوله لان معنى
الحلق الحقيقي له باعتبار التحديد وبما يدفع قوله لم يقع في كلام الفصحا انه وقع في الصحاح المبين للحقائق اللغوية
وقوله ولو وقع لكان مجازا يرده انه وقع كما تقرر وان الاصل في الاطلاق الحقيقة لا يقال وقع ايضا حلق راسه
فالراجح لانا نقول حلق شعره لا نزاع في صحته ولا في احتياجه لتقدير بخلاف حلق راسه فان الائمة صرحوا بانه
لا بد فيه من التقدير وقوله كما قالوه في اية المسح الخ قد تقرر غير مرة بطلان قياس ما هنا على المسح لان تعلق
المسح ثم بالراس صحيح من غير تقدير لما تقاسوا اريد به البشرة او الشعر فانه يطلق عليهما كما صرحوا به بخلافها هنا
زعمه المستشكل وهنا لا يصح تعلق الحلق به والمراد به البشرة الا بتقدير واذا كان لا بد فيه من التقدير فهو كذلك
المقدر لا يقتضي العموم فان قلت بل يقتضيه لانه مضاف فيعم قلت من اين لك انا اذا اضمرناه نكون
مضافا بل يصح تقديره نكرة مقطوعة عن الاضافة اي شعر من راسكم واما قوله على ان التقدير هنا ينافي
ما او حيه لان الشعر اسم جنس الخ ففيه تلبيس وتمويه وغفلة شديدة لان اسم الجنس اما جمعي او افرادي
فالاول كالشعر وتمر في حكم الجمع والثاني كما وعسل في حكم اللفظ وح فانظر الى ما في غضون كلامه هذا من

الايهام والتمويه سيما قوله واما القول بانه جمع الخ فانا لم نقل انه جمع على ان اللغويين قايلون بانه جمع وان كان
الصحيح ما عليه النحاة والتصريفيون وهو ما قلنا انه اسم جنس اي جمعي واسم الجنس الجمعي في حكم الجمع كما
صرح به الائمة الا ترى الى قولهم لو قال لزوجته انت طالق عدد التراب فان قلنا انه اسم جنس افرادي
وقعت طلقة واحدة او اسم جنس جمعي لانه سمع ترابة وقع ثلاث وحينئذ بطل قوله فالو وجب ح حلق شعره
الخ على ان لنا احتمالا بعيدا بل شاذا لا يعد من المذهب كما قاله امام الحرمين انه يجزي حلق شعرة الخ بجامع
من لزوم الفدية لحلقها الا ما ذكره هذا القايل لان مدارك المجتهد وما تنبني عنه وغلط امام الحرمين
ايض وغيره ابن القاص وغيره لتخريج المسح في الوضو على الحلق هنا فاوجبوا مسح ثلاث شعرات قياسا على
لزوم حلقها ورد اصحابنا عليهم بما قدمناه من ان المطلوب في الحلق الشعر وتقدير الاية محلقين شعر روسكم
والشعر اقله ثلاث بخلاف المسح فانه غير منوط بالشعر ويقع على القليل ومن ثم اتفق الاصحاب على تضعيف
هذا التخريج وتزييفه واما قوله هذا الكلام لا ينفعه اذ الخصم يقول الخ فجوابه ان قول الخصم ذلك هو الذي
لا ينفعه لانه وان سلم انه لا يقال الحلق الربع وحلق ثلاث شعرات ذلك فلا يضر لان حلق الراس المراد به البشرة
غير مراد لاستحالته بدون المضمر الذي ذكرناه ويلزم من ذكره بطلان ارادة المحل الذي زعمه هذا الخصم و
بطلان قوله والحق ان استعمال الحلق الراس في حلق الربع الى الجزء او المجاورة في ذلك بل اسناده الى الشعر حقيقة
وكذا الى ثلاث شعرات منه او اكثر واما الذي سال عنه في ذلك بسبب التحديد بالثلاث وبالربع فاما الثلاث
فقد وجهناه فيما مر انها اقل الجمع وما فيه معناه فهي المتيقنة وما عداها مشكوك فيه والاصل عدم الايجاب
الا بدليل واما الربع فلم يبد المستشكل عن الاقتصار عليه معنى يقتضيه كما ياتي وقوله الا ترى الخ مجرد دعوى
بلا مستند لبينة بل كلامهم صريح في بطلانها ومن ذا الذي صرح بالتلازم بين كون التابع بدل بعض وكونه مجاز
المصرح به كلام المستشكل هذا مما لا قايل به فعلى من ادعاه بيانه ولا يظفر به ومما يبطله تمثيلهم لبدل البعض
فاكلت الرغيف ثلثه فهل هذا الثاني مجاز بل هو الحقيقة ومن ثم لو عكس لما استقام كلامه وان لم ينفعه
هنا وذلك لان المقصود الاصلي في البدل هو الثاني وتامل ما في قولنا الاصلي من الجواب عن الايراد الطويل
المقرر في بعض كتب الفن عن المثال السابق المقصود في الحكم اصالة الاسناد الى الثلث فهو الحكم عنه مجاز باعتبار
ان المراد بعضه كما بينه ذكر البدل لكن هذا الذي هو اظهر من ان يخفى على فاضل كيف يتوهم ان الثاني و الثالث
في بدل البعض مجازان والاول حقيقة ثم رايت الرضي صرح بذلك فقال والفائدة في بدل البعض والاشتمال
البيان بعد الاجمال والتفسير بعد الابهام لما فيه من التاثير في النفس وذلك ان المتكلم يحقق بالثاني بعد التجوز
والمسامحة في الاول كقول اكلت الرغيف ثلثه فتقصد بالرغيف ثلث الرغيف ثم يبين ذلك بقولك ثلثه انتهى
المقصود منه وبه يعلم صحة ما قلناه دون غيره واما قوله وايضا صحة قوله تعالى محلقين راسه وربعه
وثلاث شعرات منه يدل على انه ليس من قبيل الاضمار الخ فغير صحيح ايض لانه بناه على علته التي ذكرها بقوله
اذ لو كان كذا لكان التقدير الخ وهذا التلازم ممنوع لان معنى قولنا حلق راسه وربعه وثلاث شعرات
منه اي ان هذا الاطلاق شايع في المواضع الثلاث وان كان اثنان منها يحتاجان الى الاضمار بخلاف الثلاث
وظن المستشكل ان الاضمار في الثالث ايض فافسده بقوله وشعر ثلاث شعرات منه وما دري ان الاضمار
لا يحتاج اليه الا اذا علق بالبشرة التي هي الراس او بعض البشرة واما اذا علق بالشعر فلا يحتاج الى الاضمار كما صرحنا

به فيما سبق فكيف مع ذلك يسوغ لفاضل ان يزعم ان صحة قولنا يقال حلق راسه وربعه وثلاث شعرات منه
يستلزم ان التقدير بحلق شعر ثلاث شعرات منه هذا الحق به عظيم واما قوله عقب ما حكيناه عن المجموع وليس
مما ينبغي بل الامر بالعكس الخ فغير صحيح ايضا وان سلم ان معنى قول القائل لا يسمى حلقا اى حلق الراس
لما اطبقوا عليه من ان المراد لا يدفع الايراد اى خفاء الاول وظهور الثاني على انا وان سلمنا ان هذا مراده
فهو غير صحيح ايضا لان قولهم لا يسمى حلقا بدون الكثرة مندفع لانهم ان ارادوا نفي التسمية حقيقة فهذا لا يسمى
حلق الراس بدون الكثرة ولا بدون اقله وليس كذلك وان ارادوا التسمية مجازا فبطلانه ظاهر فاتضح ان هذا
التاويل لا يدفع كلام النووي وان هذا المستشكل لو سكت عنه لكان اولى به واما قوله يا لي عنه كتب المالكيه
الخ فجوابه ان المعتبر نقوله اجمعنا على انه للاستحباب النووي في شرح المهذب وهو الثقة العدل الامين فيما
ينقله باجماع اهل مذهبه وغيرهم فان صح ما ذكره عن مالك واحد نفسهما تعين تاويل قوله اجمعنا وما بعده
على ان المراد به اجماع الاكثر من العلماء وإجماع الاكثر قد يكون قرينة وقد يحتج به على الخصم في كثير من المواضع لما قالوا
من الخطا الى القليل اقرب منه الى الكثير وقد وضح من كتب المالكيه وغيرهم ان القول عندهم بوجوب التعميم لم يستندوا
الى الاستدلال عليه بالاية وانما استندوا في ذلك الى فعله صلى الله عليه وسلم المويد بالحديث الصحيح لتاخذوا
عني مناسككم واما الاية فلا دلالة فيها على وجوب التعميم الا ان نظر الى ما ابداه بعض ايمتنا من انه مفرد مضاف
فيعم لكن مر الجواب عنه واما قوله عدم احتياج تبيين القرينة الخ فليس في محله وهي عدم دلالتها على ارادة
الكل والربع وظهورها في ارادة ثلاث شعرات لما مر غير مرة من انه اسم جنس جمعي واقله ثلاث فهي المتيقنة
وما زاد عليها مشكوك فيه فلم يوجبه فاي قرينة يطلب بيانها مع ذكرها هنا ههنا مختصرا وفيما مر مبسوطا
وقوله مما لا يحصل له الخ يقال عليه هو كذلك باعتبار عدم فهمك له ولحاطتك به وعما اشير اليه لا نعاية
ما في الامر ان فيه تحلق وفيه بعض فاية لبيان في الاية من حيث لفظها مع قطع النظر عن الامور الخارجة على
من اراد الحلق المحصل يجوز له الانتقال عنه بعد ارادته وعزمه الى التقصير واذا لم يكن في الاية دلالة
على ذلك تعين ان جواز التقصير لا يدل على عدم وجوب الاستيعاب بالحلق لمن اراده لانه يحتاط في الفاضل
ما لا يحتاط في المفضول ولان الحلق سنة العزيمة والتقصير سنة الرخصة وقياس تلك على هذه ممنوع
فتامل ذلك تجده ايضا ردا لجواب البعض الذي ذكرته مستقرا له مما لا ينصره وقوله ففيه المنع لا يتجه على
الناقل بقال عليه بل اذا اسند حكما الى كتب قوم وليس فيها فقضى عليه بالسهو او التساهل في النقل
ومذهبنا لم يجر فيه قولا بان البناء على منوال واحد وقوله اذ الاشكال باق الخ ممنوع لانا وان نظرنا
الى الاية لا اشكال فيها بوجه بعد ما قررناه بدلائله السابقة من ان فيها اضمارا وانه اسم جنس جمعي واقل
اقله ثلاث فظاهرها لا ينافي ما ذهبنا اليه وانما ينافي ما ذهبتم اليه من التقدير بالربع فالاشكال لا يتوجه
علينا بل عليكم لكن لا من الحيثية التي ذكرتموها بل من الحيثية التي ذكرناها وهي ان التقدير بالربع يحتاج
الى دليل لان الشعر المضمر يشمل الثلاث والاكثر فقصره على الاكثر من الثلاث وقصر الاكثر منها على الربع يحتاج الى دليل
والقياس على الجناية في الحج فيه نظر لان التقدير بالربع في الاصل متنازع فيه ايضا اذ لم يذكروا دليله فيما
علمت فكيف يتاتى القياس على اصل متنازع فيه لم يتفق عليه المعترض والمستدل ولا ظهر دليله وقوله ان
تجويز النقل والاشتراك في الاية لا معول لمجرد الراي وغفلة عن كلام الائمة او عن فهمه على وجهه وذلك انهم

ذكروا من تعارض التخصيص والاشتراك قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء فقال ابو حنيفة اى وطئوه
لان النكاح حقيقة في الوطي فيحرم على الشخص مزنية ابيه وقال الشافعي اى ما عقدوا عليه فلا تحرم
قالوا ويلزم الاول الاشتراك لما ثبت من ان النكاح حقيقة في العقد لكثرة استعماله فيه حتى انه لم يرد في
القران لغيره كما قاله الزمخشري اى في غير محل النزاع نحو حتى تنكح زوجا غيره واشتراط الوطي فيه علم
من السنة ويلزم الثاني التخصيص حيث قال يحل للرجل من النساء من عقد عليها ابوه فاسدا كالتصحيح وقيل لا
فانظر الى الزام الاول بالاشتراك مع انه قائل ان النكاح حقيقة في الوطي فالزم الاشتراك
لذلك ومن تعارض الاضمار والاشتراك قوله تعالى واسئل القرية اى اهلها وقيل القرية حقيقة في
الاهل كالابنية المجتمعة لهذه الاية وغيرها ومن تعارض المجاز والنقل قوله تعالى واقيموا الصلوة اى العبادة
المخصوصة فقيل هي مجاز فيها عن الدعاء بخير لاشتمالها عليه وقيل نقل شرعا اليها فتامل ذلك تجده
مويدا لما ذكرته من احتمال الاشتراك والنقل اذ لا يشترط في احتمالها تحققهما كما صرح به قول الاصوليين
اذ الحمل لفظ هو حقيقة في بعض ان يكون في اخر مجازا وحقيقة ومنقولا فحمله على المجاز او المنقول
اولى من حمله المودي الى الاشتراك فالاول النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطي وقيل العكس وقيل مشترك
بينهما فهو حقيقة في احدهما محتمل للحقيقة والمجاز في الاخر والثاني كالزكاة حقيقة في النماء اى الزيادة محتمل
فيما يخرج من المال لان يكون حقيقة ايضا اي لغوية ومنقولا شرعيا فكذلك نقول الراس حقيقة في الكثرة محتمل
في الشعر لان يكون حقيقة ايضا اي لغوية ومنقولا شرعية فتامل هذا مع ما مر من القول بان القرية حقيقة
في الابنية المجتمعة يظهر لك بطلان زعمه هذا المستشكل سيما قوله لا ان النقل وضع بان والقول بان الراس موضوع
لثلاث شعرات منه خاتل لان هذا الذي زعمه مبني على ما توهمه من ان ادعاء النقل والاشتراك يستلزم
تحقق وضعهم لذلك المحتمل في المعنى الثاني حقيقة او منقولا وليس كذلك مرادا كما علمته وقوله هذا حال اصول
مقدماته وفروعها على هذا القياس يقال عليه قد بان ان كل مقدمة منها وان الاعتراض على شي منها
مبني اما على عدم الاحاطة بكلام الايمة او على التوهم في فهمه واما على مجرد الدعوى كما بان ذلك واتضح وقوله
فالحق والانصاف الخ مبني على ما زعمه وقد بان واتضح بطلان الاشكال والجواب معا فيما سبق وفي هذا الثاني
ايضا واما قوله وجه ارادة الحنفية الربع الخ فيقال عليه لم يات منه بطائل ينفع فيما نحن فيه والمسح على
الناصية لا يشهد له سوى الحديث على موكده للاستيعاب او زايدة لان الناصية لغة وشرعا ما بين النزعتين
وهو دون نصف الربع بكثير كما هو مشاهد فكيف يتاتى الاحتياط الذي ذكره وقوله وجعل المسح اذا تعلق
بالمحل يقتضي الاستيعاب الخ يقال عليه لا منازعة في ذلك انما المنازعة في ان الاستيعاب للناصية يقتضي
التحديد بالربع وهو دون نصفه بكثير واما استدلاله بكلام الحكما فغير نافع له بل هو اختراع طريقة
لم يوافق قبله والحامل عليه حب التكثر والتشبع وقد قال صلى الله عليه وسلم المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور
ومن عجيب غفلته ان الاستدلال بكلام الحكما ينفع في هذا وغفلته عن انهم لا يعولون عليهم سيما في الموضوعات اللغوية
والحقايق الشرعية ولو ترك ذكر ما قالوه لكان اولى به وبعد ذلك كله فلله تعالى الحمد والمنة على ان ابقى في
هذه الازمنة المنحرفة نحو دهما بتغير العالم عما كان عليه من انديته الفاضلة لم تزل بالعلماء عامره ورياض
التحقيق بانعة الثمار زاهره وخيلا يتجاذبون ازمة الادلة ويتجاورون في البحث الاقيسة وما استملت

عليه من السبب والعلة مع ابدا كلما عندهم من غير كدر بينهم وان سئل كل منهم حده لما انهما سيوف الاسلام في
الجهاد الاكبر ليكون كلمة الله هي العليا بحسب ما راى كل منهم واستظهره وهي وان اختلفت من تلقفه تجد ذلك
من تجده وعرفه من عرفه نسال الله الكريم الجواد ان يحنا رضاه في داري المعاش والمعاد والله سبحانه و
تعالى اعلم بالصواب وسئل عمن مات بعد استقرار الحج عليه فحج عنه اجنبي متطوعا ولم ينو بحجه عنه حجة الاسلام
بل نوى النفل عن الميت ظنا منه جواز ذلك فهل يقع عن حجة الاسلام على الميت فاجاب يحتمل ان يقال بوقوع
الحج للمباشر دون المحجوج عنه ويحتمل ان يقال بوقوعه للمحجوج عنه اما الاول فلان نية النفل عنه مع كونه
لم يوصه به باطلة وان كان جاهلا ويلزم من بطلان نيته عن الغير وقوع الحج لنفسه فان قلت القياس
وقوعه عن المحجوج عنه كما ان من نوى عن نفسه النفل وعليه فرض تبطل نيته ويقع حجه عن الفرض قلت هذا
وان كان محتملا وله وجه الا ان الفرق عليه ظاهر فان بطلان النية حيث وجد والانسان حاج عن نفسه
لا يمكن صرف الحج لغيره فان الفرض لم ينوه لذلك الغير وكان القياس بطلان النية وان لا يقع الحج عن احد كما في
سائر العبادات لكن لما كان بينها وبين الحج فرق واضح هو ما فيه من شدة التعلق واللزوم جعلوه واقعا عما في
الذمة مسارعة لبراءتها فلم يكن فساد النية موجبا الالغاية بالكلية وانما كان ملغيا لخصوص النفل فحسب
ويلزم من الغاء ذلك وحده الوقوع عما استقر في الذمة كما تقرر واما الحج عن الغير فهو على خلاف الاصل فاذا افسدت
النية فيه لزم رجوعه للاصل وهو الوقوع عن المباشر دون المحجوج عنه لان النية المتعرضة له قد فسدت
والعمل لا يمكن ان يقع له شئ بدون نية ويشاهد ذلك ان الاجير للحج مثلا لو نوى ان للمستاجر مع العمرة لنفسه ابقا(?)
جميعا للاجير ولم يقع للمستاجر منهما شئ لان ما ضم الحج للعمرة صارنا ويا ما لا يصح وقوعه للمستاجر وحيث
نوى ما لا يصح وقوعه انقلب للاجير ومثل ذلك ما لو قرن اجير الحج فقط للمستاجر الذي العمرة عليه او له
ولنفسه او احرم بالحج للمستاجر ولنفسه فيقع لنفسه في هذه المسائل ولا يقع للمستاجر شئ لانه ما لم ياذن
فيه لا يمكن ان يقع له والنسكان لا يفترقان فلزم الوقوع للاجير لانه الاصل كما تقرر فان قلت ينافي هذا
ذكرته في صورة السؤال قولهم لو استاجر معضوب لنذره وعليه حجة الاسلام فنوى الاجير النذر وقع
لفرض الاسلام قلت اجير المعضوب نائب عنه منزل منزلته واما المباشر في صورة السؤال فليس نائبا
عن الميت وانما هو متطوع عنه وقد نوى ما لا يصح وقوعه له هنا بوجه فان حج النفل عن الميت الذي عليه
حجة الاسلام لا يصح مطلقا وكذا لا يصح عمن ليس عليه حجة الاسلام الا ان اوصى به فلما تعذر وقوع المنوي
عنه عن الميت لزم وقوعه للمتطوع ولما لم يتعذر وقوع النذر عن المعضوب مع كون الحاج نائبه وقع عما
على المعضوب وهو حجة الاسلام وايضا فالنذر من جنس حجة الاسلام فلم تكن نيته مانعة لوقوع حجة الاسلام
عن المستاجر لانه لما استاجره للنذر كانه استاجره للواجب الذي عليه الصادق بحجة الاسلام والنذر
وحجة الاسلام مقدمة فلغت نية النذر ووقع ما الحج عن حجة الاسلام واما حجة الاسلام وحجة التطوع
فمتباينتان فاذا نوى بطل ولم يصلح ان يخلف حجة الاسلام فتعذر وقوعه للميت فوقع للمباشر واما الثاني
فلان الحج شديد التشبث واللزوم ومن ثم لم يفسد بفساد نيته مع تطلع الشارع الى اسقاط حجة الاسلام
عن الغير ما امكن فحينئذ لا يلزم من بطلان خصوص نية النفلية بطلان عموم النية عن الغير فلزم من هذه
الحيثية الوقوع عن الغير لما تقرر ان الشارع متشوف الى ذلك ومن ثم اباح الشرع مع اسقاط الاذن والفر(?)

الحاقا

الحاقا له بالدين وانتصر بان الخطا في طريق اداء الدين لا يمنع ابراءها لذمة المؤدي عنه فكذلك الخطا هنا ولعل
هذا اقرب وعليه فيفرق بينه وبين ما مر فيمن استاجر لحج فقرن ونحوه بان الملغي هنا صفة النسك فقط دون
ذاته وهناك حيز وه لانا اذا اوقعناه عن الغير يلزمنا اما بطلان الاحرام فالعمرة التي ضمها الحاج من اجلها وهذا
متعذر لان الاحرام بالنسك في الوقت القابل له لا يقبل الالغا واما وقوعها للمحجوج عنه تبرعا من غير وصية و
هو متعذر ايضا فيلزم وقوعها للمباشر والغي الاحرام بالحج عن المحجوج عنه حتى لما يلزم عليه مما قررته واما هنا
فلا يلزم على الغا خصوص النفلية وصحة عموم الحج عن الغير الا ابطال صفة النسك دون اصله وهذا لا محذور
فيه والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل عمن وكل فقيها باجارة النسكين ولم يكن باشرها هل يكفي علمه
لهما بالمطالعة والقراءة وكيف الحيلة في عقد الاجارة من الوكيل مع عدم كونه طريقا للمطالبة بالاجرة
واذا قرئ على الموكل اعمال النسكين اعني الواجبات وشيئا من السنن ليعقد لنفسه بعقد ما الحكم وهل يجب
على القاضي البحث عمن مات وهو مستطيع ولم يحج عنه والزام ورثته بالاحجاج عنه واذا لم يكن له وارث
اوكان وهو غائب هل القاضي يتولى ذلك وهل يلزمه مراعاة تقليل الاجرة ما امكن واذا بادر احد
الورثة فاجر من يحج عنه اوكان جائرا ولم يراجع القاضي ما حكمه فاجاب بقوله الشرط علم المباشر لعقد الاجارة
في بيده موكله فلا يحتاج اذا بان مستحقه لا يكون الوكيل طريقا في ضمانها واذا ابين للموكل اعمال النسك و
حاجاته وسننه فقصد بها وهو منضبط بها جاز ولا يجب على القاضي بحث عما ذكر ولا الزام به ففي
الروضة واصلها وغيرهما لو امتنع المعضوب من الاستيجار والاذن للمطيع لم يقم القاضي مقامه في الاذن
ولا يلزمه بذلك وان كان محجورا عليه بسفه وان وجب الاستيجار والاستنابة فورا وهو في حق من
عضب مطلقا في الاستنابة وبعد نسيانه في الاستيجار خلافا للاذرعي وذكر ان مبنى الحج على التراخي
ولانه لا حق للغير فيه بخلاف الزكاة واما ما وقع في المجموع من ان الحاكم لم يلزمه بالانابة فنظر فيه بل قال
الاسنوي انه لا يستقيم ولم ار من قال به والمدرك في الاستنابة والاستيجار واحد انتهى نعم قد يجاب
عن المجموع بان معنى الزمه بها انه يامره بها من باب الامر بالمعروف لا من باب الزامه بذلك والحكم عليه به
حتى يباح فيه ماله ويدل على ذلك قول البيان فان استاذن المطيع للمطاع فلم ياذن له فان الحاكم يامره ان
ياذن له واندفع ايضا بما قررته قول بعضهم ايظهر فرق بين الزامه وامره ووجه اندفاعه ان الزامه يتوقف
على ما فيه حق للغير وقد تقرر ان الحج لا حق فيه للغير فلم يتات الزامه به بخلاف الزكاة فان فيها حقا للغير فناسب
الزامه بها واما امره فلا يتوقف على ذلك لما تقرر انه من باب الامر بالمعروف والامر به من الحاكم وغيره لا
يتوقف على ما فيه حق للغير فكان الحج قابلا لامره لا لالزامه فافهم ذلك فانه مهم وللقاضي ان يتولى الاحجاج
عن ميت بلا وارث بل عليه ذلك ان خلف تركة كما هو ظاهر وعن ميت عن وارث غائب باجرة المثل فاقل
وللوارث الاحجاج عنه من التركة بغير اذن القاضي وسئل فسح الله في مدته عما لو وجب على رجل الحج فهلك
قبل ان يحج ثم ان وارثه استاجر من يحج عنه فكانت الاجارة فاسدة فهل يستحق الاجير اجرة المثل او المسمى فان
قلتم اجرة المثل فهل يكون من تركة الهالك او يلزم المستاجر لكونه استاجر اجارة فاسدة فاجاب بقوله لم ار
في هذه المسئلة نقلا وانما رايت للقمولي وللاذرعي كلاما يؤيد ما ساذكره وكذلك كلامهم في وكيل المراة في
الخلع اذا خالف يؤيد ذلك ايضا والجامع بين البابين ان كلا من المستاجر هنا والوكيل ثم ايقاع العقد لنفسه ولغيره

لجواز استيداد الاجنبي بالحج والحج بنفسه وبغيره عن الغير وحاصل ما بحثه في ذلك ان الاجير اذا ظن فساد الحال
واخرج الاجرة له لم تستحق شيئا لانه حينئذ متبرع عن الميت اذ لم يدخل طامعا في شيء وان جهل ذلك فانه ظن لو
الفساد لزمه اجرة المثل لانه مع ظن الفساد يخرج عن كونه مستاجرا من التركة فتجب الاجرة في ماله لا من
التركة حتى لو كان على الميت دين لاخذت التركة جميعها فيها وان جهل الفساد وجبت اجرة المثل من التركة ما لم
يستاجر من ماله او يطلق بان لا يتعرض لماله ولا للتركة لعذره حينئذ فلا ينافيه التبرع بخلاف ما اذا استاجر من
ماله وهو ظاهر او اطلق لان فساد العقد يقتضي اضافة اثاره الى المباشرة المانع هذا ما يظهر والعلم عند
وهو سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **وسئل** رضي الله عنه في مدينته عن شخص اوصى ان يحج عنه عابة مثلا وجعل النظر
في ذلك لشخص معين فجاعل الوصي شخصا معينا واذن له في ان يحج عن ذلك الميت بذلك القدر ثم اذن الجاعل
جاعله كذلك فهل ينزل الاذن للثاني والجاعلة له منزلة الرجوع عن الاذن للاول ان علم الاول وجهل فلو جهل وعمل
فهل يستحق المسمى كما صرح به الماوردي والروياني واستحسنه البلقيني في صورة الجهل شيئا كما اقتضاه كلام
الشيخين وعليه جرى في العباب كالروض **فاجاب** بقوله اذا جاعل الوصي اخر ليحج عن الموصي باعيانه جعالة
صحيحة فعندي تردد في انه هل يجوز له فسخ تلك الجعالة لاطلاقهم جوازها من الجانبين او لا يجوز اخذا من
قول ابن الصلاح واقروه لو استاجر الورثة من يحج عن مورثهم حجة الاسلام الواجبة ولم يكن اوصى بها ثم
تقايلوا مع الاجير لم تصح الاقالة لوقوع العقد للمورث اهـ اي فالحق فيه عند الاقالة للمورث لا لهم وقوله
ولم يكن اوصى بها ليس بقيد بل يفهم خلافه بالاولى فتامله ولعل عدم الجواز في مسئلتنا اقرب لاخذه
من كلام ابن الصلاح هذا فانه هو المتعاقدين في الاجارة لتصير هل جائزة كالجعالة فان امتنعت الاقالة في
مسئلة ابن الصلاح لما تقرر من العقد للمورث لا للورثة وانما كان الوارث خليفة المورث فكذا ينبغي منع الفسخ في
مسئلتنا لان العقد للموصي لا للوصي وايضا فالوصي لما جاعل غيره جعالة صحيحة فقد فعل ما فوض له فليس له
نقضه بل موجب هذا هو الذي يتجه لي الان فعليه اذن او جاعلته للثاني فاسد فلا شيء له ويقع حجه
عن نفسه واما على الاول فقوله للثاني ما ذكر غير فسخ للاول اخذا من قولهم لو قال لواحد رد عبدي فلك
كذا ثم قال كذلك لثان ثم الثالث فرده وقصد كل نفسه فلكل منهم ثلث ما شرط له سوى الثالث فله ما سماه لكل
اهـ فهذا صريح في بقاء الاول على صحته مع قوله بعده للثاني ذلك وفي صحة الثاني ايضا مع قوله بعده للثالث
ذلك فيكون صريحا في مسئلتنا ان قوله للثاني جاعلتك اذ حج عن فلان بكذا غير فسخ للاول ويلزم من بقاء الاول
على صحته بطلان الثاني لان الوصي لم يؤذن له الا في عقد واحد وايضا فتوزيع العمل هنا غير ممكن بخلافه في
الصورة المذكورة من كلامهم في الجعالة اذا تقرر ذلك علم ان المستحق للجعل هو الاول على كل تقدير وان الثاني
لا شيء له على تقدير واذا تنزلنا وفرضنا ان الوصي صرح بفسخ الاول وقلنا بجواز الفسخ له ونفوذه فالذي
يتجه ترجيحه ان للعامل الاول اذا جهل عليه المسمى من ماله لانه غره بتوريطه له في العمل مع عدم اعلامه
له بالفسخ ولا نظر الى ان الحج يقع للعامل فالثواب له لان تقصير الوصي الغى النظر الى ذلك كما في نظائر لذلك من
كلامهم كما لا يخفى على من احاط باطرافه والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **وسئل** رضي الله عنه عمن نوى بطواف
النفل ملازمة غريم له هل له ذلك وكذا في طواف الفرض هل له ذلك ام لا **فاجاب** بانه اذا صرف طوافه النفل
او الفرض الى ملازمة غريم ونحوه بطل لانه يشترط فيه فقد الصارف نعم ان كان اذا ذكر النية الطواف

ولم يقصد

١٦٨

ولم يقصد صرفه بل شرك مع النية غيرها لم يؤثر كما قاله الزركشي والله اعلم **وسئل** رضي الله عنه هل
يتصور انعقاد الحج فاسدا في غير الجماع **فاجاب** بقوله نعم فيما اذا احرم بالعمرة ثم افسدها ثم ادخل الحج عليها
فانه ينعقد فاسدا على المذهب **وسئل** رضي الله عنه في مدينته عما صورته قال البغوي وغيره لو اعتمر في
اشهر الحج ثم قرن لزمه دمان وخالفه السبكي فما المعتمد وعلى الاول فقياسه انه لو كرر العمرة في اشهر الحج
تكرر الدم فما المعتمد في ذلك مع بسطه فيه **فاجاب** بقوله المعتمد ما قاله البغوي واما ما قاله السبكي
فمبني على وجه ضعيف كما دل عليه كلامهم وبينته في حاشيتي على ايضاح النووي وبحثت فيها ان
المعتمد عدم تكرر الدم في المسئلة الثانية مع الفرق بين المسئلتين بما حاصله مع ايضاح ان العلة في
وجوب الدم على القارن كونه ربح ميقاتا اذ لو احرم بكل نسك على حدته لاحتاج الى الاحرام من ميقاته
وهو ميقات بلده والخروج الى ادنى الحل والعلة ترفهه بكون العملين صار عملا واحدا اذ العلة في
وجوب الدم على المتمتع كونه ربح ميقاتا ايضا وترفهه بمحظورات الاحرام فيما بين النسكين وكل من العلتين
موجود في مسئلة البغوي وذلك لانه لما احرم بالعمرة في اشهر الحج صار متمتعا الان فلزمه الدم لوجود شرطه
وحين احرم بالنسكين معا لزمه دم اخر لانه ربح ميقات العمرة التي قرنها بالحج وترفه باندراج عملها في عمل
الحج فوجب دمان ولم يدخل احدهما في الاخر لاختلاف الموجب كما عرفته مما تقرر واما في المسئلة الثانية فانه
لما احرم بالعمرة لزمه الدم اي دخل سبب لزومه اذ لا يتم لزومه الا بالاحرام بالحج وعلة لزومه ما مر من
كونه ربح ميقات الحج والاخير ترفهه فاي موجب للدم فيها وما الظن من قال بوجوبه بالتكرار الا توهم كما تبين لك
مما قررته **وسئل** رضي الله عنه في مدينته عن الجاعل والمجعول له اذا اختلفا في الحج عن المقصد وصفها فان قلتم الجاعل
فبم فارق المستاجر **فاجاب** بقوله يصدق الجاعل بيمينه على نفي العلم ان المجعول له لم يحج كما حكاه الاذرعي والغزي
عن الزبيلي واقراه **وفارق** المستاجر بانه يروم بدعواه اسقاط اجرة التزامها بعقد الاجارة والاصل عدم
السقوط والجاعل لم يلزمه شيء بمجرد الجعالة وانما المجعول له يحاول بدعواه الزام ذلك والاصل عدم لزومه
وبان الاجير قد التزم بالحج بالعقد وهو مضطر الى التخلص مما التزمه والطريق له الا قبول قوله اذ لا مطلع
للشهود على النية والمجعول له لم يلزمه شيئا وانما يروم اثبات عمل يتوصل به الى استحقاق الجعل والاصل
عدمه وعدم الاستحقاق فكلف البينة بما ادعيه **قال** الاذرعي والغزي ولعل مراد الزبيلي بالبينة هنا
اثر رؤية في مواطن النسك في البينة المعينة لانه حج عنه فقد قدم ان تصحيح الحج بالبينة لا يمكن **قال** الاذرعي
وهذا لموقفه غريب اي فالاوجه انه لا تقبل بينة المجعول له ايضا **وسئل** رضي الله عنه عمن استوجر لحجة اجارة عين
او ذمة فهل له السفر في البحر بغير اذن ابويه اولا **فاجاب** بقوله قضية قولهم اما سفر التجارة وغيرها فان كان
فيه خطر كركوب البحر وان غلبت السلامة فلا بد من اذنهما له وعدم جواز سفره بلا اذن في اجارة العين
اذ لا يجوز تاخيره عنه دون اجارة الذمة اذ له ان يسير وامكنه استيجار غيره عنه باجرة المثل لان له حينئذ مندوحة عن
السفر **وسئل** رضي الله عنه في مدينته هل يجب اتمام الطواف الواجب **فاجاب** بقوله قال جمع متقدمون يجب وغلطهم
الشيخ ابو علي وبحث البارزي حمل الاول على طواف النسكين لانه واجب والذي يتجه عندي عدم حرمة القطع مطلقا
الا انه كما ان الفاتحة واجبة في الصلاة ولم يشرع فيها ان يقطعها ويأتي بها من اولها والحاصل ان الذي دل
عليه استقراء كلامهم انه تحل حرمة قطع الفرض اذا كان ما شرع فيه يبطل بالقطع كالصلاة والصوم وما اذا كان

او ترفه بالمحظورات فيما بين العمرة والحج وعمرته الثانية لم يكن والثالثة ربح ميقات سببا في الحج صح

مامضى منه لا يبطل بالقطع فالمحرم كالقراءة والطواف ويدل لذلك ما ذكروه من عدم حرمة الاعراض عما
من انس من نفسه التبحر في العلوم وعللوه بان كل مسئلة منفصلة عما قبلها الا ان تعليلهم عدم الحرمة
بالانفصال هنا ثابت في نحو القراءة والطواف اذ كل جزء منهما منفصل عما قبله وسئل رضي الله عنه هل يكره
شرى الجواري للحرم ولو بقصد التسري فاجاب بقوله الكراهة في ذلك لان الوطي في مكة الحين عرضي اذ في
خلافه في النكاح ولان الوطي الا بدخول فيه بحرم السرية اذ لا بد من الاستبراء بخلافه في النكاح فلذلك لم يضر
قصده وسئل نفع الله بمدده بما صورته هل اذا استطاع انسان الحج ومات ولم يحج وخلف تركة وقلنا
يحج عنه من تركته فقالت الورثة لم يجب الحج عليه لزيادة الرحل فهل يقبل قولهم في ذلك ويسقط عنه الحج
وان كان الميت لم يعرف المسئلة ولم يخرج الحج لغير ذلك فهل يكون عاصيا وهل تجري المسئلة في المعضوب كذلك ام لا
فاجاب بقوله اذا استطاع انسان الحج ومات ولم يحج وجب الحجاج عنه من تركته وزيادة السفر على
المعتاد انما تمنع الوجوب والعصيان بالموت لا الاستقرار في الذمة ولا فرق في ذلك بين ان يموت قادرا او
يعضب قبل موته لكن متى تمكن المعضوب من الاستنابة فلم يفعل حتى مات مات عاصيا فاسقا وبهذا التقرير علم
الجواب عن جميع ما ذكره السائل في هذه المسئلة وسئل نفع الله بمدده بما صورته الطواف تحية للبيت والمسجد
واذا طاف ثم دخل البيت يسن له ان يصلي التحية لانه لرؤية البيت لا لدخوله اولا فاجاب بقوله الذي صرح به الاصحاب
كالقاضي ابي الطيب والماوردي والروياني والمحاملي وابي حامد انه تحية للبيت قال ابو الطيب والروياني
والعالم يامره بعد الطواف بصلاة التحية اعني المسجد لدخولها في سنة الطواف كما لو صلى مكتوبة ولان القصد ان
لا يدخل المسجد الا حيا فاذا طاف اتى المعنى فان قيل هلا اسقطتم سنة الطواف اذا بدا بالفرض فيه
مع جماعة كما تسقط التحية به كذلك قلنا لان الصلاة والطواف جنسان فلم يتداخلا وركعتا التحية والمكتوبة
جنس فتداخلا قال الزركشي وعلى ما مر فينبغي ان ينوي بركعتي الطواف معه التحية اي ليحصل ثوابها قال
ومقتضى كلامهم فيما مر انه لو جلس بعد الطواف من غير صلاة فاتت التحية وفيه نظر انتهى والاوجه المنطرحية
سلم ما ذكره مما مر قال ولو طاف وصلى ثم دخل الكعبة فهل نقول حصلت تحيتها بالطواف لتعليلهم السابق
ام لا اذ التحية رؤيتها فلا بد من تحية لدخولها فيه نظر ورجح في قواعده الاول وعلله بان المساجد
المتصلة لها حكم الواحد وقد صلى عن الاول فلا يصلي الثاني قال والقول بان التحية الرؤية عجيب والظاهر
تحية البيت وسئل نفع الله بمدده عن الاجير في الحج هل يجب عليه السعي من بلد المحجوج عنه وهل قال احد
ان المكي او الافاقي يصح ان يكون اجيرا في الحج عن ميت غائب عن بلد الاجير وهل للافاقي ان يوكل من يقبل
له عقد الاجارة العينية في الحج وهو غائب ام لا فاجاب بقوله الاجير اما ان يكون عقد الاجارة ببلد المحجوج عنه
فقطع المسافة الى الميقات ضروري واذا كان كما في النهاية غير مقصود في نفسه وانما المقصود الحج وهو
من ضروريات فهو من عمل الاجير فلو اساء الاجير فاحرم من مكة لزمه الحط من الاجرة وهو مبني على الاصح
من ان الاجرة موزعة على السير واعمال الحج التفاوت بين حجة من بلد الاجارة احرامها من الميقات وحجة
منها احرامها من مكة فاذا كانت الاجرة الاولى مائة والثانية ثمانين حط خمس المسمى ونظر الزركشي فيما اذا
صرف الاجير السير الى مقصد له ثم احرم بالحج من الميقات هل يحط من الاجرة ما يقابل السير تفريعا على ان
الاجرة موزعة على السير والعمل ام لا ولم يرجح شيئا لكن مقتضى كلامهم ترجيح الاول خلافا لمن رجح الثاني

مطلب في تعيين الطواف انها تحية البيت

وذلك

وذلك لانهم قالوا لو احرم بالعمرة من الميقات عن نفسه وبالحج من مكة بعد تحلله عن مستاجره حسب له في
التوزيع قطع المسافة لجواز ان يكون قصد الحج من الميقات ثم عرض له اشتغال فظاهر علمهم انه لو تمحض قصده
لعمرته لم يحسب له المسافة الى الميقات وقياسه في مسئلتنا ما ذكرناه وكون السير الى ما قبل الميقات
تابعا لا يقتضي عدم النظر اليه بل هو منظور اليه ومن ثم ادخلوه في التوزيع فاشترط ان لا يصرفه
الاجير الى غرض غير غرض المستاجر فالمتجه ترجيح ما ذكرناه واما ان يكون بالميقات او بينه وبين بلد
المستاجر فلو وجب عليه قطع المسافة من محله فقط ولم نعلم قائلا بما ذكره السائل وانما الخلاف في تعيين
ميقات بلد المحجوج عنه وحاصل ما في التتمة انه اذا سلك غير طريق بلد المحجوج عنه فان كان ميقات
طريقه ابعد فقد زاد خيرا او اقرب الى مكة فلا شيء عليه لان الشرع سوى بين المواقيت قيل وفي
شرح المهذب ما يوافقه لكن الذي يقتضيه كلام الشيخين خلافه واصلها بخلافه وهو الاوجه فعليه
لو استوجر مكي عن افاقي ولم يعين له المستاجر ميقاتا فاحرم من مكة اساء ولزمه دم ولو وكل الافاقي
المذكور غيره في استئجار الحج ان تمكن الموكل منه مما ياتي بيانها وقبلها ان وقع العقد وقت اعتياد الناس السفر
وامكن سير الموكل معهم بان تيسر اعلامه به قبل سفرهم او عين هو ذلك الوقت ليعقد له فيه وياخذ هو في
التاهب وسئل رضي الله عنه عما لفظه ورد ينزل على هذا البيت كل يوم وليلة عشرون ومائة رحمة
ستون منها للطائفين بالبيت واربعون للعاكفين حول البيت وعشرون للناظرين الى البيت اخرجه الطبراني
وفي رواية ينزل الله تعالى على اهل المسجد مسجد مكة كل يوم عشرون ومائة الحديث لكن قال فيه واربعون
للمصلين ولم يقل للعاكفين واخرجه الازرقي وغيره فما المراد بالبيت وهل القسمة بحسب قلة العمل وكثرته
وهل المراد للمصلين سنة الطواف او اعم ابسطوا لنا الجواب عن ذلك وعن غيره مما يفهمه الحديثان فاجاب
بقوله يجوز ان يريد بمسجد مكة البيت لانه يسمى مسجدا ويجوز ان يريد به مسجد الجماعة وهو الاظهر كما
قاله المحب الطبري ويكون المراد بالتنزيل على هذا البيت بالتنزيل على اهل المسجد ولهذا قسمت على انواع
العبادة الكائنة فيه وقوله ستون للطائفين الخ يحتمل القسمة بينهم بالسوية حيث الكل منهم يسمى الطواف
او الصلاة او النظر شرعا من غير نظر الى قلة العمل او كثرته وما زاد فله ثواب من غير هذا الوجه ويحتمل
قسمتها بينهم على قدر العمل والمتجه عندي الاول لان الطائفين مثلا جمع محلى بال فهو عام ومدلوله كلية
اي محكوم فيها على كل فرد فرد فالستون محكوم بها على كل فرد فرد من الطائفين تحت اي واحد منهم يسمى
الطواف شرعا حصلت له الستون لكن من اتى بالكثير وقارن عمله كمال حلي عنه عمل آخر تكون رحماته المكمل
ويدل له ذكران الخمسة او السبعة والعشرون درجة المرتبة على صلاة الجماعة تحصل لكل مصل في جماعة قلت
او كثرت لكن درجات الاكثر اكمل وكذا يقال في المصلين والناظرين ثم الرحمات يحتمل ان تكون من نوع او
انواع كالمغفرة والحفظ والرضى والقرب اذ الرحمة العطف فتارة تكون بابتداء نعمة وتارة بدفع نقمة
وكلاهما يتنوع الى ما لا نهاية له ويؤيد ما ذكرته قول القطب القسطلاني وليس هذا العدد جزاما
الرحمة المبثوثة في الارض المقسومة بين الانام بل هو غيرها فانه يتجدد بتجدد الليالي والايام تشريفا
لاهل الحرم على من سواهم قال ثم ان هذا الثواب هل يجري على كل عامل بحسب كثرة العمل وقلته او يستوي
فيه المقل والمكثر فهل الطائف ولو اسبوعا والمصلي ولو ركعة والناظر ولو لحظة هل يتركه العمل في اليوم

قف على انه يصح للافاقي ان يوكل من يقبل له عقد الاجارة العينية وهو غائب

والليلة على تعاقب الاوقات او يختص باول عمل والباقي تابع او يحمل على طرف التسكد الصلوات الخمس ويحتمل
بالوا فدين الذي يظهر والله سبحانه وتعالى اعلم انه يشترك فيه كل عامل من سابق ولاحق ومفل ومكثر
ومقرن ومفرد فينال كل منهم العدد المعين على العدد للعبي ومن زاد منهم يحصل له ثواب زيادة عمله فان الحسنة
بعشرة امثالها انتهى المقصود من كلامه لا يقال الحديث يقتضي فضل الطواف على الصلاة لانا نقول ظاهره وان
اقتضى ذلك ولحذا به المحب الطبري متروك بالاحاديث الكثيرة الدالة على فضل الصلاة والقول بان الطواف
يسمى صلاة فهو داخل فيها يرد بان هذه تسمية مجازية وقعت في الحديث على معنى انه كالصلاة فحذف حرف
التشبيه مبالغة في المشابهة ومن ثم قال كثير من العلماء كما نقله عنهم المحب الطبري وجه التسمية كما ذكر
ان الرحمات المائة والعشرين قسمت ستة اجزاء جزء للناظرين وجزءان للمصلين لان المصلي ناظر غالبا فجزء للنظر وجزء
للصلاة والطائف لما كان ناظرا طائفا مصليا كان له ثلاثة اجزاء انتهى ح فليس في الحديث تعرض لفضل شيء من
النظر والصلاة والطواف على شيء ونظر فيه المحب الطبري بان الاعمى الطائف والمصلي وكذا المتعمد ترك النظر لم
ما ثبت للطائف والمصلي وان لم ينظر اذ على ان المراد غير ركعتي الطواف وما نظر به مدفوع بقولهم غالبا
فيلحق به ما جاء على خلاف الغالب الحاقا للشاذ بالجنس به وسئل نفع الله بمدته بما لفظه قالوا انه صلى الله عليه
وسلم وقف بعرفة يوم الجمعة وقالوا ايضا انه صلى الله عليه وسلم توفي يوم الاثنين لثنتي عشرة مضت من ربيع الاول وهذا
مستحيل اذ لو فرض كمال الحجة والمحرم وصفر كان ثامن ربيع الاحد فكيف اذا فرض نقصها او نقص احدها فما
الجواب فاجاب بقوله يمكن تصوير ذلك بان يفرض بان اهل مكة راوا هلال الحجة يوم الخميس واهل المدينة راوه
يوم الجمعة واتفاق هلال المحرم وصفر وربيع فوقوفهم وقف يوم الجمعة باعتبار حساب اهل مكة ووفاته
ليلة الاثنين لثنتي عشرة باعتبار حساب اهل المدينة وسئل نفع الله به عن قولهم القراءة في الطواف افضل
من الذكر غير الماثور والماثور افضل منها ما المراد بالماثور فاجاب بقوله المراد به كما قيل ما اثر عنه
صلى الله عليه وسلم او عن احد من الصحابة او التابعين لكن في كون الماثور عن صحابي مثلا افضل من القراءة نظر
يجيء الا ان يجاب بان هذا المحل لما كان بالدعاء وخوف البوحنه بالقراءة ولذا كرهها بعضهم فيه مطلقا قدم
الماثور ولو عن صحابي عليها رعاية لذلك وان كان على خلاف الاصل والظاهر ان الماثور عنه صلى الله عليه وسلم
لا فرق فيه بين ان يصح سنده اولا لان الحديث الضعيف والمرسل والمنقطع يعمل به في فضائل الاعمال اتفاقا
كما في المجموع وسئل رضي الله عنه عن نذر الحج ماشيا فركب لزمه دم مع انه فعل الافضل فما وجه ذلك وما المراد
بالدم هنا ولم وجب مع ان مخالفة المنذور في غير ذلك يقتضي الاثم فقط وهل يتكرر الدم بتكرر الركوب قياسا
على اللبس في حق المحرم او يفرق فاجاب بقوله انما لزمه الدم وان فعل الافضل لان للمشي فيه مشقة مقصودة
للشارع انيم فوجبت رعايتها لان الافضل خلي عنها بل ورد في فضلها ما اقتضى ذهاب كثير الى ان المشي
افضل وايضا فافضلية الركوب ليست لذاتها بل لما فيه من التاسي به صلى الله عليه وسلم ولانه اعون على الخضوع
في الاذكار والعبادات فوجد في كل شيء مقصود ليس في الاخر فلم يجز احدها عن الاخر واذا تاملت ذلك
حق التامل ظهر لك الفرق بين هذا وبين ما لو نذر الصلاة في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم حيث تجزيه الصلاة
في المسجد الحرام وحاصله ان الافضل هنا اشتمل على ما في المفضول وزيادة بخلافه في مسئلة المشي
والركوب والمراد بالدم هنا شاة وانما وجب الدم هنا مع ما ذكر في السوال لان المنذور صفة متعلقة

بالنذر

بالنذر فاقتضت مخالفتها لزوم الدم والذي يظهر انه اذا ركب بغير عذر تكرر الدم مطلقا او لعذر فان
استمر العذر لم يتكرر الدم بتكرر الركوب وان زال ثم حدث عذر آخر تكرر بتكرر العذر ويفرق بينه وبين
نظيره من مسئلة اللبس بان استدامة اللبس ممكنة غالبا فلا عذر في تكرره فاقتضى تكرر الدم بشرطه
واما استدامة الركوب فغير ممكنة فنظرنا للعذر ولم ننظر لاستحالتها غالبا وسئل رضي الله عنه بما لفظه
ما قولكم في حديث روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استطاع ان يحج ولم يحج مات ان شاء يهوديا او نصرانيا
انتهى فهذا الحديث هو صحيح ثابت في الصحيحين او موضوع وهل هو في حق جميع المسلمين البعيد منهم والقريب
من غير تفاوت ام لا واذا كان في حق الجميع وكان للرجل البعيد والشخص لم يقدر على المشي الى بيت الله الحرام ولم
يجد احدا يحمله باجرة المثل ويبقى عن الحج الى ان مات فهل يكون في هذا الحكم ام لا وكذلك اذا كان الطريق مخوفا
ويبقى عن الحج الى ان مات فهل يكون له عذر في ترك الحج ويخرج من هذا الحكم ام لا فاجاب بقوله الحديث صحيح عن
عمر رضي الله عنه موقوفا عليه ومثله لا يقال من قبل الرأي فله حكم المرفوع على انه ورد مرفوعا من طرق في
بعضها مقال وقد غلط ابن الجوزي في عده في الموضوعات وهو محمول على المستحل وعام في حق جميع المسلمين لكن
بشرط الاستطاعة ومن عدم الاستطاعة العجز عن دابة اذا كان بينه وبين مكة مرحلتان وكذا اذا كان
الطريق مخوفا فاذا ترك الحج لاجل ذلك لم يكن داخلا في هذا الوعيد الشديد وسئل رضي الله عنه بما لفظه اذا
جاعل رجل آخر على ان يحج ويعتمر عن ميتة مثلا ففعل وجاعله ايضا على ان يرد السلام على النبي صلى الله عليه وسلم
وصاحبيه ويدعو له عندهم فاستناب غيره في الزيارة فهل يستحق ما سمي له ام لا فان قلتم يستحق فهل
فرق بين ان يمكنه بشرطوا عليه ان يزور بنفسه او يطلقوا واذا قلتم لا يستحق اذا شرطوا عليه ان يزور
بنفسه فهل فرق بين ان يمكنه الزيارة او لا يمكنه كان مرض او يحمل نفقته ولخوف كذا ام لا فاجاب بانه اذا الحق
على الدعاء عند القبر الشريف فلا يخلو اما ان يربط العقد بعينه كجاعلتك او استاجرتك لتدعو الى ولميتي عند
قبر النبي صلى الله عليه وسلم سواء قال بنفسك ام لم يقله واما ان يربط بذمته كالزمت ذمتك تحصيل الدعاء
للمذكور ففي الاول لا بد ان يقول هذه السنة او يطلق فان عين غير السنة الاولى من سوى امكان الوصول الى
المدينة الشريفة لم يصح العقد كاستيجار الدار للسنة القابلة ويشترط في هذا القسم قدرة الاجير على الشروع
في العمل بنفسه بان لا يكون ثم مانع له من الخروج لخوف او مرض ولحوها واتساع الوقت للعمل وان يوجد
العقد حال الخروج وان لم يشرع في المعقود عليه من عامه لعذر او غيره انفسخت الاجارة لفوات المقصود فلو
ذهب في العام الثاني مثلا الى المدينة الشريفة ودعا له ووقع عن المعقود له ان امره ان يدعو له وقد فعل
لكنه اساء هذا كله حكم القسم الاول واما القسم الثاني فيصح سواء عين السنة الحاضرة او سنة مستقبلة فان
لم يعين شيئا حمل على الحاضرة فيبطل ان ضاق الوقت ولا يشترط قدرته على السفر بنفسه بل له الاستنابة
وان قدر عليه بنفسه ومتى اخر الشروع بنفسه او بنائبه عن العام الذي تعين له تخير المستاجر او الجاعل
لا على التراخي فان شاء فسخ وان شاء اخر الى العام الثاني ويجب على من استاجر او جاعل لما صيب ان يعمل في
الفسخ وعدمه بالمصلحة وبما تقرر في هذين القسمين يعلم الجواب عن تردداته السائل التي ذكرها وسئل
نفع الله بمدته عمن وصى بحجة ثم حج حجة الاسلام هل تنزل وصيته عليها مع الاطلاق فتسقط بفعله
ام لا فاجاب عظم الله شانه وكبت من عانده وشانه بان قضية كلام الشيخ العلامة تقي الدين الفتى ان

الوصية تنزل على حجة الاسلام فانه افتى فيمن اوصى بان يحج عنه بعشرة مثلا فحج عنه اخر متبرعًا بان الوصية تبطل وترجع الورثة بما اوصى به ويحمل لفظه على الفرض وقد تعذر تنجيزها فلغت وقضية كلامهم في مبحث الرجوع عن الوصية ان الحجة الموصى بها باقية وذلك لانهم ذكروا امثلة للرجوع عن الوصية بالقول والفعل وكلها ترجع الى معنيين اما زوال الاسم والاشعار بالاعراض عن الوصية وواضح ان زوال الاسم لم يوجد واما الاشعار بالاعراض فالظاهر انه لم يوجد هنا ايضا لانه لا يكون الا كما اقتضاه فحوى كلامهم الا اذا وقع التصرف في عين الموصى به ولا يؤثر لانه عارضه ما هو اقوى منه ومن ثم لم يؤثر نحو التجفيف والتزويج والايجار والاستعمال لانه اما انتفاع او استصلاح محض وكلاهما ليس فيه اي الاشعار بالاعراض فكذا الحجة هنا ليس فيها ذلك لان الناس كثيرا ما يقصدون اكثار الحج وانفاقا منهم فيه وان حج حجة الاسلام ويفرق بين الصورة المسئول عنها وما افتى به المفتي بان الموصي فيها مات قبل الحج بنفسه وبنائبه فوجب ح انصراف الوصية الى حجة الاسلام لتعينها ولعدم جواز غيرها عنه قبلها فلا تبرع عنه بها سقطت عنه وتعذر تنفيذ وصيته بها فالغيت واما في مسئلتنا فانه حج بنفسه والموصى به انما يعتبر عند الموت وهو عند الموت ليس عليه حجة الاسلام فانصرف الموصى به الى غيرها ووجب الحجاج عنه من ثلثه مسارعة لغرضه من تحصيل هذه القربة العظيمة وسئل نفعنا الله ببركته عمن استوجر للحج مفردا اجارة عينية واشتبه عليه حاله بعد الاحرام فقرن مثلا فهل تبرأ ذمته للمستاجر بذلك من النسكين اذ الحج الاخير بالعمرة بعد الفراغ من اعمال الحج او لا تبرأ ذمته للمستاجر ويستحق الاجير شيئا للنسك لحصول العمل المشروط في الاجارة فاجاب بقوله الذي صرح به الشافعي رضي الله عنه والاصحاب ان من استوجرت عينه لا مفرد فقرن فان كانت الاجارة عن حي تعين في النسكين معا لانهما لا يفترقان لاتحاد الاحرام والا يمكن صرف ما لم يامر به المستاجر اليه وان كانت عن ميت وقعا للميت اتفاقا لانه يجوز للاجنبي التبرع عنه بهما من غير وصية ولا اذن وارث قال السبكي وهذا صحيح من حيث الوقوع عن الفرض واما كونه عن جهة الاجارة فينظر ان كان الحج وبين فائدة ذلك وما يناسبه كما ذكرته موجها له في شرح العباب اذا علمت ذلك علمت ان من استوجرت عينه للافراد فاحرم ثم شك وهل احرم بالحج او بالعمرة او بهما ثم جعل نفسه قارنا فان كانت الاجارة لميت برئ عن الحج لانه المتيقن دون العمرة لاحتمال انه احرم بالحج او بالعمرة فلا تدخل العمرة عليه فاذا احرم عنه بها بعد فراغ ما هو فيه وفعلها ايضا وقع وهل يستحق الاجرة في هذه الصورة لانه اتى بما استوجر له وهو الافراد على الاحتمال او لا يستحقها لانا لم نتحقق انه اتى بالعمل الذي استوجر له النظر في ذلك مجال ولعل الوجه الاول لانا قد تحققنا انعقاد الاجارة ثم شككنا بعد قرانه هل وجد القران حقيقة بان يكون احرم بهما اولا او بالعمرة ثم ادخل عليها الحج فتنفسخ الاجارة فيهما من حيث الاجرة لما مر عن السبكي او لم يوجد بان يكون احرم بالحج اولا فلا ينفسخ والثاني اقرب لان الاصل عدم وجود خصوص القران ودوام الاجارة اذ الانفساخ طارئ على العقد والاصل عدم طروه ولان الظاهر ان خبر المعين انه احرم بما استوجر له لا بغيره فهذا كله يرجح الاستحقاق وان كانت الحجة لم يقع له ولحد من النسكين ولم يستحق شيئا من الاجرة فيهما يظهر ايضا لانا لم نتحقق ما احرم به الاجير كما بعد قرانه شاكين في انه اتى بالعمل المستاجر له بان يكون احرم بالحج اولا فيكون قرانه لغوا ولم يات به بان يكون احرم اولا بالعمرة ثم ادخل عليها الحج فتنفسخ الاجارة ويقعان له والاصل عدم اتيانه بما استوجر له ولا يعارضه ان الاصل عدم انفساخ الاجارة لانه لا فائدة

لهذا

لهذا الاصل لان بقاها مع عدم تيقن اتيان الاجارة بالعمل المستاجر له لا يفيد شيئا وفارقت هذه الصورة صورة الميت السابقة بان ذا هناك تيقنا وقوع النسكين للمستاجر له وشككنا هل عرض ما يمنع استحقاق الاجير للاجرة وهو القران والاصل عدم عروضه فلم يعارض هذا الاصل ما يقاومه فعملنا باقوى الاصلين في الصورتين هذا ما ظهر لي الان والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل رضي الله عنه عما اذا اشترط المحرم عند احرامه التحلل بنفس المرض فهل اذا يصير حلالا بالمبيح للتيمم او بمبيح الفطر في رمضان او بما لا يمكن الاتيان بشيء معه من اعمال النسك فاجاب رضي الله عنه بقوله قد بحثت في شرح العباب وغيره ان ضابط المرض المبيح للتيمم وللفطر في رمضان واحد ومثلها التحلل به لمن شرطه فمتى وجد مبيح التيمم جاز التيمم ومتى الفطر جاز التحلل

في فضيلة البقاع

وسئل نفع الله بعلومه عن مقالة صدرت عن بعض متفقهة اليمن بان قال ان بقاع الارض لا يفضل بعضها بعضا وان مكة شرفها الله تعالى مثل غيرها من سائر بقاع الارض ولم يات بدليل على مقالته فتعين البحث عما هو الحق فهل بقاع الارض يفضل بعضها على بعض ام لا وهل مكة شرفها الله تعالى شرفت لذاتها ام لماذا وهل طيبة شرفت بالنبي صلى الله عليه وسلم ام بماذا وهل المدن اي الامصار تفضل على القرى ام لا وهل اماكن العلماء والصالحين مثل المدارس والزوايا والربط تلتحق بالمساجد في الفضل والاحترام ام دونها ام افضل منها وهل المواضع التي نزلها النبي صلى الله عليه وسلم كقبا وبدر وسائر الاماكن التي نزلها وائمة الفضل ام ارتفع الفضل والحرمة بارتحاله منها وهل اذا شرفت البقعة اجل العلماء والصالحين ثم ارتحلوا عنها يرتفع فضلها ام لا وهل تعتدونا بالوقوف بعرفة لمزيد فضلها ام لماذا وكذا سائر اماكن النسك كالمواقيت التي للاحرام ومزدلفة وغيرها افتونا بما امكن من الدلائل والتعليل فالقضية واقعة فاجاب فسح الله في مدته بقوله ما نسب لذلك القائل قد خالف فيه الاجماع واتصف بسببه بافتح الكذب والابتداع ولم لا وتفضيل مكة والمدينة على ما عداهما اوضح من الشمس واظهر واشهر من ان يذكر وانما الخلاف في ايهما افضل فمكة هي الافضل عند امامنا الشافعي رضي الله عنه واكثر العلماء للاحاديث الصحيحة المرجحة في ذلك التي لا تقبل التاويل عند من الهم رشده كما صرح به بعض ائمة المالكية منها قوله صلى الله عليه وسلم عند فراقه مكة والله انك لاحب ارض الله الي ولولا اني اخرجت منك ما خرجت ومنها صلاة واحدة بمسجد مكة افضل من مائة الف صلاة بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم وصلاة واحدة بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم افضل من الف صلاة بالمسجد الاقصى وصلاة بالمسجد الاقصى افضل من الف صلاة فيما سواه وقد حذفت منه ذلك ما حررته في حاشية مناسك النووي من ان الصلاة الواحدة بمسجد مكة افضل من مائة الف صلاة فيما عدا مسجدي المدينة والقدس ونص كثير على انها افضل من مائة الف الف صلاة وذلك لعدم اطلاعهم على ما ذكرته من الاحاديث فاستفد ذلك فانه مهم تغفير وفيه ابلغ رد على ذلك المعاند بين عنه ان البقاع كلها مستوية وفيه ايضا دليل على ان تفضيل مكة لكثرة مضاعفة الصلاة فيها على غيرها بل وسائر العبادات ففي الحديث الصحيح او الحسن ان حسنة الحرم بمائة الف حسنة اي غير الصلاة لما مر فيها ثم الخلاف في غير التربة التي ضمت اعضاء النبي صلى الله عليه وسلم اما هي فهي افضل من مكة اجماعا بل ومن السموات والعرش والكرسي نعم قال بعض الائمة العارفين اعني الشهاب السهروردي صاحب العوارف ان الطوفان موج تلك التربة المكرمة

من محل الكعبة حتى ارساها في المدينة فهي من جملة مكة وتشريف طيبة بل وتحريم حرمها واثبات جميع ما
من الخصوصيات انما هو ببركته صلى الله عليه وسلم لدعائه في ذلك كما في الاحاديث الصحيحة واما مكة فقيل ان تحريم
حرمها انما هو بسؤال ابراهيم صلى الله عليه وسلم في ذلك ايضا والاصح كما بينته في شرح العباب وغيره انها لم تزل
حراما معظمة من يوم خلق الله السموات والارض والمدن مفضلة على القرى والقرى على البوادي من
حيث ظهور الدين وتيسر تعلمه وتعليمه وفعل العبادات في تلك اكثر كما صرح به الائمة في باب اللقيط واما
من حيث مضاعفة الصلاة وغيرها فلا لما مر ان ما عدا مكة والمدينة وبيت المقدس لا يضاعف فيها الصلاة
نعم صح ان ركعتين في مسجد قبا كعمرة والتحق بالمسجد غيره مما ذكر نعم يتأكد ندب احترام نحو المدارس
والربط ومحل العلماء والصلحاء وكل محل علم انه صلى الله عليه وسلم نزله او صلى فيه فله فضل عظيم على غيره على ممر
الدهور فيتأكد الاعتناء بتحري نزوله والتبرك به كما كان ابن عمر وغيره رضي الله عنهم يفعلون ذلك بعد
وفاته صلى الله عليه وسلم وحكمة وجوب الوقوف بعرفة بل وانه الحج كما في الحديث اي معظمه ما وقع فيها من اجتماع
ادم صلى الله عليه وسلم وحوى وتعارفهما بها او من تعريف الله تعالى لنبيه ابراهيم صلى الله عليه وسلم المناسك بها
فلوقوع ذلك الاجتماع الذي هو اصل وجود العنصر الانساني او ذلك التعريف لتلك العلوم الذي هو اصل شرف ذلك هذا م
النوع اوجب الله على عباده الخروج من حرمه وامنه الى الوقوف بذلك الباب الجليل ليهلوا اليه في امداد
اشباحهم وارواحهم بحياته ومعارفه الازلية الابدية التي ما شرف عنصر الانسان حتى على عنصر الملائكة الا
بها فلهذه الخصوصية العظيمة والموهبة الجسيمة كان الوقوف بمحلها اعظم اركان الحج وكان كانه كل الحج
ثم قال صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فينبغي للواقف بها ان يستحضر ذلك الاجتماع وذلك التعريف
لعله ان يحصل الاجتماع الاكبر على ربه المستلزم لان يمده بعظيم مواهبه اللدنية ومعارفه
الالهية وقربه الاقدس وكرمه الانفس المشار اليه بقوله عز قائلا لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل
حتى احبه فاذا احببته صرت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله
التي يمشي بها فلئن سألني لاعطينه ولئن استعاذني لاعيذنه واما مبيت مزدلفة ومنى ورمي الجمار
فحكمتها احياء الحال الانبيا وما ترجم الا ترى ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم لما اراد ذبح ولده عند محل
الجمرة الاولى ظهر له ابليس اللعين ليثني عزمه عن ذلك فرماه بسبع حصيات حتى غاب عنه ثم انتقل ابراهيم
الى محل الجمرة الوسطى فبرز له اللعين فرماه بسبع الى ان غاب في الارض ايضا ثم انتقل الى محل جمرة
العقبة فبرز له فرماه بسبع حتى غاب في الارض ايضا كما جاء ذلك كله في حديث فلذا اوجب
احيا لتلك المنقبة العظيمة التي وقعت لابينا ابراهيم لنتذكره ونحيي معالمه ونتأسى به في رغم
الشيطان بكل ما نقدر عليه حتى لو برز لنا لحصبناه كما حصبه ابونا ومن ثم ينبغي للانسان عند
الرمي ان يتذكر ذلك وظهر بما تقرر حكمة وجوب رمي الحجارة دون غيرها والرد على من قال ان ذلك
تعبد ونظيره وجوب الطواف بالبيت اظهارا لتعظيمه واحياء لشعار الملائكة فانهم طافوا به
قبل ادم صلى الله عليه وسلم وشعار الانبيا فانه ما من نبي الا حج البيت خلافا لمن استثنى هودا او صالحا
صلى الله عليهما وسلم واما المواقيت فحكمتها والله اعلم انه قد جرت العادة في ملوك الدنيا انهم اذا وفد
عليهم عبيدهم او عصاة عبيدهم يكونون على غاية من الذلة والخضوع والشعث والغبرة رجاء الرضا

ساد انما

سادتهم اذا راوهم على ذلك الحال الذي كل من رآه صاحبه رحمه فاوجب الله تعالى على قاصدي الدخول الى
حضرته العظمى التي هي اعظم حضرات الدنيا اذ اجتماع الناس بعرفة كاجتماعهم بالموقف ودخولهم الى حرمه في
امنه كدخولهم الى الجنة ان لا ياتوها الا وهم شعث غبر على غاية من الخضوع والذلة كما يبعثهم الله الى المحشر
كذلك ليتحقق انابتهم خير ما عنده انه عند المنكسرة قلوبهم من اجله وانما كان ميقاته صلى الله عليه وسلم
ابعدها لمزيد فضله ولتناسب كماله الاكبر الذي اوتيه وكانت الجحفة كذلك لانها التي تليه بخلاف بقية
المواقيت فلذا استوت وهذا المحل يحتاج الى مزيد بسط لكن ضاق القرطاس عنه وقد اشرت الى اصوله بما
لم ار من سبقني اليه والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل نفع الله بعلومه عن شخص احرم احراما مطلقا
ثم افسده ومات قبل ان يعين شيئا واراد الوارث ان يقضي عنه ما افسده ايقضي عنه حجا وعمرة
ولا تبرا ذمته بغير هذا لانه اشتغلت ذمته باحرام وهي محتملة لهما فلا يبرا الا بقضائهما كما لو شك من عليه
خمس دراهم وشاة هل اخرج احدها ام لا فانه لا تبرا ذمته بل لانه اشتغلت ذمته باحرام وهي محتملة لاحدها
فاذا فعل احدها كان الاخر كالمشكوك والمشكوك كالعدم كما لو شك هل عليه خمسة دراهم او شاة فقضى احدهما
فانه تبرا ذمته بر فاجاب بقوله اما الجواب عن هذا السؤال فيتوقف على مقدمة غفل عنها السائل نفع الله
وهي ان افساد الاحرام المطلق لا يقتضي تعيينه بل هو باق على اطلاقه فان عينه بعد الافساد
الحج كان مفسدا له او العمرة كان مفسدا لها او لهما كان مفسدا لهما وان الوارث هل يقوم مقام مورثه في التعيين
اخذا بعموم قولهم انه خليفته او لا يقوم مقامه في هذا لانه من قبيل النيابات وهي لا تقبل النيابة والذي يتجه
ترجيحه هو الثاني فقد صرحوا بنظيره في قولهم لو اسلم على اكثر من اربع نسوة ومات قبل اختيار واحدة او اكثر
منهن لم يقم وارثه مقامه في ذلك وقولهم قال لزوجتيه احديكما طالق ولم يقصد معينة منهما او مات قبل التعيين
ولم يعين وارثه كما صححه في المنهاج وتصحيح التنبيه خلافا لما اقتضاه كلام الروضة واصلها وتبعه
الحاوي من انه يقوم مقامه فيه كالبيان والفرق على الاول المعتمد كما جزم به صاحب الارشاد وغيره ان
البيان اخبار عن الوقوع عليه بخبر او قرينة والتعيين اختيار يصدر عن شهوة فلا يخلفه الوارث فيه و
يوضحه ما مر فيمن اسلم على اكثر من اربع نسوة ووجه المشابهة بين مسئلتنا وهذين ان التعيين فيها
اختيار يصدر عن شهوة ايضا لان من احرم احراما مطلقا يفوض التعيين الى اختياره وشهوته فمهما عينه
عنها لزمه الجري على احكامه فاذا تقرر ذلك وان الوارث لا يقوم مقام مورثه في تعيين ذلك الاحرام
المطلق لم يأت ما قاله السائل نفع الله به لانه اذا مات قبل التعيين كان مفسد الاحرام مطلق والاحرام
المطلق الذي لا يمكن تعيينه لتعذر الاتيان به فلا يلزم الوارث قضاء في هذه الصورة لتعذره لما تقرر من
الذي فسد احرام مطلق وانه لا بد بعد الافساد من التعيين حتى يقع القضاء لما عينه وان التعيين من
الوارث متعذر واذا تعذر التعيين تعذر القضاء لتعذر قضاء الاحرام المطلق هذا كله بناء على احتمال
الثاني واما على الاول وهو ان الوارث يقوم مقامه في التعيين فلا يأتي ما ذكره السائل ايضا لانا
اذا فوضنا التعيين الى الوارث فان عين حجا لزمه قضاؤه او عمرة لزمه قضاؤها او حجا وعمرة لزمه
قضاؤهما كما ان المورث المفسد يلزمه قضاء ما عينه دون غيره فليست هذه المسئلة نظيرة لما ذكره
السائل فيمن اشتغلت ذمته بخمسة دراهم او شاة ثم شك في اخراج احدها لتيقن شغل ذمته في هذه

بشيئين معينين ثم شك في سقوط احدهما والاصل بقاؤه واما في مسئلتنا فذمته لم تشتغل الا بالاحرام مطلق
فان قلنا بتعذر تعيينه على الوارث فواضح انه لا يتصور القضا فيه فلا يجب وان قلنا بعدم تعذره عليه
فهو يعين ما شاء ويقضيه **وسئل** رضي الله عنه عن شخص احرم بالحج ثم ادخل عليه العمرة قال اصحابنا الا
انه لا يصح هذا الادخال ولا يصير قارنا مع انه الواقع من فعل النبي صلى الله عليه وسلم في حجته وقال اصحابنا
رحمهم الله انه من خصايصه ما الدليل انه من خصايصه **فاجاب** نفع الله به بقوله انه صلى الله عليه وسلم انما احرم
بالعمرة لحاجة هي اعلامه لمنكري العمرة في اشهر الحج بجوازها فيه فانه صلى الله عليه وسلم الاحرام بالحج اولا فضله ثم
ظهرت له المصلحة بادخال العمرة عليه ليبين لامته في هذا الجمع العظيم الذي لم يجتمع له نظيره جوازها ردا لما كان
عليه الجاهلية من عدها فيها من افجر الفجور وان كان بينه قبل ذلك ومعلوم ان هذه الحاجة لا توجد في غيره
فهذا هو سبب الخصوصية ودليلها فلم يكن فيه حجة لجواز ادخال العمرة على الحج لانها واقعة فعلية وهي اذا تطرق
اليها الاحتمال سقط الاستدلال بها فما بالك بهذه التي قامت الادلة الصريحة على ان الاحرام بالعمرة انما كان لاجل
هذا الغرض فظهر بذلك دليل المذهب وانه لا غبار عليه **وسئل** رضي الله عنه وادام النفع بعلومه عمن احرم
وبيده صيد مرهون او احرم الولي عن الصبي وعلك الصبي صيد فما الحكم **فاجاب** بقوله لا يزول ملكه عن
الصيد الذي لمحرم وهو مرهون كما ذكرته في شرح العباب لتعلق حق الغير به قال الزركشي ولو كان في ملك الصبي
صيد فهل يلزم الولي ارساله ولم يغرم قيمته كما يغرم النفقة الزايدة بالسفر فيه احتمالا انتهى والذي يتجه
ترجيحه منهما انه يلزمه ذلك لانه الذي ورطه فيه والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **وسئل** متع الله الاسلام
والمسلمين بحياته وكل آخر ليستاجر رجلا يحج عن الميت الموكل فاستاجر رجلا باجرة معلومة وحج الاجير وطلب
اجرته فقال الموكل انا عزلت الوكيل قبل ان يستاجر ومعه بينة فهل يلزمه تسليم الاجرة لكونه الجا الوكيل الى
ذلك ولم يعلمه او لا يلزمه ويلزم الوكيل **فاجاب** بقوله اما الوكيل فلا يلزمه شي اذ لا تقصير معه ولا تغرير
واما الموكل فان لم يقم بينة عادلة على العزل لزمه المسمى في عقد الاجارة وان اقام بينة عادلة انه عزل
وكيله قبل الاستيجار بان بطلان الاجارة لكنه قد غرر الاجير ووقع للميت وان فسدت الاجارة فحينئذ
فينبغي ان يجب على الموكل للاجير اجرة المثل قياسا ولو بانا على قولهم اذا لم نجوز الاستيجار للتطوع ووقع الحج عن
الاجير ولم يستحق المسمى بل اجرة المثل ويوجه بان المستاجر غير مضطر الى الاستيجار بل يحرم عليه ذلك لانه
علم امتناعه للتطوع فلا يعارض تغريره للاجير شي فلزمه له مقابل ما اتلفه من منافعه من غير عذر
وهو اجرة المثل فكذا في مسئلتنا الموكل قد غر الاجير ولم يعارض تغريره شي فليلزمه له مقابل منافعه
التي اتلفها وهو اجرة المثل على الحج في مسئلتنا وقع لمورث الموكل وفي صورة الاصحاب وقع للاجير نفسه
فاذا وجب له مع ذلك اجرة المثل كما قلناه اولى فاولى ان يوجبها له في صورة السوال والله اعلم با
لصواب **وسئل** ادام الله النفع بعلومه عن قول الدميري كان النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يهاجر يحج كل سنة
انتهى ما مراده فان الحج فرض سنة خمس ولم يحج صلى الله عليه وسلم الا سنة عشر حجة الوداع واعتمر اربعا لكن هل
هذه العمر الاربع قبل الفتح او بعده **فاجاب** بقوله المراد بالحج في هذه المقالة على تقدير ثبوتها صورته التي
كان اهل الجاهلية مستمرين عليها الى ان فرض الحج سنة خمس او ست او ثمان او سبع اقوال الثالثة من سنة من
سني الهجرة الا قبل ان الحج فيها وفي سنة ثمان اذن صلى الله عليه وسلم لامير مكة عتاب ابن اسيد رضي الله عنه

في الحج

١٧٢

في الحج بالناس فحج بهم وفي السنة التاسعة اذن صلى الله عليه وسلم لابي بكر رضي الله عنه ان يحج بالناس فحج بهم
ثم بعث في اثره عليا كرم الله وجهه ليوذن ببراءة في الموسم لان العادة عند العرب ان نبذ العهود
ونحوه لا يبلغه عن الكبير الا رجل من اقاربه وجلدته واهل بيته فهذا هو حكمة بعث علي رضي الله ولم يكن
لعلي دخل في الامارة تلك السنة ثم حج صلى الله عليه وسلم بنفسه حجة الوداع وكان معه اكثر اصحابه وكانت
عدتهم اكثر من مائة الف في الاشهر وفيها نزل صلى الله عليه وسلم وهو واقف يوم الجمعة بعرفة بعد العصر
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فاستشعر صلى الله عليه وسلم من
ذلك قرب اجله اذ الكمال علامة على الزوال فودع اصحابه في خطبته بمنى وقال بلغوا عني فلعلي لا القاكم بعد
هذا العام وكان كذلك ولا زال النبي صلى الله عليه وسلم يشير اليهم الى ان وصل وهو راجع الى المدينة الى غدير خم
قرب رابغ فامر بجمعهم ثم خطبهم ووصاهم بالاستمساك بالقرآن وباهل بيته وقال في حق علي من كنت مولاه فعلي
مولاه وقال له انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي ثم لما وصل المدينة اقام بها شهر المحرم
وشهر صفر ثم وعك في اواخره فوق المنبر فخطب واعلم الناس ان الله خيره بين الدنيا وبين ما عنده فاختار
ما عنده لكن لم يفهم من الصحابة الاشارة الى ذلك الا خليفته الاكبر ابو بكر الصديق رضي الله عنه وكرم وجهه
فحينئذ اثنى النبي صلى الله عليه وسلم على ابي بكر وعلمهم بغزير فضايله واشار لهم الى انه الخليفة الحق بعده ثم اكد
ذلك فامر بسد الخوخ النافذة للمسجد الا خوخة ابي بكر فسدت كلها حتى خوخة علي كرم الله وجهه ثم اكد ذلك
وزاد في تاكيده الى ان قرب من التصريح بتقديمه لامامة الصلاة بعد ان حاولته عايشة وحفصة رضي الله عنهما
مرارا على تقديم غيره كعمر رضي الله فلم يلتفت صلى الله عليه وسلم لذلك بل زجرهما وعنفهما اعني عايشة وحفصة
رضي الله عنهم ثم قال مروا ابا بكر فليصل للناس ثم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم اجمع الصحابة حتى علي
واهل البيت على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واما عمره صلى الله عليه وسلم فهي ست عمر في رجب واخرى في
شوال واربعة في ذي القعدة اولاها سنة ست وهي عمرة الحديبية فصد صلى الله عليه وسلم عن البيت فصالح
الذي وقع فيها فتحلل ورجع ثم عاد في القعدة واحرم بالعمرة من ذي الحليفة ومن قال كالرافعي انه احرم
بهذه من الجعرانة فقد غلط ثم جا ودخل مكة وتسمى عمرة القضا والقضية ولما قضى افعال عمرته ثم خرجوا منها
بعد ثلاثة ايام ثالثها عمرة الجعرانة سنة ثمان فانه صلى الله عليه وسلم اذن له في فتح مكة ففتحها الله عليه في
رمضان ثم ذهب الى غزوة حنين والطايف فنصره الله عليهم فرجع بغنايمهم الى الجعرانة واقام بها ثم خرج منها
ليلا محرما بالعمرة ورابعها العمرة التي ادخلها على حجه في حجة الوداع وهو من خصوصياته كما قررته في محله والله
سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **وسئل** رضي الله عنه بما لفظه قالوا في باب الحج واهمل بعضهم شرطا خامسا
للحج وهو سعة الوقت لتمكنه من السير ما المراد بهذا الوقت هل هو مدة السنة بان يبقى منها قدر ما يصل
به الى مكة فيشكل بكونه وبين مكة سنة او فوق السنة فالوقت واسع وقال بعضهم انه يبقى من الزمان عند
وجود الزاد والراحلة وما يحتاج اليه في السير بان لا يحتاج ان يقطع كل يوم اكثر من مرحلة ما المراد بهذا الزمان
ولا يتحقق الاشكال السابق **فاجاب** بانه لا اشكال في ذلك لوضوح المراد منه وهو انا نعتبر في وجوب الحج حتى
تجب المباشرة ويستقر في الذمة ويقضى عنه بعد موته ان يجد الزاد والراحلة بشروطهما وقت خروج قافلة
اهل بلده حقيقة او تقديرا وقد بقي بينهم وبين ادراك الوقوف بعرفة زمن يصلون فيه لو ساروا السير

عليهم

المعتاد بحيث لا يقطع اكثر من مرحلة كل يوم فان بين بلده ومكة مسافة شهر او سنة او عشر سنين ام اكثر او
اقل يعتبر في وجوب الحج عليه ان يتمكن منه بان توجد فيه شروطه اول تلك المسافة فاذا كان بينهما ثلاث
سنين مثلا وتمكن في زمن ثم مضى عليه وهو متمكن ثلاث سنين ثم مات حكمنا بوجوب الحج عليه لانه لو سافر
اول ما تمكن ادرك الحج فلما ترك الى ان مات ولم يحج علمنا انه مقصر وحكمنا بفسقه في هذا المثال من اول اوقات
التمكن الى موته لان الغرض انه لم يحصل له تمكن قبل ذلك فمثله قولهم يحكم بفسقه من اخر سني التمكن اي من اخر
اوقاته منها او الثلاث في مثالنا عبر له او اخر سني الا بالنسبة لاهل مصر ونحوهم فاتضح الجواب عن جميع
ما في السؤال وانه لا اشكال فيه بوجه وسئل نفع الله به عن مكي خرج لزيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فزار ثم وصل ذا الحليفة فهل يلزمه الاحرام منها لان من الغالب ان المكي المقيم بمكة يحج كل سنة فكان كقاصد
مكة للنسك او لا يلزمه ذلك فاجاب بقوله في ذلك تفصيل لا بد منه لان الذي دل عليه كلام النووي في
مجموعه في مواضع حيث قال اذا حج واعتمر حجة الاسلام وعمرته ثم اراد دخول مكة لحاجة لا تتكرر كزيارة
او رسالة او كان مكيا سافر فاراد دخولها عائدا من سفر ونحو ذلك لم يلزمه الاحرام بحج ولا عمرة وكذا
لو اراد دخول الحرم دون مكة بلا خلاف كما صرح به جميع الاصحاب انتهى ملخصا وقال ايضا لو جاوز الميقات
مريدا الحج السنة الثانية واقام بمكة واحرم منها فيها ففي وجوب الدم وجهان اوجههما الا وفي الحج الثانية فلا
دم لانه انما الحج اذا حج من عامه انتهى وقال ايضا ولو مر مسلم بالميقات مريدا للحج في السنة الثانية ففي وجوب
الدم الوجهان انتهى والمرجح في الكافر لزوم الدم فيستفاد منه ان الارجح من الوجهين المطلقين في العبارة
الثانية لزوم الدم والمساواة في الخلاف وان لم يلزم الاتحاد في الترجيح لكنها ظاهرة فيه اذا تقرر ذلك يستفاد
منه ان من مر بالميقات مريدا نسكا ولو في سنة آتية يلزمه الاحرام بنسك من الميقات اما حج ان كان في
وقته او عمرة وانما لزمه الاحرام بما لم ينوه لانه بارادته للنسك الاتي عند مجاوزته للميقات صار قاصدا
للحرم بما وضع له فلزمه ان لا يجاوز حريمه وهو الميقات الا بالتلبس بما نواه ان امكن والا فنظيره رعاية
لتعظيم الحرم الذي وجب الاحرام من الميقات لاجله ما امكن وبهذا يندفع ما يقال قد لا يفعل النسك الاتي في الذي
نواه فلا يلزمه اذ شرط لزومه ان يفعل ما قصده عند المجاوزة ووجه اندفاعه انهم لا ينظرون للمستقبل
الا بالنسبة للزوم الدم واما بالنسبة للعصيان بالمجاوزة فلا ينظر الا الى نيته بحسب كما هو ظاهر من كلامهم وبما
تقرر المأخوذ من مجموع عبارتي المجموع المذكورتين يتضح ما ذكره في الاولى في المكي وانه حيث لم يقصد النسك لا يلزمه
الاحرام مع العلم بانه سيحج غالبا يعلم ان الحق في المكي المذكور تفصيل الا انه ان كان عند الميقات قاصدا
نسكا حالا او مستقبلا لزمه الاحرام من الميقات بذلك النسك او بنظيره والا اثم ولزمه الدم بشرطه وان كان
عند الميقات قاصدا وطنه او غيره ولم يخطر له قصد مكة لنسك لم يلزمه الاحرام من الميقات بحج وان كان
يعلم انه اذا جاء الحج وهو بمكة حج او انه ربما خطرت له العمرة وهو بمكة فيفعلها لانه حينئذ ليس قاصدا الحرم بما
قصد له من النسك وانما هو قاصد لامر اخر واحتمال وقوع ذلك منه بعد لا نظر اليه بخلاف ما اذا
قصده عند المجاوزة لنسك حاضر او مستقبل فانه قاصد لما وضع له فلزمه تعظيمه به او بنظيره لوجود
المعنى الذي وضع الاحرام لاجله من الميقات فيه فتدبر جميع ما ذكرته لك في هذه المسألة فانه مهم ولقد
زل فيه نظر من لم يطلع على شيء من عبارات المجموع التي ذكرتها فافتى بما ظهر له من غير تامل وسئل رضي الله
عنه

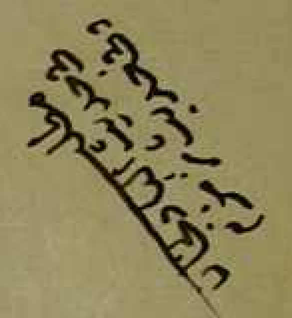
عنه عما اذا اوصى بحجة من بلده وجاوز وارثه للميقات واستاجر عنه من مكة فهل الدم والحطوط من الاجرة
على الوارث وعلى المستاجر فاجاب بان الوارث لما استاجر من مكة فان شرط الاحرام منها او من دون الميقات
المبتا الشرطي او الشرعي فسدت الاجارة وليس للاجير الا اجرة المثل والدم على الوارث وان لم يشرط عليه ذلك
فالدم والحط على الاجير لتقصيره بناء على ما عليه كثيرون الا الاكثرون ان العبرة بميقات المحجوج عنه لا
المباشر وقال اخرون العبرة بميقات المباشر كمكة للمكي فعليه الدم والحط مطلقا الا ان عين الوصي في
وصيته انه يحرم عنه من موضع معين قبل فانه يتعين اتفاقا ومتى خالفه الاجير لزمه الدم والحط ان
صحت الاجارة والا لزمه الدم واجرة المثل ما لم يشرط الوارث عليه ذلك والا فالدم عليه كما تقرر وسئل
عما اذا مات من لم تلزمه حجة الاسلام قبل ان يحج ولم يوص بها فحج عنه وارثه هل تقع عنه ام لا فاجاب
بان المعتمد انها تقع له كما حررته مع استيعاب ما فيه من كلام الاصحاب في حاشية ايضاح النووي وان هذا
ليس محض نسك نفل حتى يقال بامتناعه لان الفرض انه لم يوص والمانع حج اذا وقع يقع فرضا اذ الممكن ان يقع عن
الميت والا عن غيره حج وعليه حجة الاسلام فلما ان كان هذا يقع عن حجة الاسلام خرج من مشابهته النفل نظرا
لهذه الحيثية توسعا لتحصيل حجة الاسلام لعظم نفعها وان لم يشابهه من حيثية عدم وجوبه على الوارث
وان خلف الميت تركة وسئل عما لو قال الزمت ذمتك بحجة عن فلان بنفسك هل يصح العقد ام لا فاجاب بان
المعتمد ما في الروضة واصلها هنا عن البغوي وغيره من صحة ذلك وانه لا يستنيب فتكون الاجارة عين وقول
الامام يبطل ضعيف وان تبعاه في الاجارة ومال اليه السبكي وذلك لان الحج قربة عظيمة يتعين الاحتياط في
ادائها ما امكن واغراض الناس في تعيين من يحصل هذه القربة متفاوتة تفاوتا كثيرا واضحا فلما عقب الالزام
ذمته بقوله لتحج بنفسك علمنا انه لم يرد حقيقة الاجارة الذمية مطلقا وانما اراد تعلقه بعينه لما علمت من
ان الاغراض تختلف باختلاف الاشخاص وان وجدت العدالة في الكل وبقي في ذلك كلام مهم بسطته في شرح
العباب وسئل نفع الله به عن فاته الوقوف بعرفة وقلتم يلزمه التحلل هل يحتاج الى نية التحلل قياسا
على المحصر ام لا يحتاج الى نية وهل في المسألة نقل ام لا فان كان ثم نقل عن احدهما فبينوه فاجاب بقوله
عبارة شرح العباب كغيره ويتحلل من فاته الوقوف باعمال العمرة وقضيته انه لا يحتاج لنية العمرة وانه
لا بد من نية التحلل وهو كذلك انتهت ووجهه اتفاق الاصحاب على ان هذه ليست عمرة مستقلة كما حققته
في الشرح المذكور وبما تقرر علم ان في المسألة نقلا وان لذلك وجها واضحا والله سبحانه وتعالى اعلم وسئل
نفع الله بعلومه عما وقع في موسم سنة ثمان وخمسين وتسعمائة ضحى يوم النحر بين صاحب مكة وامير الحج من
محنة اقتضت خوف الناس كلهم من اعراب البوادي وغيرهم على نفوسهم واموالهم ان اقاموا بمنى للمبيت او
الرمي ثم تزايدت واشتد الخوف الى ان رحل اكثر الناس من منى وتركوا المبيت ورمي ايام التشريق وتعذرت
الاستنابة ولم يتوجها الا المخاطر بنفسه وماله فكثر سؤال الناس عن حكم تركهم لهذين فما حكم الله فيه
فاجاب بقوله اما ترك المبيت فسقوطه وعدم الدم فيه واضح واما المشكل حكم الرمي لان كلامهم ظاهر
في وجوب الدم فيه ولو مع هذا العذر العام لانهم جعلوه كترك الاحرام من الميقات في الاتفاق على وجوبه   لما ذكر واضح
بخلاف المبيت وان المبيت تابع له وهو المقصود فلا يلزم من سقوط المبيت سقوط الرمي به لانه يغتفر في
التابع ما لا يغتفر في المتبوع والذي ينقدح عندي مع الخوض احتياطا لما ذكرته من ظاهر كلامهم انه

ينبغي في خصوص هذه الصورة عدم وجوب الدم لامور منها انهم شبهوا الرمي باصل الحج في وجوب الانابة فيه على
العاجز عنه وفي اعتبار ظن الياس عن القدرة عليه في وقته وفي اشتراط كون النائب ليس عليه رمي كما يشترط
في النائب ثم ان لا يكون عليه حج وفي انه اذا استناب من عليه رمي وقع للنائب نفسه ولم يفرقوا بينهما
الا في زوال العذر للمستنيب بعد رمي النائب لا يقع وقوعه عن المستنيب بخلافه ثم قالوا ان الرمي تابع
وتركه قابل للجبر بالدم بخلاف الحج فيهما واذا تقرر انه مثل الحج فيما ذكر فليكن مثله فيما ذكره الشافعي رضي الله
عنه والاصحاب فيه من ان الحج فاذا امتنع وجوبه لتعذر فعله مع تعذر الاستنابة حج بخلاف ما عدا هذه
الصورة فانه وان تعذر فعله لم يتعذر الاستنابة فاذا تركها لزم الدم له الدم لتقصيره وهذا هو السبب
في ذكرهم اعذارا كثيرة في المبيت ولم يذكروا نظيرها في الرمي مع كون الخبر سوى بينهما في العذر ومنها
قول ابن الرفعة وغيره وكلام القاضي حسين صريح فيه ومن عذره كعذر الرعاة او اهل السقاية جاز لهم
ما جاز لهم انتهى واذا الحقت تلك الاعذار التي ليس فيها الا مجرد مصلحة للنفس او الغير بالمنصوص في عدم
الاثم والدم اي وللمبيت فاولى ان يلحق به كهذا العذر العام الذي لم يطق احد الصبر معه على الرمي و
المبيت في عدم لزوم الدم كالاثم ومنها ما جنح الاسنوي وتبعه جمع وجريت عليه في شرح العباب وغيره
وان الرمي كالمبيت في سقوطه للعذر وعدمه عند عدم العذر بالنسبة للمتعجل وعبارة شرح العباب لمن
فرع من نفر من منى النفر الاول الذي هو في ثاني ايام التشريق لعذر منه الواقع بعد الزوال وقبل الغروب مطلب في النفر من منى
ظرف لنفر قصد به الايضاح والا فهو قد فهم مما قبله اعني الخروج فان كان قد بات ما اي الليلتين قبله
ورمي اليومين الذين قبله ايضا وسقط مبيته ورميه لعذر كما مر جاز وسقط عنه باقي المبيت والرمي فلا
دم عليه ولا اثم الجلفا انتهت فتامل قوله سقط مبيته ورميه لعذر الخ تجده صريحا في ان العذر قد
يسقط الرمي فان قلت هذا كله مسلم لولا تصريح الاصحاب في باب الاحصار بما يخالفه حيث قال القاضي انه
لو وقف بعرفات ثم احصر فان كان بعد الرمي قال اصحابنا لا معنى لان يتحلل ولكن يمتنع من الوطي فاذا قدر على
البيت طاف لانه قد حل له كل شيء غير النساء وان كان احصر قبل الرمي قال الشافعي رضي الله عنه احببت ان يثبت
على احرامه فان فعل اراق دما لترك الجمار وليالي منى فاذا قدر على البيت طاف وسعى ان لم يكن سعى وقد اجزأته
حجته وان احب ان يتحلل فله ذلك ويكون بمنزلة المحصر من سوى ما قضا عليه وعليه دم لاجل التحلل ولو كان تحلله
فكان قد احصر قبل الوصول الى منى والرمي فقلنا له لك ان تتحلل فلم يفعل حتى خرجت ايام منى فقد حصل تحلله
ويكون عليه دم للرمي لانه تركه ويكون بمنزلة من احصر فيمتنع من الوطي الى ان يطوف وهذا اللفظ للبغوي لكن
الاذرعي ذكر قبله ما لفظه الاحصار المجوز للتحلل هو المنع عن الاركان فلو منع من الرمي والمبيت فقط لم يجز
التحلل لانه متمكن من التحلل بالطواف والحلق ويقع حجه عن حجة الاسلام ويجبر الرمي والمبيت بدم فعليه
الدم لفوات الرمي كغير المحصر فيحصل على الاصح بالدم والحلق التحلل الاول ثم يطوف ومتى امكنه لبقاية عليه
ويسعى ان لم يكن سعى وتم حجه وعليه دم ثان للمبيت ايضا لفواته وظاهر انه ان فاته المبيت بعذر فلا يلزم دم
ثالث وفي الخادم بعد قول الرافعي وان لم يتحلل حتى فاته الرمي والمبيت فهو فيما يرجع الى وجوب الدم بفواتهما
كغير المحصر اي ولا يفيد الاحصار العدم الاثم فان الايام اذا مضت وجب عليه اجل ترك الرمي ما يجب عليه لو
ترك ذلك بدون الحصر وما ذكره في الرمي ظاهر واما الدم لترك المبيت فقال ابن الرفعة فينبغي ان لا يكون وجوبه
مبنيا

مبنيا على انه من له عذر غير السقاية والرعي هل يلحق بهما اذا قلنا بوجوب للمبيت ام لا فان الحقناه بهما لم يجب
هنا شيء والا وجب انتهى قلت وحكى ابن كج عن النص انه لو كان احصر قال الشافعي رضي الله عنه احببت ان يثبت
على احرامه فان فعل اراق دما لترك الجمار ولليالي منى فاذا قدر على البيت طاف وسعى انتهى كلام الخادم وفي
المجموع نقلا عن الروياني وغيره لو احصر بعد الوقوف بعرفات ومنع ما سوى الطواف والسعي وعكسه منهما لم يجز له
التحلل بالاحصار لتمكنه منه بالطواف والحلق ويلزمه دم لترك الرمي ويجزيه حجه عن حجة الاسلام انتهى
هذه العبارات كلها صريحة في وجوب الدم في الواقعة المذكورة لان غاية الامر فيها انهم كالمحصرين وقد تقرر
فيهم وجوب الدم في الرمي والمبيت قلت ليس ما نحن فيه في هذا في شيء بدليل قولهم في ترك المبيت لعذر
لا دم فيه مع قولهم هنا بوجوبه فيه مع انه معذور في تركه فعلمنا بذلك انه ملحظ وجوب الدم هنا غير
ملحظه في صورتنا فانه ليس فيها الاحصار الذي ذكروه وانما فيها مجرد خوف من الاقامة للرمي والمبيت
وبيان الفرق بينهما ان الاحصار فيه صد عن نفس الحج او بعض اركانه بالقصد لا بطريق اللازم وما نحن فيه
ليس فيه ذلك اصلا وايضا الاحصار يجوز الخروج عن اصل الحج الى بدله وهو الدم فكان ما هو من توابعه
الذي هو الرمي والمبيت مثله في ذلك اذا احصر عنهما فتعين او جبوا في المبيت الدم هنا واذا احصر عنه وبهذا
يندفع استشكال ابن الرفعة المذكور في المبيت ويتعين ان ملحظ ما اطبقوا عليه هنا من وجوب الدم فيه
غير ملحظ ما ذكروه ثم من عدم وجوبه على الخائف ونحوه اذا تركه فان قلت ما الفرق بين الرمي حيث
سقط بهذا الخوف العام على ما ذكرت وبين ترك الاحرام من الميقات فانه يجب فيه الدم وان ترك لذلك قلت
لذا اثرت للفرق فيما مر بان الرمي لما دخلته الانابة دخلته الاعذار واثرت في سقوطه بالاولى كاصل الحج بخلاف
الاحرام من الميقات ونحوه فانه لم تدخله نيابة فلم يؤثر فيه العذر السقوط فتامله والله سبحانه اعلم فان
قلت لنا صورة يتعذر فيها الانابة ومع ذلك يجب فيها الدم فلنكن مسئلتنا كذلك وتلك الصورة ان يطرأ
عليه الاغماء والجنون ولم ياذن لغيره في الرمي عنه او اذن له وليس بعاجز ايسا او لا يصح اذنه الا ان كان
عاجزا ايسا كان مريضا ايسا فاذن ثم جن او اغمي عليه فاذا لم ياذن كما ذكر لم يجز عنه الرمي
وعليه دم اذا افاق لانه لم يات بالرمي هو ولا نائبه وبهذا يندفع عمن تامله ما في الخادم واذا
تقرر الدم في هذه الصورة فصورتنا مثلها بل اولى قلت هذه لا ترد علينا لما قررناه من انهم
علقوا احكام الرمي مشابهته لاصل الحج ولا شك ان اصل الحج يسقط واما كان في بعض صور الحصر وابتداء
من غير استقرار بالخوف العام بل الخاص على ما فيه ولا كذلك الجنون او الاغماء وكان سره ان الخوف يكثر
في نوعه وقد يقع فيه هتك حريم او نفس فوسع فيه بخلاف الجنون او الاغماء ولما وقع ذلك اخيرا في بعض
سني مكة واصلاتهم انه كان وقع نظير هذه المسئلة سنة مسائل فيها الرجبي المرسول من جهة سلطان
مصر الغوري على سلطان مكة الشريف بركات ابن محمد رحمهم الله وانعقاد اهل مكة ومن استفتوا فيها فاختلفوا
وان جماعة من افتى بعد لزوم الدم شيخنا شيخ الاسلام زكريا رحمه الله ولحزون فسهرت لذلك وانصح والله
سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **وسئل** فتح الله بحمد الله عما لفظه ما وجه افضلية التاخير لنا لمن مع ان
الاية مخيرة فيه وليس التعجيل **فاجاب** بقوله وجه ذلك من الاية والحديث اما الاية فلان فيها التعبير
بالتعجيل الملحوظ من العجلة المذموم جنسها خلق الانسان من عجل وكان فيه نوع اشعار بتقديم الشيء

علي وقته الاصلي والفاضل مكانه هذا والله اعلم هو السبب عن العدول عما يقتضيه نظم الآية من
التعبير بالتقديم لانه للمقابل التاخير للمذكور فيها فلما كان التقديم لا يفيد ذلك المعنى بل ربما افاد
ضده من المبادرة للعباده فيكون افضل لحسن الاتيان بر وان اقتضته المقابلة بل بالتعجيل
للاشارة الى انه مفضول وان التاخير افضل منه وهذا كله ظاهر لمن له ادنى تامل وان لم ار
من تعرض له واما الحديث فلانه صح عنه صلى الله عليه وسلم انه لم ينفر النفر الاول بل مكث في منى الى
نفر النفر الثاني ومن ثم اخذ ايمتنا انه يجب على متولي امر الحاج ان ينفر بهم النفر الثاني الا لعذر كغلا
وخوف **وسئل** نفع الله بمدته عمن قال ان حديث الباذنجان لما اكل له اصح من حديث ماء زمزم
هل هو مصيب او مخطي **فاجاب** بقوله قال الحافظ كالبدر الزركشي وغيره هو مخطي اشد الخطا وما
قاله خطا قبيح فان حديث الباذنجان كذب باطل موضوع باجماع ايمة الحديث نبه على ذلك ابن الجوزي
في الموضوعات والذهبي في الميزان وغيرهما وحديث زمزم مختلف فيه قيل صحيح وقد اخرجه ابن
ماجه في سننه من حديث جابر باسناد جيد ورواه الخطيب في تاريخ بغداد باسناد قال فيه
الحافظ شرف الدين الدمياطي انه على رسم الصحيح وقيل حسن وقيل ضعيف فادخله رجاله
الضعف ولم يقل احد انه في حد الوضع وقد اطال النفس في الكلام على حديث ماء زمزم الحافظ ابن
حجر في تخريج احاديث الاذكار وذكر من جملة من صححه الحافظ المنذري والحافظ الدمياطي قال
والصواب انه حسن لشواهده اورده من طرق ثم قال ولم شواهد اخر مرفوعه وموقوفة تركتها
خشية الاطالة ولما نظر المنذري والدمياطي الى كثرة شواهده مع جودة بعض طرقه حكما له
بالصحة ورد هذا اللفظ ايضا عن معاوية موقوفا بسند حسن لاهله وهو في حكم المرفوع لانه لا يقال
من قبل الراي **وسئل** نفع الله به عن خبر من طاف بالبيت سبعا وصلى خلف المقام ركعتين وشرب من ماء
زمزم غفر الله ذنوبه كلها بالغة ما بلغت من رواه وما حكمه **فاجاب** بقوله هو حديث ضعيف رواه
الجندي في فضائل مكة **وسئل** نفع الله به هل ورد ان الانبيا كلهم حجوا البيت الا هودا وصالحا
لتشاغلهما بامر قومهما حتى قبضهما ومن حلق راس آدم لما حج **فاجاب** بقوله رواه عن عروة ابن الزبير
رضي الله عنهما موقوفا عليه ابن اسحق في المبتدا وابن عساكر في تاريخه وروى الخطيب في تاريخه من
طريق جعفر ابن محمد عن ابائه رضي الله عنهم حلق راس آدم عليه الصلاة والسلام حين حج ياقوتة من
الجنة **وسئل** رضي الله عنه عن حديث احمد وابي داود والبيهقي ما من احد يسلم علي الا رد الله علي
وفي رواية علي روحي حتى ارد عليه السلام ما الجواب عنه مع الاجماع على حياة الانبيا كما تواترت به
الاخبار وهل على تفسير الروح بالنطق الذي قيل فيه انه احسن الاجوبة اعتراض **فاجاب** عنه
بقوله عنه لكن مع بيان ما فيه ذكرته في كتابي الجواهر المنظم في زيارة المكرم وكتابي الدر المنضود
في الصلاة والسلام على صاحب المقام المحمود وحاصل الاجوبة عنه لكن قوله رد الله جملة حالية
فيقدر فيها قد على القاعدة في وقوع الماضي حالا فيكون الرد سابقا على السلام الواقع من كل
احد وحتى ليست تعليلية بل عاطفة والتقدير ما من احد يسلم علي الا وقد رد الله علي روحي
قبل ذلك وارد عليه وقد صرح بعد في رواية البيهقي فراد الحديث الاخبار بان الله يرد

اليه



اليه روحه بعد الموت فيصير حيا على الدوام حتى لو رد عليه مسلم عليه احد رد عليه لوجود الحياة فيه
دايما وانما جاء الاشكال من ظن حتى لتعليليه وجملة رد بمعنى الحال او الاستقبال الذي يلزم عليه تكرار
الرد عند تكرار السلام عليه ويلزم من تكرار الرد تكرار المفارقة الموجب لنوع الم والمخالف للفظ القران
انه ليس الا موتتان او لفظ الرد ليس للمفارقة بل كناية عن مطلق الصيرورة كما في ان عدنا في ملتكم
اي صرنا لاستحالة الكفر على الانبيا وليس المراد برد الروح عودها بعد مفارقة البدن وانما هو صلى
الله عليه وسلم مشغول في البرزخ باحوال الملكوت مستغرق في شهوده بحيث يعبر عن افاقته من ذلك بالرد ونظيره
جوابهم عما وقع في بعض احاديث الاسرا فاستيقظت وانا بالمسجد الحرام فانه ليس المراد الاستيقاظ من نوم
لان الاسرا لم يكن مناما بل الافاقة مما خامره من عجايب الملكوت او الرد يستلزم الاستمرار اذ لا يخلو من
مسلم عليه في اقطار الارض والمراد بالروح هنا النطق مجازا ولا يلزم من حياته على الدوام نطقه وعلاقة
المجاز استلزام النطق للروح وعكسه بالفعل او القوة فعبر بلازم المتلازمين عن الاخر **واعترض** بان ظاهره
صلى الله عليه وسلم مع كونه حيا يمتنع عنه النطق في بعض الاوقات ويرد عليه عند سلام المسلم وهو مخالف للنقل
لما في الاخبار ان كل مومن في قبره ينطق بما يشاء لما ورد انه لا يمتنع في قبره الا من مات من غير وصية وللعقل
لان الحصر عن النطق وان قل زمنه نوع حصر وهو صلى الله عليه وسلم مبرا عن ذلك **واجيب** بان المراد بالرد
الاستمرار عن غير مفارقة او المجاز في الرد والروح فالاول استعارة تبعية والثاني مجاز مرسل او المراد بالروح
السمع الخارق للعادة بحيث يسمع المسلم عليه من غير واسطة وان بعد والموافق للعادة ويكون المراد برده اقامته
من الاستغراق الملكوتي او المراد بالروح الفراغ من الشغل بما هو بصدده في البرزخ من النظر في اعمال امته والاستغفار
لمسيئهم والدعا بكشف البلاء عنهم والتردد في اقطار الارض بحلول البركة فيها وحضور جنازة صالحي امته
كما ورد بذلك الاحاديث والاخبار فلما كان السلام عليه من اجل الاعمال حتى للمسلم عليه بان يفرغ له من اشغاله المهمة
لحظة يرد عليه فيها تشريفا له ومجازاة او المراد بالروح الارتياح او الرحمة على حد فروح وريحان بضم الراي
يحصل له بسلام المسلم عليه ارتياح وفرح لحبه لذلك من امته او منه رحمة له فيحمله ذلك على ان يرد عليه رد الله
خصوصا **تنبيه** رواية علي بمعنى الى فان رد يتعدى بعلي في الاهانة وبالى في الاكرام كما في الصحاح والنهاية
وغيرهما والله اعلم **وسئل** نفع الله به عما لفظه قال ابن ابي شريف في شرح الارشاد ولو حل الحلق للمحرم فمات
قبل ان يفعله فهل يفعل عنه الظاهر انه مستحب لا مكروه لكن في الاسنى وقضية كلامهم انه لا يحلق راسه اذا
مات وقد بقي عليه ليا تي يوم القيمة محرما وهو ظاهر لانقطاع تكليفه فلا يطلب منه حلق ولا يطلب عنه به
كما لو كان عليه طواف او سعي وهو خلاف ما ذكره عن الاسعاد فما المعتمد من ذلك **فاجاب** بقوله الجواب عن هذا
مذكور في شرح العباب وعبارته وقضية كلامهم انه لو مات بعد التحلل الاول وبقي عليه الحلق لم يفعل به ليا تي
يوم القيمة محرما وهو ما اعتمده الزركشي ولم يبال بقول شيخه الاذرعي يزيد بحلقه قال اعني الزركشي لان
حكم الاحرام باق وتبعه الدميري وغيره ومن ثم استظهره شيخنا لانقطاع تكليفه فلا يطلب منه حلق
ولا يقوم غيره به كما لو كان عليه طواف او سعي انتهت ويويده ما استظهره الشيخ ان مبنى افعال الحج على ان
لا يفعل عن الغير **ومن** ثم اطلق الايمة تحريم النيابة فيه على فعل الغير وهذا فيه بنا فكان هو ما يصرح كلامهم
اذ المسئلة داخلة في عموم كلام الاصحاب كما انت منقولة كما في المجموع **وسئل** نفع الله به عما لفظه لم قلتم

النطق م

لفظ م

سقوط الدم عن القارن بعوده الى الميقات قياسا على المتمتع مع ان المتمتع لم يربح احد العملين والقارن ربح فكان
القياس لزوم الدم له ما لم يعد للميقات ويكرر الاعمال فانه حينئذ لم يربح شيئا فيكون نظير المتمتع فاجاب بقوله
لم يقتصروا في ايجاب الدم على القارن بانه من حيث القياس على المتمتع فقط حتى يرد ما ذكر وانما ضموا الى ذلك
الاستدلال بانه صلى الله عليه وسلم ذبح عن نسائه البقر وكن قارنات فدل على ان الدم الواحد كاف في القران مع التردد
فيه بسببين ترك الميقات وترك احد النسكين وح فكل من هذين اذا وجدا غير منظور اليه على انفراده والا لم يجبرهما
دم واحد واذا لم ينظر لكل على انفراده فاما ان ينظر لهما معا او لاقواهما لكنهم اثروا النظر لاقواهما وهو ربح
الميقات لان العلة الصحيحة في ايجاب دم التمتع ثم جعلوا التمتع اصلا للقران فحينئذ كان اصل ربح
سقوط دمه اذا كان فاعله من حاضري الحرم على ان قياس الدم ونتيجة وهو مما كانت العلة في اصله مظنونة
مع احتمال غيرها كقياس التفاح على البر بجامع الطعم مع انه يحتمل الكيل وصلاحية الادخار وغيرها وما هنا
كذلك فان كون العلة في التمتع ربح الميقات مظنونة لاحتمال انها التمتع بمحظورات الاحرام كما قيل وسئل نفع
الله به هل يشترط في سقوط الدم بالعود الى الميقات قصد العود لاجل سقوط الدم او يكفي مطلق النية او لشغل كما في
الوقوف فاجاب بقوله يكفي هذا الاخير كما في الوقوف كما صرح به القاضي والبغوي حيث قالا لو احرم المكي بالعمرة من مكة
وعاد لميقاتها لشغل لا لاجل قطع المسافة من الميقات سقط الدم زاد ابن الرفعة تخريجه على الوقوف فافهم انه مثله
في انه لا يتأثر بالصارف ووجهه ظاهر وهو ان القصد قطع المسافة محرما وسئل رضي الله عنه عن احرام
مصري مثلا جاوز رابغ مريد النسك منه رابغ ثم عاد من عسفان الى رابغ محرما هل سقط عنه الدم بذلك
او يحتاج بعد عوده من عسفان الى رابغ رجوعه ودخوله مكة الى عوده الى عسفان كما افتى به بعضهم فاجاب
بقوله الصواب الاول والافتاء بالثاني لا وجه له لان القصد قطع المسافة من الميقات الى مكة محرما وهو
حاصل بعوده من عسفان للميقات وان لم يعد من مكة الى عسفان وسئل فسح الله في مدته عمن ترك ميقاته مريدا
للنسكين بلا احرام الى ان دخل مكة ثم احرم بهما فيها فهل يكفي لاسقاط الدم عوده للميقات مرة او مرتين فاجاب
بقوله الوجه الاكتفاء بالعود مرة لان عمرة القارن منغمرة في حجه صحة وفسادا وغيرهما كما صرحوا به وسئل
نفع الله به عن احرم وفي يده صيد مرهون او احرم الصبي وفي ملك الصبي صيد ما الحكم فاجاب بقوله الذي
رجحته في شرح العباب انه لا يلزمه ارسال صيد علقه لكن تعلق به حق لازم كالرهن لانه لتعلق الحق به صار عاجزا
عن ارساله وان ايسر بقيمته ويفرق بين الاحرام والعتق حيث يصح من الراهن الموسر وتلزمه القيمة بان
الشارع متشوف للعتق اكثر من غيره فلا يقاس به غيره قال الزركشي ولو كان في ملك الصبي صيد فهل يلزم الولي
ارساله ويغرم قيمته كما يغرم النفقة الزائدة بالسفر فيه احتمال انتهى والذي يتجه انه يلزمه ارساله و
يغرم قيمته لانه الذي ورطه فيه كما يلزمه جميع الدماء التي لزمت الصبي بسبب الاحرام لانه الذي ورطه فيه وسئل
رضي الله عنه عن وكيل اخر فيما يستأجر من يحج عن ميت فاستأجر الوكيل وسافر الاجير للحج وعاد وطلب اجرته فقال
الموكل كنت عزلتك وكيلي قبل ان تستأجر واقام بذلك بينة فهل تلزمه الاجرة لاجابة الوكيل له بذلك او لا فيلزم
الوكيل الجاهل الاجرة لذلك فاجاب بقوله لا يلزم واحدا منهما شيء لان الحج يقع للاجير حينئذ فلم يقع سعيه عبثا
بل حصل له في مقابلته وقوع الحج له وهو فائدة اي فائدة وسئل فسح الله في مدته عن قول الدميري رحمه
الله كان صلى الله عليه وسلم قبل ان يهاجر يحج كل سنة انتهى ما مراده فان الحج فرض سنة خمس ولم يحج صلى الله عليه
وسلم

تقدمت

الولي عن م

تقدمت

تقدمت

وسلم السنة عشر حجة الوداع واعتمر اربعا وهل هذه العمر الاربع قبل الفتح او بعده فاجاب بقوله ما قاله
الدميري مقالة لبعض العلماء والذي صح انه لم يحج صلى الله عليه وسلم قبل الهجرة الا مرتين للتبايع
بينهما الانصار عند العقبة واما ما عدا ذلك فهو محتمل ثم المراد انه كان يحضر مع قريش مواسمهم
الذين كانوا يأتون لنصرته وكان يعلن فيهم النداء برسالته والدعاية الى الله تعالى ووجوب
طاعته فتسميته ذلك حجا انما هو باعتبار الصورة للاجماع على انه لم يفرض قبل الهجرة واما ما بعد
الهجرة فوقع الخلاف فيه قيل فرض اول سنيها وقيل ثانيتها وقيل ثالثتها وقيل رابعتها وقيل
خامستها وعليه جماعة من اصحابنا وغيرهم وقيل سادستها وهو المعتمد وقيل سابعتها وقيل
ثامنتها وقيل تاسعتها وقيل عاشرتها والمراد بعمره الاربع التي صحت عنه صلى الله عليه وسلم من غير
نزاع عمرة الحديبية وهي التي احرم بها هو واصحابه من ذي الحليفة ثم لما وصلوا الحديبية صدهم عنها اهل
مكة فتحلل هو واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين في الحديبية قرب الحرم وبعضها فيه لما وقع الصلح انهم
لئلا تعير العرب اهل مكة بدخولهم لها قهرا عليهم ثم يأتون السنة القابلة للقضاء فرجعوا وتركه صلى الله عليه
وسلم للقتال ح كان تواضعا وتفويضا لامر الله تعالى حتى من عليه بالفتح الاكبر الذي هو فتح مكة فكان
ذلك الصلح سببا لذلك فانهم نقضوا بعض ما فيه من الشروط فعلم صلى الله عليه وسلم ح ان ذلك علامة على
الاذن له في غزاتهم والتمكين منهم فقصدهم صلى الله عليه وسلم والقى الله الرعب في قلوبهم الى ان دخل مكة
في غاية من العزة والغبطة له ولاصحابه واهلها في غاية الخوف والذل حتى امنهم النبي صلى الله عليه وسلم
ثم لم يخرج من عندهم وليس منهم الا من هو مسلم او مسالم وكان ذلك علامة على قرب اجله صلى الله عليه
وسلم كما فهمه من قوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح الى اخر السورة ولما رجع صلى الله عليه وسلم الى المدينة
من الحديبية رجع في السنة السابعة الى قضاء عمرته فاحرم بالعمرة من ذي الحليفة ايضا ثم دخلوا مكة وتحللوا
من نسكهم ثم خرجوا منها بعد ثلاثة ايام كما وقع الشرط عليه في الصلح فهذه هي العمرة الثانية واما العمرة الثالثة
فهي عمرة الجعرانة سنة فتح مكة فانه صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة في رمضان سنة ثمان خرج منها الى حرب
هوازن والطائف ثم جاء الى الجعرانة لقسم الغنائم فاقام بها اياما ففي ليلة ثامن عشر ذي القعدة سنة ثمان
خرج صلى الله عليه وسلم هو وبعض اصحابه محرمين بالعمرة حتى دخلوا مكة وتحللوا ثم خرجوا الى ان جاءوا الجعرانة
واصبح صلى الله عليه وسلم فيها كبائت ولم يعلم بعمرته اكثر من اصحابه ولذا انكرها بعضهم ثم رجع صلى الله
عليه وسلم هو واصحابه الى المدينة ولم يحج تلك السنة ليعلم الامة ان الحج واجب على التراخي وامر في هذه
السنة على الحج امير مكة عتاب ابن اسيد رضي الله عنه ثم امر على الحج في السنة التاسعة ابا بكر رضي الله عنه
ثم ارسل عليا رضي الله عنه ليؤذن هو وجمع في الناس في الموسم بسورة براءة وحكمته انه جرت
عادة العرب ان لا يبلغ عنهم الا من هو من جلدتهم وقرابتهم ثم في سنة عشر حج صلى الله عليه وسلم بنفسه هو
واصحابه فاحرم من ذي الحليفة بالحج ثم بالعمرة فكان اولا مفردا ثم صار قارنا فهذه هي عمره الاربع وكلها
كانت في القعدة وصح عن ابن عمر رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم اعتمر في رجب وانكرت عليه ذلك
عائشة عنها وغلطته فيه وسئل نفع الله بعلومه عن قولهم من شرائط الحج امن الطريق فهل هو
موجود الان فاجاب فسح الله في مدته بقوله نعم هو موجود في غالب الجهات كما هو جلي اذ المراد به

صلى الله عليه وسلم

الامر تخيرنا لانه يمكننا امساكه بالسفر لا بالحضر على تخلفه او يستصحبه لكن مما يحتاجه لسفره فقط دون نحو خطر
معه لتجارة ونحوها فلا يشترط الامن عليه لعدم الضرورة الى استصحابه ومن ثم لو لم يمكنه تركه في الحضر
لعدم امنه اشترط الامن عليه في السفر لاضطراره لاستصحابه ح وسئل نفع الله بعلومه عما اذا مات
العامل الجاعل على حجة وعمرة وزيارة بعد الاحرام وقبل فراغ الاعمال فهل يستحق شيئا من الجعل كالاجارة
او لا وهل يسقط الجعل على ما فعل من الاركان والاعمال او لا وكيف صفة التقسيط هل هو كالاجارة او لا فاجاب
بقوله ظاهر كلامهم بل صريحه في باب الجعالة انه لا يستحق شيئا اصلا وذلك انهم شرطوا فيها اذا مات العامل
قبل الفراغ ان يتم الوارث قالوا واذا اتم الوارث لم يستحق الا قسط ما عمله مورثه دون ما عمله هو لانفساخ
الجعالة بموت العامل وقد علم ان البنا على عمل الغير في النسك متعذر فتتميم الوارث متعذر ويلزم من
تعذره عدم استحقاقه لقسط ما عمله مورثه اذ الاستحقاق في الجعالة لكونها عقدا جائزا من الجانبين
انما هو بفراغ العمل لا ببعضه الا ان وقع مسلما للمالك ولهذا الذي قررته اتضح الفرق بين الجعالة والاجارة وما
احسن قول القمولي في جواهره ولو مات العامل المعين في اثنا العمل كما لو مات في طريق الرد فان رده وارثه
الى المالك استحق الجعل المعين بقدر عمل مورثه دون عمله وان لم يرده اليه لم يستحق شيئا لعمل مورثه على الصحيح
ثم قال هو وغيره ما حاصله لا يستحق العامل شيئا من الجعل الا بالفراغ من العمل نعم لو مات الصبي في اثنا
التعليم استحق اجرة ما عمل وكذا اذا اتلف الثوب الذي خاط بعضه او الجدار الذي بنى بعضه بعد تسليمه للمالك
وكذا لو منع الصبي ابوه من التعليم اي لوقوع العمل مسلما بقبض المالك للثوب والجدار وبتعليم الحر مع عدم
تقصيره من العامل وبهذا ظهر اتضاح الفرق بين هذه الصورة وصورة السؤال لان بعض النسك لم يقع مسلما
لمن وقعت الجعالة كما هو واضح فتامله وسئل نفع الله به عن رجل محرم بنسك وبه سلس بول لا يستمسك الا
بالشد فشد ذكره حرصا على طهارته المعتبرة شرطا لطوافه وصلاته وصونا لازاره وبدنه عن نجاسته سيما
تقدم من عبادته فهل عليه فدية بذلك ام لا واذا قلتم لا فافيدونا الجواب عما استدل به كشافعي من كلام الاصحاب
في افتائه بشي في ذلك في ذكر عمامة لقعاتها في ذلك والجمع بينهما فيما استدل به من كلامهم السابق من ذلك
ما جوزوه للمحرم من لبس الخف بشرطه قاصدين بذلك الجسم الذي عن القدم كما دلت عليه السنة الشريفة والعبادة بد
اولى اذ لاجلها خلق المكلف ومنه لبس السراويل بشرطه والقصد به ستر العورة بل فيه زيد عليها وبان السؤال
قصد به الحفظ على فاقد الطهورين دون فاقد السترة وكما وجب الستر خارج الصلاة حرم التضمخ بالنجاسة
خارجها وان قل وقوعه على انه لو لم يجد الا ساترا ذكره وجب ولا فدية اذ لا يعمل بها في ساتر العورة فبهذا كله
اولى اخذا من مزيد الاعتبار المذكور منه وشد المنطقة والهميان على وسطه والقصد تيسير امر السفر سيما
وحلا والجلالا ومصلحة الدين اعلى وقد اعطوا بعض العوض حكم كله كما في ستر بعض الراس بنحو عصابة وكما في
حلق بعض شعر الراس وانما وجب الفدية في البعض المذكور لانه في محل الاحرام وفي معنى الستر المنهي عنه مع ان
الحلق المذكور اتلاف بخلاف ما نحن فيه على انهم لم يصرحوا بتعيين الوسط للهميان وان كانت العادة كذلك بل ذكروه
بما يحتمل المثال والمثال لا يخصص فيصدق بربطه على الذكر والاحتجاج بمفهوم المجرور يختلف فيه بين العلماء
وقد صرح اصحاب مالك رضي الله عنه وعنهم بانتفاء الفدية فيما ذكر في السؤال مع احتياطهم في هذا الباب بما لم
يحتط الشافعية رضي الله عنهم ومنه تجويزهم ازالة الماضي من الشعر داخل الجفن مع انه اتلاف لاجل دفع الضرر
المذكور

مطلب فيما يستحق العامل

المذكور وغير ذلك مما ذكروه في ابواب الفقه مما لا يخفى واذا تامل ما يخالف ظاهره ما تقرر من نحو كيس اللحية
ولف شي على الساق واليد وربطه من كل ما احاط بالبدن على وجه الستر عرفا على الاعضا الظاهرة كما يرشد
اليه عد النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يلبسه المحرم حين سئل عما يلبس وامثلتهم رضي الله عنهم دون الباطنة
كاللسان والذكر بل لازالة ما كان داخل العين كما مر وان السعوط والغيرة للمفقود بها ما ترك الترفه
المستفاد ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم المحرم اشعث اغبر انما يلاحظ الظاهر فكان الترفه من حيث
اللباس خاصا به وان سلمنا ان لا دلالة في ذلك الجسم تحمل السائل لحكم المسئول عنه بدليل استفتائه
هذه عبارة المعنى المذكور افادة مسايل نجو ابه عن جميع جزئياته بحيث لا يخلو عنه عن الجواب لفظه
فاجاب ادام الله وجوده وافاض عليه وعلينا بركته وجوده بقوله لا فدية عليه بالشد المذكور
لامور منها قولهم كل محظور في الاحرام ابيح للحاجة فيه الفدية الا في السراويل والخفين ان ستر
العورة ووقاية الرجل من النجس مامور بهما لمصلحة الصلاة وغيرها فخفف فيهما انتهى ومنها
قولي في حاشية الايضاح لو لبس عمامة لضرورة واحتاج لكشف كل راسه للغسل من الحدث الاكبر
او لبعضه لنحو مسحه في الوضوء فالذي يظهر ان الفدية لا تتعدد بذلك وان اختلف الزمان والمكان
اخذا من قولهم لو فقد الازار جاز له لبس السراويل ولا دم عليه ووجهوه بان الاصل في مباشرة الجابر
نفي الضمان وايضا فايجاب الكشف عليه يصيره مكرها عليه شرعا وقد صرحوا بان الاكراه الشرعي كالاكراه
الحسي كما انه لو اكره هنا حسا على الكشف لا تتعدد كما هو ظاهر فكذا اذا اكره عليه شرعا فان قلت قد
جوزوا له اللبس لنحو حر ومرض مع الدم قلت ذاك فيه ترفه وحظ للنفس وهذا ليس فيه شي منهما
وانما هو لاجل تحصيل الواجب المتوقف عليه صحة عبادته فهو بستر العورة بالسراويل اشبه انتهى وهذا
كله يأتي في صورة شد السلس كما هو واضح ومنها قول المجموع قال اصحابنا لو كان على المحرم جراحة
فشد عليها خرقة فان كانت في غير الراس فلا فدية وان كانت في الراس لزمته الفدية لانه يمنع في الراس
المخيط وغيره انتهى قال بعضهم والمراد بالشد هنا هو مجرد اللف لان العقد وان كان هو المراد من الشد
الواقع في نحو شد الهميان والخيط على الازار انتهى وفي حاشيتي للايضاح عقب ذلك وهو متجه ان لم يحتج
للعقد للاستمساك على الجراحة والا فالوجه جواز العقد ايضا لكن مع الفدية ثم المراد بالعقد عقد الخرقة نفسها
اما لو شد عليها في غير الراس خيطا وربطه فان ذلك لا يسمى عقدا فلا يحرم ولا فدية فيه انتهى وبه يعلم
ان المراد بالشد الذي ذكرناه او لا عقد الخرقة المتعين كدفع النجاسة بان لم يجد خيطا يشده عليها اما لو
وجد ذلك فلا يجوز له العقد اذ لا ضرورة اليه حينئذ لان دفع النجاسة يمكن بشد الخيط والفرق بينه وبين العقد
ان المعقود يصير مستمسكا بنفسه فيوجد فيه حقيقة الاحاطة الممتنعة ولا كذلك المشدود وعليه خيط لانه
غير مستمسك بنفسه فلا يسمى مخيطا ويؤيد ذلك قولهم يحرم عليه شق ازاره ولف كل نصف على ساق
ان عقده كما في الروضة واصلها وقال في المجموع وشده المراد به عقده لما تقرر من الفرق بين الشد
والعقد ومن ثم علقوا الحرمة بقولهم ان المعقود يشبه المخيط من حيث انه مستمسك بنفسه والحاصل
انه لا فدية عليه بالشد مطلقا ولا بالعقد المتعين لدفع النجاسة وانه متى امكنه الشد بنحو خيط او لف الخرقة
من غير عقد لم يجز له العقد ولزمته به الفدية فيما استدل به السائل بما لا يرجع لما قلناه مناقشات يضيق عنها

في ذلك

مطلب في لبس السراويل للمحرم

الفرض مع انه لا حاجة اليها بعد تامل ما قررناه من كلام الاصحاب وما اخذ منه والله سبحانه وتعالى اعلم وسئل
نفع الله به عن رجل له ولد بالغ عاقل رشيد فاراد الولد التردد الى الفقهاء لتعلم لقراءة العلم واستعارة الكتب
ونحو ذلك مما لا يستغني عنه طالب العلم وكذا الخروج لقضاء حوائجه او زيارة الصالحين ونحو ذلك من الزيارات
فمنعه الوالد من ذلك وامره بالقعود في البيت وعلل ذلك بانه يخشى عليه من صحبة الاشرار والولد لا يرتاب
في حاله انه يكره ذلك ويحترز منه فهل للولد ذلك ام لا واذا اراد السفر لطلب العلم مما لا يخفى ان معاشرة الاهل
ونحوهم تخل به والوالد تشق عليه المفارقة فهل للولد ذلك ام لا واذا امره والده بامر مباح لا يتعلق بالوالد
فهل يلزم الولد امتثاله واذا امره بما فيه خلاف بين الفقهاء وكانت عقيدة الولد في ذلك مخالفة لعقيدة والده
فهل يلزمه امتثاله اعتبارا بعقيدة الوالد ام يحرم اعتبار العقيدة لنفسه فان قلتم يجب فهل يلزمه مع
اعتقاد خلافه ام يلزمه اعتقاد حل ذلك وملحظ البر والعقوق فاجاب بقوله اذا ثبت رشد الولد الذي
هو صلاح الدين والمال معا لم يكن للاب منعه من السعي فيما ينفعه دينا او دنيا ولا عبرة بريبة يتخيلها الاب مع العلم
بصلاح دين ولده وكمال عقله نعم ان كان في البلد فجرة ياخذون من خرج من المرد الى السوق مثلا
قهرا عليهم تاكد على الولد اذا كان كذلك ان لا يخرج وحده لنهيه صلى الله عليه وسلم عن الوقوع في مواطن التهم
فامر الوالد له في هذه الحالة بعدم الخروج مع الخوف يعذر فيه فلا يجوز للولد مخالفته اذا تاذى الوالد بذلك
تاذيا ليس بالهين ولم يضطر الولد للخروج ولا يجوز للامرد كما يعلم مما ياتي في قطع صلاة النفل السفر ولو
للعلم الا مع محرم ورجا حصول علم او زيارة فيه وح لا نظر لكراهة الوالد حيث لا حامل عليها الا مجرد
فراق الولد لان ذلك حمق منه وحيث نشا امر الوالد ونهيه عن مجرد الحمق لم يلتفت اليه اخذا مما ذكره الائمة
في امره لولده بطلاق زوجته وكذا يقال في ارادة الولد لنحو الزهد ومنع الوالد له ان ذلك ان كان لمجرد شفقة
الابوة فهو حمق وغباوة فلا يلتفت له الولد في ذلك وامره لولده بفعل مباح لا مشقة على الولد فيه يتعين
على الولد امره ان تاذى به تاذيا ليس بالهين ان لم يمتثل امره ومحله ايضا حيث لم يقطع كل عاقل بان ذلك من الاب
مجرد حمق وقلة عقل لاني اقيد حد بعض المتاخرين للعقوق بان يفعل مع والده ما يتاذى به ايذاء ليس بالهين
بما اذا كان قد يعذر عرفا بتاذيه به اما اذا كان تاذيه به لا يعذره احد به لاطباق على انه انما نشا عن سوء
خلق وحدة حمق وقلة عقل فلا اثر لذلك التاذي والا لوجب طلاق زوجته لو امره به ولم يقولوا به فان قلت
لو ناداه وهو في الصلاة اختلفوا في وجوب اجابته والاصح وجوبها في نفل ان تاذى التاذي المذكور وقضية
هذا انه حيث وجد ذلك التاذي ولو من طلبه للعلم او زهده او غير ذلك من القرب لزمه ذلك اجابته قلت
هذه القضية مقيدة بما ذكرته ان شرط ذلك التاذي ان لا يصدر عن مجرد الحمق ونحوه كما تقرر ولقد شاهدت
بعض الاباء ابنائهم امورا فيها غاية الحمق التي اوجبت لكل من سمعها ان يعذر الولد ويخطي الوالد فلا يبعد
مع ذلك كله فليحترز الولد من مخالفة والده فلا يقدم عليها اغترارا بظواهر ما ذكرناه بل عليه التحري التام في
ذلك والرجوع لمن يثق بدينهم وكمال عقلهم فان راوا للولد عذرا صحيحا في الامر والنهي وجبت عليه طاعته
وان لم يروا له عذرا صحيحا لم يلزمه طاعته لكنهما تأكد عليه حيث لم يترتب عليها نفع للولد ان يطيعه
اولعله والحاصل ان مخالفة الوالد خطيرة جدا فلا يقدم عليها الا بعد ايضاح السبب المجوز لها عند ذوي

مطلب لا يجوز للامرد ان يخرج للسفر الا مع محرم

مطلب في وجوب اجابة الوالد في الصلاة

مطلب في عدم امتثال امر الوالد للولد في التزام مذهبه

الحال وقد علم مما قررته حد البر والعقوق فتامل ذلك فانه مهم وسئل رضي الله عنه عمن استاجر من يحج عن ميت
فهل يجب على الاجير اذا احرم ان ينوي الاحرام عن المستاجر له او يكفيه الاطلاق قال بعضهم ان كانت الاجارة في الذمة
فلا بد من النية للمستاجر له وان كانت اجارة عين وقد وقعت صحيحة في وقتها فلا يشترط بل الشرط ان لا يصرف الاحرام
لغير المستاجر له وان وقعت الاجارة فاسدة فلا بد من النية لتقع عن المستاجر له قال وقد يشكل على الاول ما ذكروه
في خلع الزوجة فيما اذا وكلت الزوجة من يخالع عنها ان الوكيل له ان يخالع عن نفسه فهل ما ذكره من قوله الظاهر
انه ان كانت الاجارة في الذمة فلا بد من النية للمستاجر له وان وقعت فاسدة الخ فهل كلامه هذا كله صحيح ام لا
وهل استشكاله على ظاهره ام يمكن الفرق بين مسئلة الوكالة ومسئلة الاجارة فان قلتم بصحة كلام القائل
بذلك الذي نقله عنه في غنية الفقير في احكام الاجير فلو لم يكن اجارة بل جعالة فهل الحكم فيها كالاجارة افتونا
وقد نقل في الكتاب المذكور انفا ان الماوردي قال بعد ذلك بقليل يتعين من نوى عند النسك شرط في اجزاء
الحج وفي صحة العقد فان ذكره في العقد لم يحتج الى ذكره فيما بعد فان لم يذكره في العقد وصح وليس للاجير الاحرام
الا بعد تعين المحجوج عنه الخ والمسئلة واضحة لبعض الجنة واذا قيل بوجوب النية عند الاحرام فنسي فهل يكون
النسيان عذرا ام لا وهل هذا من خطاب الوضع فلا يؤثر فيه النسيان ام من خطاب التكليف فيؤثر فيه النسيان
فاجاب بقوله ما ذكره بعضهم من التفصيل المذكور اعترضه غيره بان الوجه انه لا بد ان ينوي الاحرام عن المستاجر
في الجميع وهذا الاعتراض واضح ويوجه بان الاجير في اجارة العين والذمة الصحيحة والفاسدة لو صرف الحج
لنفسه وقع له فاذا اطلق تعارض اصل وقوع العبادة عن المباشر واصل وقوع العمل بعد عقد الاجارة عن
المستاجر له ولا مرجح فوجب التمييز بالنية مطلقا وبهذا يعلم الغاء ما ذكره من الاشكال السابق في محله لان الوكيل
في مسئلة الخلع كما له ان يخالع عن نفسه كذلك الاجير له ان يحج عن نفسه كما تقرر فهما على حد واحد وان من قال بان
الوكيل في مسئلة الخلع لا يحتاج لنية له ان يفرق بين هذا وما نحن فيه بان الوكيل لم يتعارض في حقه اصلان
حتى يحتاج للتمييز بالنية بخلاف الاجير هذا ما يتعلق بنية الاجير واما ما يتعلق بمعرفة المحجوج عنه الذي كلام
الماوردي المذكور فيه ففي اشتراط ذلك خلاف طويل بين الاصحاب وحاصل المعتمد منه انه لا بد من تمييزه
في النية بوجه ما وبهذا يجمع بين من اشترط الطلاق المعرفة وبين من اطلق عدم اشتراطها والله سبحانه
وتعالى اعلم وسئل نفع الله به هل تصح النيابة في الطواف والقراءة فاجاب بقوله لا تصح النيابة في الطواف
استقلالا ولا في القراءة الا عن استئجارها بشرطه وسئل نفع الله به عمن احرم بالحج تطوعا ثم مات وقد بقي عليه
نحو طواف الركن فهل يجب القضاء من تركته فاجاب بقوله لا قضاء عليه لان موجبه الفوات او الافساد ولم يوجد
واحد منهما هنا وتقصيره بتاخير نحو الطواف لو فرض ان فيه تقصيرا لا يوجب القضاء كما هو ظاهر وسئل نفع
الله به عن المفطر هل الافضل لشخص صلى صلاة الصبح في هذا الحرم الشريف ان يمكث مكانه ويشتغل بالذكر
الى ان تطلع الشمس كما في غير هذا المسجد من سائر المساجد لما علم من الفضل الحاصل لمن اشتغل بالذكر بعد صلاة
الصبح حتى يجلس الى ان تطلع الشمس ام الافضل الاشتغال بالطواف فانه اشغل الى عبادة افضل من العبادة التي
هو فيها وقد نقل الفقهاء ان الافضل لمن يصلي بالتيمم ثم وجد الماء ان الافضل قطع الصلاة بشرطه ليصلي بالوضوء
وانه لو اقيمت صلاة الجماعة وهو يصلي منفردا انه يندب قطعها بشرطه ليصليها مع الجماعة وانه لو كان في
السعي او الطواف واقيمت صلاة الجماعة ندب له قطع السعي ونحوه وانه لو كان في طواف نفل وحضرت صلاة الجنازة
ندب له قطعه لانها يفوت و قضية كلام الفقهاء ان الطواف افضل من سائر العبادات غير الصلاة بل صرح السيوطي

الطلوع

في كتابه الذي جمع فيه علوماً كثيرة محررة بأن الطواف أفضل من غيره من العبادات وعبارته والصلاة أفضل
من الطواف وسائر العبادات على الأصح وهو أي الطواف أفضل من غيره من العبادات حتى من العمرة وقيل
العمرة أفضل قال المحب الطبري في تأليف له على المسألة وهو خطأ ظاهر وأدل دليل عليه مخالفة
السلف فإنه لم ينقل تكرارها عن النبي صلى الله عليه وسلم فمن بعده بل كره مالك رضي الله عنه تكرارها في
العام الواحد والجمع على استحباب الطواف انتهى كلامه ونقل عن المجموع أن الاشتغال بالذكر بعد
الصبح أفضل من قراءة القرآن فهل هو كذلك أم لا وهل ما نقله السيوطي رحمه الله عن المحب الطبري على
ظاهره أم لا ونقل عن عوارف المعارف أن الانتقال من موضع الصلاة بعد صلاة الصبح إلى موضع
آخر أنه لا بأس به إذا كان أجمع لهمه وأصلح له هل يبنى هذا على كلام الفقهاء أم هو مخصوص بأهل
معاملات القلوب فأجاب فسح الله في مدته ونفع بعلومه وبركته بقوله في شرح المنهاج عن بعضهم
أنه أفتى بأفضلية الطواف الاشتغال بالطواف ثم رددته بما هو واضح أنه يستدل على تمايز العبادات بعضها
على بعض بما ورد في ثوابها في ثوابها ولا شك أنه ورد في ثواب هذه الجلسة من الثواب ما لم يرد مثله
في الطواف بل لك أن تقول إن قوله صلى الله عليه وسلم له ثواب حجة وعمرة تامتين تامتين تامتين
فيه في أفضليتها على خصوص الطواف لأنها إذا ساوت الحجة والعمرة التامتين والطواف بعض أجزائهما
لزم زيادتها عليه وأنها أفضل منه وهذا ظاهر للمتأمل وإنما كان الأفضل قطع الصلاة فيما ذكروا
الخروج من خلاف من حرم الاستمرار فيها فليس هذا مما نحن فيه وثانياً لفوات الجماعة من أصلها والطواف
هنا لا يفوت لإمكان فعله بعد طلوع الشمس بل هو لأنه أخلاف ح فيه بخلافه بعد صلاة الصبح و
ندب قطعه كالسعي للجماعة إنما هو لأجل ذلك أيضاً أعني بقاء تداركها بخلافها وكذا يقال في طواف النفل
وصلاة الجنازة وقول السائل نفع الله به وقضية كلام الفقهاء الخ ما بيناه فيما ذكرته لفرض تسليمه لأن
كلامهم في التفضيل من حيث الجنس باعتبار الأفراد ألا ترى إلى تفضيلهم كلهم الصلاة على الصوم ثم قالوا المراد
بالجنس فلا يقال إن صلاة ركعتين أفضل من صوم يوم فكذا هنا لو سلمنا أن الطواف أفضل مما يقال في
هذه الجلسة لكن ذلك من حيث الجنس لا خصوص هذا الفرد لأن في هذه الجلسة من المشقة على النفس وحبسها
عليها ما لا يوجد في الطواف غالباً كما هو مشاهد وزعم أن الطواف أفضل من العمرة مردود بل الأوجه
كيف وهي تقع فرضاً بخلافه وشتان ما بين الفرض وغيره وعدم نقل تكررها إنما يناسب قول بعضهم
فاستدلال المحب به ليس في محله وما نقل عن المجموع لم يحضرني الآن لكن وجهه ظاهر لأن كل ذكر حض على
الاشتغال به أفضل من الاشتغال بالقراءة وما نقل عن عوارف المعارف اختيار له وظاهر كلام الأئمة خلافه
فيلزم موضعه ثم يكلف نفسه الحضور والإخلاص ما أمكنه لأن هذا أشق عليها من الانتقال ولمدارك
هذه بخلافها إنما هو على تجربتها مرارة الصبر على أن للمأمورات على وجهها ما أمكنها وحاصل ما تقرر أن
من تأمل إجماعهم على طلب هذه الجلسة واختلافهم في طلب الطواف بعد الصبح علم أفضليتها عليه وأن
دفع النظر عما قدمناه مما يشهد لفضلها عليه غير ما ذكر والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وسئل نفع
الله بعلومه عن المرمى في الجمرات الثلاث هل هو محيط بالأعلام الثلاثة المنصوبة من جهاتها الأربع حتى يجزئ
الرمي فيها كما يدل على ذلك قولهم يسن للرامي أن يستقبل القبلة ويجعل الجمرة عن يمينه أم هو مختص بجهة
الجادة لأن ذلك هو المتحقق أنه هو المرمى في زمنه صلى الله عليه وسلم وما عداه مظنون احتمال كون

الشاخص

١٨٠

الشاخص موضوعاً في منتهى المرمى من جهة مكة لا في وسطه حتى يجزئ الرمي فيما إذا استقبل الجمرة واستدبر
القبلة مثلاً أم يفرق في ذلك بين جمرة العقبة والجمرتين الأوليين فيكون فيهما محيطاً بالشاخصين وفي جمرة
العقبة خاصاً بجهة الجادة وهل ضبط المرمى بثلاثة أذرع كما صرح به الجمال الطبري معتمد أم يرجع في تحديده
إلى العرف فأجاب فسح الله في مدته بقوله الذي صرحوا به أنه يفرق في ذلك بين جمرة العقبة والجمرتين الأخيرتين فهي
ليس لها إلا جهة واحدة بين ما بأسفلها عن الجادة دون ما عداه من سائر الجوانب وهذا من خصوصياتها

لعله هي ما بأسفلها

وأما الجمرتان الأخيرتان فيرمى إلى كل منهما من سائر الجوانب كما يومئ إليه نص الشافعي وغيره وعبارة المجموع
عن النص المرمى مجتمع الحصى إما ما سال منه عن أصاب مجتمعه أجزأه أو سائله فلا والمراد مجتمعه في زمنه
صلى الله عليه وسلم دون ما حول عنه ولو نحاه من موضعه الشرعي ورمى إلى نفس الأرض أجزأه لأنه رمى في موضع
الرمي انتهت ملخصة وعبارة المحب الطبري عن النص أيضاً والعبرة بمجتمع الحصى لا ما سال عنه ولا الشاخص ولم
يذكروا في المرمى حداً معلوماً غير أن كل جمرة عليها علم فينبغي أن يرمى تحته على الأرض ولا يبعد عنه احتياطاً
انتهى وحد الجمال الطبري مجتمع الحصى بأنه ما كان بينه وبين أصل الجمرة ثلاثة أذرع فقط وهو من تفقهه وكأنه
قرب به مجتمع الحصى غير السائل والمشاهد يؤيده فإن مجتمعه غالباً لا ينقص عن ذلك فتقدم تخصيص الشافعي

لعله فتقدم

والأصحاب مجتمع الحصى المذكور بجهة مع تخصيصهم له في جمرة العقبة بما أسفل الوادي صريح في تعميم جهات
الأوليين وأسفل جمرة العقبة ومما يصرح به أيضاً قولهم أعني الجمال لا يشترط صحة الرمي أن يكون الرامي في مكان
مخصوص أي جهة مخصوصة من جهات الأوليين ومما يصرح به أيضاً ما أشار إليه السائل نفع الله به وهو قولهم
يسن للرامي أن يستقبل القبلة الخ إذ صريحه جواز ما عدا ذلك لاستقبال الشامل للرمي من سائر الجهات
ثم تحديد الشافعي والأصحاب ومن بعدهم إلى زماننا المرمى بمجتمع الحصى صريح أي صريح في أن مجتمع الحصى المعهود
الآن بسائر جوانب الجمرة بين الأوليين وتحت شاخص جمرة العقبة هو الذي كان في عهده صلى الله عليه وسلم

لعله الآن

ولتبين بعيداً إذ الأصل بقاء ما كان حتى يعرف خلافه وبهذا يندفع قول السائل إن ذلك هو المحقق الخ
وكون الجمرة كانت على الوجه الذي ينبغي له هذه الدعوى كما هو واضح وقد حفظ الله تعالى آثار نبيه صلى الله عليه
وسلم ومعالم دينه أن يتطرق إليها تغيير عما كانت عليه ومن ثم قال الأزرقي وهو إمام الناس وقدوتهم
في أمكنة المناسك وما يتعلق بها وكانت الجمرة أي جمرة العقبة زائلة عن محلها أزالها جهال الناس برميهم الحصى
وغفل عنها حتى أزيلت من موضعها شيئاً يسيراً منها ومن فوقها فردها بعض رسل المتوكل العباسي إلى موضعها
الذي لم تزل عليه وبنى من ورائها جداراً أعلاه عليها ومسجداً متصلاً بذلك الجدار لئلا يصل إليها من يريد
الرمي من أعلاها انتهى وبه يعلم أن أطباق الناس على الرمي إلى الجمرتين الأوليين وعدم تعرض الملوك لما
يمنعهم من ذلك أوضح دليل على جواز ذلك وأنه الذي كان في زمنه صلى الله عليه وسلم وهذا إنما أمر به فيه والله
سبحانه وتعالى أعلم بالحق وسئل رضي الله عنه ما حكم أهل منى لو أرادوا النفر الأول حتى يسقط عنهم
مبيت الليلة الثالثة ورمي يومها فأجاب بقوله رحمه الله بالحسنى الذي يظهر الآن أنهم كغيرهم في ذلك
فلا يسقط عنهم إلا إن فارقوا منى بنية عدم العود في تلك الليلة إليها والثالث عن خروج بنية ذلك سقط
عنهم لكونهم لا يلزمهم المبيت ورمي اليوم الثالث فإن قلت كيف هذا مع أن فيهم معنى يفارقون به غيرهم
هو أنهم متوطنون فلا يسقط كونهم من أهل موضع خروجهم ولو بنية ذلك فقياس ذلك أنه يلزمهم المبيت للثالثة

وري يومها مطلقا لانهم لا يقال فيهم لانهم لمفارقتهم منى انقطعت عنهم العلايق الذي صرح ابن تعليلاً للسقوط قلت
هذا واضح المعنى لولا ان سكوتهم عن اساتهم كالصريح في انهم في ذلك كغيرهم ويوجه على ما فيه انا لا نتوطى امر خارج
عند اعتبار الرمي وللمبيت لا نتركانهم يلزمهم المبيت بالفعل والعبرة بكونهم متوطنين المرمى لو نظر اليه ناظر فقال
المبيت لانتوا طنهم يحصل المعنى المقصود من وجوب المبيت على غيرهم لكان له وجه وشك عدمه اعتبار التوطن
ما اشرت اليه امر خارج حكمي مستحب والمقصود من المناسك مباشرة الحج واجزائه وحباية الفعل فلا يغني
عنه غيره فلذلك وجب المبيت عليهم مع توطنهم وكذا رمي الثالث ومبيته حيث لا نفر وسقط عنهم النفر كغيرهم
فتامل ذلك فانه مهم جدا والله اعلم (وسئل) نفع الله به عن رجل مقيم بمصر نذر لله ان يحج في عامه هذا فهو يلزمه ليس زايدان
عليه الاحرام بالحج من ميقات بلده حتى لو احرم بعمرة من الميقات وفرغ منها ثم احرم بالحج من مكة كان اثما لانه الزم
حجا معينا فقصد مكة لادائه ام يكفيه ان يحرم بالعمرة ويفرغ منها ويحرم بالحج من مكة ولا اثم عليه افتونا ماجورين
وابسطوا الجواب وهل المسئلة منقولة ام لا فاختلف فيه علماؤها وجلاوهم على انه يلزمه الاحرام بالحج من الميقات
والا فالاثم والدم قال بعضهم للنقص الحاصل في الحج الذي التزمه بالنذر وقال آخرون المسئلة منقولة في فعلها
فما الذي ترونه في ذلك (فاجاب) بقوله المسئلة منقولة في الروضة واصلها والمجموع وغيرها لكن لا كما في
السؤال بل بحل التمتع والقران والاثم والدم من حيث مخالفة المنذور وعبارة اصل الروضة يخرج الناذر عن
حج النذر بالافراد وبالتمتع وبالقران واذا نذر القران التزم النسكين فان اتى بهما مفردين فقد اتى بالافضل نعده
وخرج عن نذره وان تمتع فكذلك وان نذر الحج والعمرة مفردين فقرن او تمتع وقلنا بالمذهب ان الافراد افضل
فهو كما اذا نذر الحج ماشيا وقلنا المشي افضل فحج راكبا انتهت وكان الموقع في ذلك اوقع ان صاحب الروضة حذف
من اصله قوله ويخرج عن حج النذر بالافراد والتمتع والقران ولم ينبه شيخنا على سقطه لهذا الحكم المهم من اصله
فظن من افتى بما ذكر ان المسئلة غير منقولة وان المسئلة قياس ما ياتي في المشي والركوب وليس كما ظنوا في
الامرين كما ياتي بسط ذلك والحقيقة فرغ ذهنك له فانه مهم (وعبارة المجموع) قال اصحابنا اذا نذر الحج مطلقا
اجزاه ان يحج مفردا او متمتعا او قارنا لان الجميع حج صحيح ولو نذر القران كان ملتزما للنسكين فان اتى بهما
مفردين اجزاه وهو افضل وكذا ان تمتع وان نذر الحج والعمرة مفردين فقرن او تمتع وقلنا بالمذهب ان الافراد
افضل فهو كان لحرم بالحج ماشيا وقلنا المشي افضل فحج راكبا وان نذر القران فافرده لزمه دم القران لانه
التزمه بالنذر فلا يسقط انتهت (فعلم) من العبارتين انهما مفروضتان في غير صورة السؤال وهو انه نذر
الحج مطلقا من غير ضم نسك آخر اليه وانهما صريحتان في جواز الاحرام بالعمرة من الميقات على وجه التمتع بل وجهه
افضل من الاحرام وحده الاتية الافراد من الميقات وبيان ذلك ان تصريح كل منهما صرح بان من نذر القران
اجزاه الافراد والتمتع وكان كل منهما افضل مما التزمه بالنذر وهو القران مع ان في الافراد تاخير العمرة الملتزمة
من الميقات عنه وفي التمتع تاخير الحج الملتزم منه عنه ايضا ولم ينظروا لهذا التاخير لانه يجبر بالزيادة على في ح
الملتزمة الحاصلة بالافراد والتمتع فكذلك لا نظر في مسئلتنا كتاخير الحج الملتزم من الميقات عنه لوجود الزيادة
عليه في كل من التمتع والقران الفاضلين عليه بعين ما قرروه كما هو واضح جلي ووجهه اعني ما ذكروه ان النذر
يحمل على واجب الشرع وواجبه ان الافراد والتمتع كل منهما افضل من القران فكان في النذر كذلك فان قلت
ينافي ذلك قولهم لو نذر التصدق بفضة لم يكف الذهب (قلت) لا ينافيه لان الذهب جنس مغاير للفضة ذاتا

مطلب لو نذر التصدق بفضة لم يكف الذهب

وصفة

وصفة وليس وجوه النسك كذلك بل جنسها متحد وانما الاختلاف بينها بالكيفية لا غير واذا علمت انهم مصرحون
في النسك بافضلية غير المنذور المذكور حملا للنذر على الواجب الاصلي علمت انهم مصرحون في مسئلة السؤال
بجواز كل من الافراد والتمتع والقران وان في كل منها اتيانا بافضل لتصريحهم بان كلا من هذه الانواع الثلاثة
افضل من الحج وحده فلزم بمقتضى ما تقرر جواز كل منها واجزاؤه عنه وانه الافضل فان قلت لا يلزم
من عبارة اصل الروضة يخرج والمجموع باجزاء ان ذلك جائز قلت بل يلزم ذلك لامرين احدهما ان من
سبق كلامهم علم منه انهم لا يقولون احدهما ابتداء العبارتين اعني الخروج والاجزاء الا في الجائز وبتسليم انهم قد
يستعملون احدهما في الحرام كان يلزمهم ان يبينوا حرمته والا كان غشا للمسلمين لان الافهام لا يتبادر اليها من
اطلاق الخروج بني عن الوجوب والاجزاء عنه الا انه جائز ثانيهما ما ذكروه من جواز كل من الافراد والتمتع عن القران
الملتزم بل افضليته مع ما في كل منهما من تاخير بعض الملتزم من الميقات عنه لكن الجائز اقوى كما قدمناه مع
بيان مسئلتنا وان كان فيها نظير ذلك التاخير الا ان الجائز اقوى كما ابينه فساوى ما قالوه من فاعرف هذا اصرح
واضح في ان معنى قولهم يخرج في العبارة الاولى والاجزاء في الثانية ان ذلك جائز بل افضل هذا ما يتعلق بجواز
كل من الثلاثة واما دم العدول عن المنذور فهل يجب وان عدل الى الافضل كما لو عدل عن المشي الملتزم في نذر
النسك الى الركوب فانه يلزمه دم وان كان الركوب افضل والاجب لا لكان الفرق والذي جرى عليه شيخنا شيخ
الاسلام زكريا سقى الله عهده في شرح العباب الثاني وعبارته او نذر قرانا او تمتعا كما في المجموع وغيره فافرد
فهو افضل من كل منهما قال في المجموع ويلزمه ان افرد دم القران او التمتع لالتزامه له بالنذر فلا يسقط بالعدول
عنهما كما من نظيره في الحج انتهى وتبعه عليه القمولي وغيره وظن بعضهم ان هذا من تفرد القمولي فاعترضه بان
دم القران انما يجب لمجرد التزامه بل بفعله ويرد بان هذه دعوى لا دليل عليها بل يجب بكل من الامرين
وهو ظاهر الاكتفاء بالدم الملتزم مع كون الافضل الماتي به من جنس المنذور ولهذا كله فارق لزومه بالعدول
من المشي الى الركوب ويفارق ما مر فيما لو جاوز قارنا او متمتعا ثم افرد فانه لا يسقط الدم بالعدول الى الافراد
فانه تلبس بموجب الدم وهو احرام قارنا او متمتعا فلم يفده العدول بخلافه هنا انتهت عبارة شرح العباب
قلت ظاهر قول الشيخ وهو ظاهر الاكتفاء بالدم الملتزم مع كون الافضل الخ وجوب في مسئلتنا للعدول لانه
وان كان افضل ايضا لكنه لم يلتزم دما يغني عنه قلت مسئلتنا انتفى فيها دم العدول والمعنى اخذ هو ان
فيها جابر للعدول وهو النسك والمزيد على ما التزمه كما ان في العدول عن القران والتمتع الى الافراد جابرا هو
دم الملتزم والحاصل ان العدول عن الملتزم فيه الدم الا ان يخلفه غيره وهو في مسئلتنا زيادة نسك آخر
وفي تلك الدم الملتزم ولهذا يفرق بين مسئلتنا ومسئلة العدول عن المشي الى الركوب لان الركوب وان كان افضل
لا جابر فيه بل فيه تفويت مشقة مقصودة من نذر المشي لعظيم ثوابه ومن ثم فضله على الركوب الائمة
الملتزم فجبرته الائمة بالدم فلا جامع بينه وبين مسئلتنا فتامله فان قلت قياس ما مر ان من نذر
قرانا فتمتع او عكسه لزمه دمان دم الملتزم وآخر لما فعله قلت الفرق بين هذين ومسئلتنا واضح
فان في كل من هذين دما ملتزما بالنذر ودما ملتزما بالفعل ومسئلتنا ليس فيها دم ملتزم بالنذر وهي
واضحة واما الفعل فان اقتضى دما كالتمتع والقران وجب به والا كالافراد فلا فان قلت صرحوا بان الركوب
لو نذر افضل يا ثم به من غير عذر باذن المشي فقياسه في مسئلة السؤال الاثم بكل من الافراد والتمتع والقران وانا

كانت افضل قلت قد علمت مما قدمته آنفا ان سبب المكروهات المشقة المقصودة في المشي بالركوب ولا الحديد الخلاف
في مسئلتنا ويويد ذلك ما ذكرته في شرح العباب من استشكال الجمع ان الركوب لا يلزم بالنذر الا ان قلنا بافضليته
بخلاف المشي يلزم بالنذر وان قلنا بافضليته بخلاف المشي يلزم بالنذر وان قلنا بمفضوليته والجواب عنه بان
المشي مقصود وافضلية الركوب انما هي من حيث الاتباع وما فيه من زيادة تحمل المونة في العبادة وايضاحه ان
يقال لما كانت النفس تميل للركوب طبعا كان التزامها لها وتحملها المونة يحتمل انه لايثار راحته وانه لافضليته فلما
تردد الامر بينهما لم يمكن الجزم بلزومه الا ان قيل بافضليته واما المشي فانها تنفر عنه طبعا ايضا فلم يكن التزامه
الا لكسر نفسه وايثار ثوابه فلزم وان قلنا بمفضوليته فان قلت فلم وجب الدم في المشي المبدل عنه الركوب قلت
لما فيه من تفويت الافضلية المقصودة شرعا وان كان ايضا فان قلت فهل فيه اثم ايضا قلت القياس نعم نظرا الى
التفويت وهذا كله غير جار نظيره في مسئلتنا لان كلام الافراد والتمتع افضل والنسك بمجرد الحج جائز كل من تلك الثلاثة
واجزا من غير دم نظرا لما فيه من زيادة نسك ومشقة على الحج الملتزم ومن الافضلية فلم يرخ لكن نظير مسئلة الركوب
والمشي بوجه والحاصل انه متى فوت بالعدول الافضلية فالدم والاثم ومتى لم يفوتها بان اتى بالافضل او
فوت مشقة مقصودة فالدم والاثم والله اعلم كتاب البيع وسئل متع الله بحياته ونفع بعلومه وبركاته عن شخص
باع جملا بشرط ان يحمل كل يوم صاعا فحمل البيع صحيح كبيع الامة بشرط انها حامل والعبد بشرط انه كاتب وليس كبيع
الشاة بشرط ان تحلب كل يوم رطلين لبنا واذا قلتم بالصحة فعجز الجمل عن الحمل ذلك فهل للمشتري الخيار وهل يكفي
في عدم الرد حمله لها ابتداء او لابد من حمله لها في غالب احواله فاجاب رضي الله عنه وحشرنا في زمرته الذي يدل
عليه كلام الروضة والجواهر وغيرهما ان كل وصف مقصود منضبط فيه مالية اختلاف القيم بوجوده وعدمه يصح
شرطه في البيع وتخير المشتري بفواته ولا شك ان كون الدابة تطيق حمل مقدار معين وصف مقصود منضبط فيه مالية
فيصح شرطه وفارق اشتراط حلبها كل يوم بان هذا غير منضبط كما في الروضة فلم يصح شرطه لعدم انضباطه
بخلاف اطاقتها حمل قدر معين فانه منضبط فليصح شرطه فان قلت هل يشترط في الوصف المشروط هنا ان
لا يودي الى عزة الوجود فلا يصح شرط حملها القدر معين الا اذا كان لا يودي الى ذلك لنظير ما قالوه في السلم قلت
غير بعيد الا ان الفرق بينهما اقرب وهو ان السلم متعلق بما في الذمة ولو جوزنا فيه اشتراط ما يودي لعزة
لكنا مضيقين على السلم فيه طرق التحصيل وذلك يودي الى تنازع المتعاقدين فيما لا غاية له والى الخروج عن
السلم بخلافه في البيع هنا فانه وارد على عين معينة فاذا اشترط فيها وصف منضبط مقصود صح وان كان
ما يودي لعزة الوجود لانه لا ضرر فيه هنا على واحد من المتعاقدين بوجه لان تلك العين المبيعة ان وجد ذلك بها
مع ندوره فلا خيار للمشتري والا تخير ثم رايت ابن الرفعة قال هنا عقب كلام الرافعي قد يتخيل فرق
بين الناجز والسلم قال الزركشي قلت ولهذا قطع بعضهم في البيع اي بيع الشاة بشرط انها لبون بالصحة وحكى
القولين في السلم بعبارة الرعيني في ترتيب الاقسام شرط يجوز في البيع اذا كان عينا ولا يجوز اذا كان سلما وهي
بيع شاة او لبوة على انها لبون يجوز ولو كان سلما فقولان انتهى وهو يويد ما قررته من التفاوت بين
ما يودي لعزة الوجود فان قلت قضية ما تقرر صحة بيعها بشرط انها تحلب رطلين قلت ممنوع
لانه اما اسقط كل يوم فقد زال ما به عدم الانضباط ويلزم من ازالته الصحة كما يصرح به عبارة الروضة
فانه لم يجعل ملحظ البطلان فيما اذا قال كل يوم الا عدم الانضباط ثم اذا علم صحة اشتراط اطاقتها حمل

سلام

البيع

قدر يغني فالبيع صحيح ثم ان اطاقته بعد البيع ولو مرة فلا خيار والا ثبت الخيار والله سبحانه وتعالى اعلم
بالصواب وسئل امدنا الله تعالى بمدده ونفعنا ببركاته عن رجل ادعى على اخر انك اقررت ان ما
عادلي عندك شيئا او انك صالحتني على كذا او انك بعتني ذا بكذا او انك اقررت ان لي عندك كذا فقال
المدعى عليه بعتك مكرها او صالحتك مكرها ونحو ذلك مما في السؤال واقام على الاكراه بينة فهل يجب على
الحاكم او المحكم ان يستفصل الشهود عن الاكراه وهل على الشهود ان يبينوا له الاكراه ام لا يجب على الشهود
واعلى الحاكم او المحكم ان يفصل وحيث كان اهل منهم يعرف حد الاكراه والاكثر لا يعرف حد الاكراه
ويبنوا لنا ذلك وفي قول الغزالي في فتاويه اذا قال الشهود نشهد انه باع مكرها هل يلزمهم التعرض
لصفة الاكراه التي عليها حالة البيع الجواب ان الراي فيه الى القاضي فانه يجوز ان يتبع الامر فيه
على الشهود فله السؤال واذا سئل فعليهم التفصيل فان نعلم من حال الشهود انهم عارفون بحد الاكراه ولا
يشهدون به الا عن تحقيق فله ان لا يكلفهم التفصيل انتهى جوابه وقول الاذرعي في التوسط فرع قال ولو
ادعى البايع على المشتري بالعيب وتقصيره في الرد فالقول قول المشتري قلت وهذا ظاهر اذا كان المشتري
يعلم ما يكون تقصيرا وما لا يكون تقصيرا والا فقد يعتقد جهلا ما يكون تقصيرا ليس بتقصير فلا نقول اذا
علم القاضي ذلك من حاله ان يستفسره ويكون ذلك من ادب القضا ويتوقف على سوال البايع للقاضي ان
يستفسره انتهى المقصود فهل يا شيخ الاسلام ما نقل عن الغزالي والاذرعي يجري على ما نقل في السوال
ام لا وان قلتم لا فذاك وان قلتم نعم فاذا لم يستفسر الحاكم الشهود فهل ينقض حكمه حيث كان الحال ما ذكر ام لا
فاجاب بانه لابد في الشهادة بالاكراه من التفصيل بان يذكر الشهود صورة الواقع حتى ينظر الحاكم والمحكم فيها
هل هي اكراه او لا لان شروط الاكراه كثيرة وفيها خلاف منتشر بين العلماء حتى بين ائمة مذهبنا والعامة يعتقدون
اشياء كثيرة اكراها وغير اكراه والحكم بخلاف ما يعتقدون فلذلك وجب على الشاهد ان يفصل في شهادته
بالاكراه فان شهد به واطلق فان وثق الشهود عنده بعلمه واحاطته بجميع شروط الاكراه واتقانه لها
لم يحتج الى استفصاله ولو استفصله لم يكن به باس وان لم يثق منه بذلك لزمه استفصاله وان لم يطلبه
المدعي سواء في ذلك الحاكم والمحكم فان لم يستفصله في هذه الحالة وقضى مستندا الى شهادته كان حكمه
باطلا وبذلك علم ان ما افتى به الغزالي صحيح نقلا وتوجيها ويوافقه قول الامام الذي نقله عنه الشيخان
في الروضة واصلها واقراه حيث قال فرع عند اداء الشهادة ينبغي جهة التحمل ثم قال قال الامام
ولكن الغالب على الناس الجهل بطريق التحمل فان كان ممن علم ووثق به القاضي جاز ان يكتفي بقوله اشهد
بشهادة فلان بكذا ويستحب للقاضي ان يساله باي سبب ثبت هذا المال وهل اخبرك به الاصل انتهى
فقول الغزالي فله السوال موهم ولو قال لزمه السوال لكان اولى لما تقرر من ان الاستفصال عند
عدم الوثوق بدين الشاهد وعلمه واتقانه واجب واما ما تردد فيه الاذرعي فالاوجه فيه ان القاضي
ان وثق بعلم المشتري اكتفى بقوله لم اقصر وحلفه على ذلك والا لزمه استفساره وان لم يطلبه البايع كما
يدل عليه قول الاذرعي نفسه بعد قول الروياني لو قال السكران بعد ما طلق انما شربت الخمر مكرها اي ولم
تقم بينة صدق بيمينه انتهى قال الاذرعي وعليه يجب ان يستفسر فان ذكر ما يكون اكراها معتبرا فذاك والا
قضي عليه بوقوع الطلاق فان اكثر الناس يظن ما ليس باكراه اكراها انتهى قال شيخنا شهاب الدين رحمه الله تعالى

مطلب لا بد في الشهادة من التفصيل

مطلب [illegible]



مطلب في التفصيل بالشهادة

وما قاله ظاهر فيمن لا يعرف الاكراه انتهى هذا بزيادة ما هو في مسئلة الشهادة بالاكراه وقد ذكر الفقها
لها نظائر يجب فيها التفصيل ايضا منها الشهادة بالردة على خلاف طويل فيه وبالسرقة وبان نظر الوقف للفلان
لفلان فيجب بيان سببه والشهادة بان هذا وارث فلان فلا بد من بيان جهة ارثه من اخوة ونحوها فيقول اخوه
ووارثه ويبين انه اخ شقيق او لاب او لام والشهادة ببراءة المدين من الدين المدعى به وباستحقاق الشفعة
وبالرشد وبان العاقد كان يوم العقد زائل العقل وبالجرح وبانقضاء العدة وبالرضاع وبالنكاح وبالقتل
وبانه بلغ بالسن فيبينه لاختلاف العلماء فيه بخلاف الشهادة بانه بلغ من غير تعيين ما بلغ به فانها تسمع مطلقة
وبان فلانا طلق زوجته لان الحال يختلف بالصريح والكناية والتنجيز والتعليق وبانه اشترى العين التي بيد
خصمه من فلان فلا بد من التصريح بانه كان مالكا او ما يقوم مقامه والشهادة بان فلانا وقف داره
الفلانية وهذا ملكها فلا بد من بيان مصرف الوقف بخلاف الشهادة او وصى لفلان فانها تسمع وان لم يذكر
المصروف والموضع به لان الغرض ثبوت ولاية الوصي **وسئل** عن رجل اشترى من رجل خرد ابه ثم بعد مدة
تبين لها عيب من عند البايع وفسخها المشترى عند الحاكم بذلك العيب فهل لها اجرة ويلحق بما اذا تبين فساد
البيع فانه يجب اجرة المثل ام لا يلحق بذلك والغايب ما لا اجرة **فاجاب** بانه حيث صح البيع ثم استعمل المشترى
المبيع واجره واخذ اجرته او اخذ صوفه او لبنه او غير ذلك من زوايده المنفصله فان جميع ذلك لا شئ عليه
في مقابلته لانه لما صح البيع ملك المبيع فيملك زوايده فان اخذ منه زوايده ثم فسخ البيع بالتقايل او عيب وغيرها
ولم يرجع عليه البايع بشئ لما تقرر من انه لم ياخذ الا زوايد ملكه ومن ثم لم يكن له الرجوع على البايع بما انفقه
على المبيع لانه لم ينفق الا على ملكه اذ الفسخ لا يرفع العقد الا من حينه بخلاف ما اذا لم يصح البيع فانه يكون واضعا
يده على المبيع تعديا فلاجل ذلك اجريت عليه اكثر احكام الغاصب من ضمانه ان تلف باقصى القيم وضمان زوايده
سواء استوفاها ام لم يستوفها بان فاتت في يده **وسئل** اذا قصر المشترى في الرد بالعيب بان لم يرد على
الفور فهل يستحق على البايع ارش العيب **فاجاب** بان المشترى متى سقط رده بتقصير صدر منه لم يكن له
ارش في مقابلة العيب لتقصيره **وسئل** عن ارض اشتراها شخص من مالكها بجميع المناسبة بالارض من
اشجار ومزارع فاستمرت تحت يد المشترى مدة يزرعها وياكل ما يخرج من ثمارها فجاء قوم وادعوا
الارض المذكورة فهل للمشترى المذكور الرجوع على البايع بالثمن ام لا **فاجاب** بقوله حيث صح البيع بان اتفق البايع
والمشترى على انه يبيعها منه واذا جاه بالثمن رد عليه ارضه ثم باع له بيعا صحيحا بايجاب وقبول لم يعيب
ولم يشرطا ذلك الذي تواقفا عليه في صلب العقد ولا في مجلسه لم يكن للمشترى الرجوع بالثمن على البايع لما تقرر من
ان البيع صحيح واذا كان صحيحا كان الملك في الارض ولم تنقطع العلقة بينه وبين البايع فلا رجوع عليه
واما اذا لم يصح البيع فالارض باقية على ملك البايع فللمشترى الرجوع عليه بثمنه **وسئل** عن رجل تحت يده
عين فباعها من رجل آخر فادعى رجل ثالث ان العين ملكه وانها كانت تحت يد البايع قبل البيع رهنا بكذا
اقام بذلك بينة فهل ينفسخ البيع ام لا وحيث لم تكن بينة لهل اقر البايع انها رهن قبل البيع فهل يغرم
قيمة العين **فاجاب** بقوله اذا كان له بينة او اقر البايع لما ذكر غرم له قيمتها كما صرحوا به حيث قالوا باع عينا
لشخص ثم اقر بعد انقضاء خياره او خيارهما بانها لاخر وبعضها منه لم يبطل بيعها للاول وغرم قيمتها
لانه فوتها عليه بتصرفه واقباضه ولانه استحق عوضه وقضية العلة الاولى انه لا فرق بين قبضه

بنقضه

١٨٣

بنقضه وقضية الثانية ان ذلك يتقيد بقبضه وبالاول صرح القاضي فهو الاوجه وان اقتضى كلام البجلي الثاني **وسئل**
ما المفتى به في التمليك هل يكون بيعا صحيحا كما هو صريح في بابه او يجري به عرف العادة بكونه رهنا كما افتى علماء قضاة بلدنا
وهل المفتى به في شراء الدابة رؤية باطن الخف لتفاوت الاغراض في ذلك حتى يثبت الخيار لمن اعتبر ذلك ام لا **فاجاب**
بان الحاصل في ذلك لفظ التمليك كما ذكرته في الشرح المذكور بعد بيان ما فيه من نقض ورد انه مشترك بين البيع والهبة
فاذا ذكر معه العوض ونوى كان بيعا وما عدا ذلك يكون هبة واما من جعله صريحا او كناية في الرهن فهو مخطئ لان
وضعه ينافي وضع الرهن فكيف يدل عليه صريحا او كناية وقد ابتلي الناس بمن لا يفهم موضوعات الالفاظ فضلا عن
غيرها ومع ذلك يتصدر على اهل المذهب بالوعظ عليهم لما قبلوه ولما لغوا في زجره وتعنيفه والانتقام منه فانا
لله وانا اليه راجعون والنظر الى العادة مشروط بشروط لو سئل عنها هو او الذين نظروا اليها عن شرط منها لم يعرفوه فكيف
مع ذلك يسوغ لهم ان يخالفوا كلام الاصحاب نظرا لها ما هذه الا بلية عظيمة واما الجواب عن المسئلة الثانية فهو
ان الذي صرح به اصحابنا انه يشترط في الدابة رؤية مقدمها ومؤخرها وقوائمها ورفع السرج والاكاف والجل
ويجري الفرس مثلا بين يديه حتى يعرف سيرها ولا رؤية اللسان والاسنان ولو من رقيق انتهى ومنه يوخذ
انه لا يشترط رؤية باطن خفها لانهم اذا لم يشترطوا رؤية اللسان والاسنان مع تفاوت الاغراض باختلاف الوان
الالسنة سيما في الرقيق وبالاسنان من حيث دلالتها على كبر السن وصغره غالبا فالاولى ان لا يشترط
رؤية باطن الخف لانا وان سلمنا ان الاغراض قد تختلف به لكن ليس كاختلافها برؤية اللسان والاسنان وقد علمت
انه لا يشترط رؤيتهما فكذا لا يشترط رؤية ما دونهما وهو باطن الخف ولان اختلاف الاغراض انما ينظر اليه اذا قوي
واطرد والا لم ينظر اليه وواضح ان اختلافها برؤية باطن الخف ضعيف وغير مطرد فلا ينظر **وسئل** باع شخص
دارا فيها بيت داخل في تربيعها لكنه غير نافذ اليها بل الى الشارع مثلا فهل يدخل في مطلق بيعها او لا يدخل الا
بنصها كما في نظايرها وكلامهم في الايمان والمساجد في باب القدوة **فاجاب** بان من الواضح عدم دخول البيت المذكور
في بيع الدار المذكورة لانه لما انفرد بباب مستقل ولم ينفذ الى ما دخل في تربيعها صار يسمى دارا ثانية وصارت
الدار التي دخل في تربيعها لا تشمله لانه لا اشتراك بينهما في الاسم ولا في المعنى ودخوله في تربيعها لا يقتضي
دخولها عند الاطلاق وقد صرحوا بان الحد لا يدخل الا بالتنصيص فلو قال بعتك من هذا الخط الى هذا الخط لم
يدخل الخطان مع ان ابتداء الغاية يدخل في غير ذلك كقوله علي من درهم الى عشرة اذ يلزم تسعة ادخالا للابتداء
الغاية فقط فاذا كان الحد نفسه لا يدخل الا بالتنصيص مع انه من جزئيات المبيع فاولى البيت المذكور لانه ليس
من جزئيات المذكور المبيعة كما تقرر **وسئل** عما لو باع عينا باوقية مثلا هل يصح العقد بهذا اللفظ من غير ذكر
دراهم او دنانير حيث اطرد العرف بذلك اي بان مقدار الاوقية كذا وكذا درهم او لا يصح كما لو باع بعشرة حتى يقول
فيه دراهم او دنانير **فاجاب** بان الذي دل عليه كلامهم في باب البيع انه حيث اطرد عرف اهل بلد او ناحية
يعبرون بالاوقية عن مقدار معين من الدراهم الغالبة في ذلك المحل صح البيع باوقية مثلا وان لم يقل المتبايعان
دراهم ويدل على ذلك ما صححه النووي في مجموعه ردا على صاحب البيان ومن تبعه من انه اذا عبر بالدراهم
عن الفلوس صح لانه يعبر عنها مجازا كقولك في عشرين درهما مثلا هذا دينار اذا كان ذلك هو صرفها اي هذه صرف
[illegible] مع مجاز الحذف انتهى ومما تقرر يعلم انه لو اصطلح اهل بلد على انهم يعبرون بالدينار عن مقدار مخصوص
[illegible] وقال احدهم بعتك بدينار صح وانصرف الثمن الى ما اصطلحوا عليه وان كان الدينار شرعا

مطلب اختلاف الاغراض انما ينظر اليه

نفصاله

لا يطلق الا على مثقال من الذهب الخالص لان العبرة بالعقود انما هو بعرف المتعاقدين بخلاف نحو الاقرار ومن ثم صحح الرافعي
والنووي في باب الخلع انه لو غلب في البلد دراهم عددية ناقصة او زائدة نزل البيع وغيره من المعاملات عليها بخلاف
الاقرار والتعليق واما قول بعض المتاخرين لو قال بعتك هذا بمائة درهم صرف كل عشرين دينار لم يصح وان كان صرف البلد
كذلك وكذا ما جرت به العادة في البيع بدينار ويراد به مقدار معين من الدراهم فضعيف لانه يقتضي الاول صاحب البيان
وقد علمت انه ضعيف كما مر وقاس عليه الثاني والا بطل حكم المقيس عليه بطل حكم المقيس وقد صرح النووي في المجموع
كاصل الروضة انه لو غلب من جنس العروض نوع انصرف الذكر اليه عند الاطلاق في العقد كالنقد قال وصورة المسألة
ان يبيع صاعا من الحنطة بصاع منها او بشعير في الذمة وتكون الحنطة والشعير الموجودان في البلد صنفا او غالبا
في البلد المختلف ثم يحضره بعد العقد ويسلمه في المجلس انتهى وقياسه ما صرحوا به ايضا من انه لو وقع التعامل
في بلد بنوع واحد من الفلوس النحاس العددية او بانواع واحدها غالب انصرف الاطلاق اليه كالنقدين وكذا في
الثياب ومن ثم قال ابن الصباغ لو قال بعتك هذا بعشرة اثواب واطلق وكان لها عرف انصرف اليه كالنقدين فان قلت
قضية كلام البغوي انه لا يصح في الاوقية والدينار فانه قال لو قال بعتك بوزن عشرة دراهم نقره ولم يبين انها تبر
ومضروبة لم يصح لتردده وان حمل على النقد الغالب قلت هذا لا شاهد فيه لانه ليس نظير تينك الصورتين لان الفرض
فيهما كما مر ان العرف اطرد بالتعبير بهما عما مر واما في صورة البغوي فليس فيها ان العرف اطرد بالتعبير بالعشرة
الدراهم النقرة عن انها التبر او من المضروبة وكان فيها ابهاما لانها تتناول كلا منهما وهما مختلفا الصفة و[illegible]
فيبطل البيع وقد اشار البغوي الى ذلك حيث علل البطلان بقوله لتردده فان قلت سلمنا هذا في كلام البغوي
فما الذي تقوله في قول المطلب لابن الرفعة لو قال بعتك بالف مثقال من النقد وغلب استعماله في الذهب لم
يكف حتى يصرح بانه منه او من الفضة وهذا صريح في البطلان في مسألة الاوقية والدينار مطلقا قلت الفرق
بين ما ذكره ان يسلم وما ذكرته في الاوقية والدينار ان النقد في صورته يشمل الذهب والفضة ولم يصطلحوا على
التعبير به عن احدهما فقط كما في الصورتين المذكورتين وانما غلب عندهم التعبير به عن الذهب وقد يعبرون
به عن الفضة فلا جامع بين المسألتين وايضا فالنقد يشمل شيئين مختلفي الجنس ولا عبرة لغلبة استعماله في احدهما
لان الغلبة لا يعتد بها الا اذا كانت في الانواع كان يقول بالف درهم وغلب استعمالها في نوع من الفضة فتنصرف
الى ذلك النوع بخلاف قوله من النقد لانه يشمل من جنسين مختلفين ولا عبرة بغلبة استعماله في احدهما كما تقرر و
الفرق ان الاغراض تتفاوت باختلاف الجنس تفاوتا كثيرا فلم تصلح الغلبة ح مرجحة مع شمول لفظ المتعاقدين
لاجناس مختلفة بخلافها بين انواع الجنس الواحد فانها لا تتفاوت كذلك فصح ان تكون الغلبة مرجحة لاحدها على
الباقي **وسئل** عن بيع الناس ما حقيقته على كل من المذاهب الاربعة وهل يلزم ذلك بالنذر وفي مذهب
الشافعية وهل يجوز للناذر ان ينقل المبيع ببيع او غيره وهل يلحقه الندم ام لا اذا نقله **فاجاب** انه يريد
بيع الناس ما اعتيد من انهم يتفقون على بيع عين بدون ثمن مثلها وان البائع اذا جاء بالثمن ردوا اليه عينه
غير ان يقع منهم شرط في صلب العقد يفسده فالبيع ح صحيح عند الشافعي رضي الله عنه واذا جاء البائع بالثمن فيخير
المشتري بين ان يقبله وان لا يقبله لكن يبقى عليه اثم الغش والغرور فان البائع انما علم انه لا يقبله لم يكن
يبيعه له بذلك الثمن ومتى نذر المشتري بعد لزوم البيع انه متى جاء البائع بقدر الثمن الذي اشترى به فسخ
البيع او ان يقبله متى جاء طالبا للاقالة لم ينعقد النذر على الاوجه من خلاف طويل وقع بين جماعة من

لان ما التزمه ليس بقربة مطلقا اما الفسخ فلو صح واما الاقالة انها لا تكون سنة الا في النادم ومن ثم لو علق
النذر بالندم كان قال اذا ندمت في البيع المذكور وطلبت مني الاقالة فيه فلله علي اقالته فيه ينعقد النذر
حينئذ لانه التزم به قربة فلزمه ولهذا يعلم الجمع بين من اطلق الافتاء بانعقاد النذر نظرا الى ان اقالة النادم
سنة ومن اطلق عدم انعقاده محتجا بان الناذر لا يستقل بالفسخ وان طلبه خصمه اذ العبرة به فاطلاق
الاول محمول على ما ذكرناه اخرا واطلاق عدمه محمول على ما ذكرناه اولا ومتى علق النذر بصفة ثم باع
العين المنذورة لها قبل وجود الصفة صح البيع كما افتى به الشيخ تقي الدين [illegible] وغيره وما في كلام البغوي
مما يخالفه ضعيف وفي المسألة كلام طويل ليس هذا محل بسطه ومما يدل لذلك من المنقول انه لو قال ان شفى
الله مريضي فلله علي عتقه ثم قال ان قدم زيد فعلي عتقه ففيه مقالات والراجح انعقاد النذر الثاني بعد
النذر الاول وانه لو وقع احدهما قبل الاخر حكم بعتقه عنه ولا يوجب للاخر شيئا وان وقعا معا اقرع بينهما فح
فبيع العين الذي تعلق بها النذر صحيح كما صح النذر الثاني ووقع العتق عن السابق بجامع بقاء الملك للرقبة فيهما
فلما صح التصرف فيهما بالنذر الثاني فليصح التصرف فيها بالبيع ونحوه لان ماخذ الصحة بقاء الملك والتصرف فحسب فاندفع
ما يتوهم من ملحظها ان النذر قربة ولو سلم ذلك ايضا ان المعلق عتقه بصفة يجوز وقفه ولا يعتق لو وجدت
الصفة بعد وقفه بناء على الاصح ان الملك في الموقوف لله تعالى هذا هو المنقول من كلام الشافعي والاصحاب خلافا
للبغوي ومن تبعه **وسئل** ما حكم عطايا ارباب الولايات زماننا **فاجاب** عطايا الولاة قبلها من السلف وتورع
عنها اخرون فيجوز قبولها ما لم يتحقق في شيء منها انه محرم كمكس ونحوه فلا يجوز قبوله واما مع عدم ذلك
التحقق فالقبول جائز واما قول الغزالي لا يجوز معاملة من اكثر ماله حرام فضعيف كما قاله النووي في شرح
المهذب بل المعتمد جواز معاملته والاكل مما لم يتحقق حرمته من ماله واذا اكل انسان شيئا فبان انه ملك لغيره
فهل يطالب به في القيامة قال البغوي ان كان ظاهر مطعمه الخير لم يطالب به الاكل وان كان ظاهره خلاف ذلك
كارباب الولايات طولب به لعدم عذره فلا ينبغي الهجوم على اكل اموال الولايات وان جاز بقيده السابق بل ينبغي
التنزه عنه حذرا من ان لا يكون له فيطالب به في الاخرة **وسئل** اشترى امة ثم رهنها عند اخر ثم تقايل
المتبايعان فيها ثم اخذها البائع وانفق عليها مدة ظانا انها ملكه ثم بان فساد الاقالة بمقتضى الرهن السابق
فانتزعها المشتري واعطاها للمرتهن او لم يعطها له بان كان الرهن انفك فهل يرجع عليه البائع بما انفقه عليها
لانه غره بسؤاله الاقالة منه مع رهنه اياها وجهل البائع بذلك او لا يرجع عليه بذلك **فاجاب** الذي افتى به
البغوي واقروه ان من اشترى ارضا وعمرها وادى خراجها او عبدا وانفق عليه ثم خرج مستحقا كان عليه
اجرة المثل ولا يرجع بالخراج ولا بالنفقة لانه دخل في العقد على ان يضمنها ولا يرجع باجرة المثل انتهى فهذا
ربما يوخذ منه انه لا رجوع بالنفقة في صورة السؤال لكن الذي يتجه لي ان ذلك لا ياتي فيها الا اذا قلنا
ان الاقالة بيع لمساواتها لتلك ح في علتها السابقة وهي انه دخل في العقد على انه يضمن النفقة ولا يرجع بها اما
اذا قلنا بالاصح ان الاقالة فسخ فالذي يظهر انه يرجع بالنفقة لانه لم يوجد هنا عقد يقتضي انه يضمن النفقة
ولا يرجع بها وانما الذي هنا انه بالاقالة ظن عودها لملكه الاصلي فانفق عليها لهذا الظن الذي هو معذور فيه
فاتجه انه يرجع على المشتري بما انفق لان المشتري هو الذي ورطه في ذلك بطلبه الاقالة منه مع فعله للرهن السابق
على الاقالة المانع من صحتها ويشهد لما ذكرته من الرجوع بالنفقة في هذه الصورة ومن الفرق بينها وبين صورة

مطلب في عطايا الولاة

مطلب ان الاقالة بيع

البغوي السابقة ما في المهذب في باب الكتابة من ان السيد لو انفق على قنه ثم بان ما يوجب عتقه رجع عليه بما انفقه
عليه لانه انفق على انه عبده فهذه كمسئلتنا لانه ليس فيهما عقد يقتضي انه بدخوله فيه وطن نفسه على
النفقة وانه لا يرجع بها وانما الذي فيهما انه انفق بظن الملك الاصلي ثم بان عدم ما يقتضي ذلك الملك الذي
ظنه فكما قال في المهذب بالرجوع في مسئلته كذلك قلنا بالرجوع في مسئلتنا لما علمت من اتحادهما علة
وجامعا فان قلت يمكن الفرق بينهما بانه انما رجع في مسئلة المهذب لانه في باطن الامر انفق على حر فلزم
الحر ما انفقه عليه لانه باخذه للنفقة من السيد ملتزم لغرمه بدلها له اذا بان انها غير لازمة له واما
في مسئلتنا فانما انفق على جارية الغير بغير اذنه ونفقة العبد تسقط بمضي الزمان والسيد في باطن الامر
لم ياخذها من المنفق حتى يقول انه بالاخذ يكون ملتزما لغرم البدل فافترقا قلت لا اثر لهذا الفرق
بل هو خيال لا تعويل عليه فقد صرح الاصحاب بما يبطله حيث قالوا تسقط نفقة الحامل المطلقة بائنا
لاسكناها بنفي الزوج للحمل فان استلحقه رجعت عليه باجرة الارضاع وببدل الانفاق عليها قبل الوضع
وعلى ولدها ان كان الانفاق بعد الارضاع لانها ادت ذلك بظن وجوبه عليها فاذا بان خلافه رجعت كما لو
ادى دينا ظن عليه فبان خلافه يرجع وكما لو انفق على ابيه بظن اعساره فبان موسرا يرجع عليه بخلاف المتبرع
وانما في رجوعها بنفقة الولد كونها انتصبت دينا لا بفرض القاضي لتعدي الاب هنا بنفسه ولم يكن لها طلب
في ظاهر الشرع فلما اكذب نفسه رجعت ح انتهى فتامل ما اشتمل عليه كلامهم هنا تجده صريحا في تزييف ذلك الفرق
لانهم جوزوا لها الرجوع بالنفقة على الولد مع سقوط نفقته لمضي الزمان وعللوا ذلك بتعدي الاب بالنفي مع
عدم الطلب لها في ظاهر الشرع فلما اكذب نفسه رجعت ح فرجوعها لما ذكر صريح في الرجوع في مسئلتنا بجامع
ان المشتري متعد بفعل الاقالة مع سبق الرهن منه المقتضي بطلانها والبايع لا يعد متعديا منه بوجه ولم يكن
له حال الانفاق طلب على المشتري في ظاهر الشرع فلما بان تعدي المشتري وعدم تعدي البايع اقتضى ذلك الرجوع
في مسئلتنا ايضا وكانهم لم ينظروا في مسئلتهم الى سقوط نفقة القريب بمضي الزمان للملحظ الذي ذكروه
من تعدي الزوج وعدم تعدي الزوجة للنفقة كذلك في مسئلتنا الى ان نفقة القريب تسقط بمضي الزمان
لوجود نظير ملحظهم المذكور في مسئلتنا وهو تعدي المشتري بفعله الاقالة مع ما عدمه من الرهن المقتضي
لبطلان الاقالة ولتبرع البايع في الانفاق وعلمنا من كلامهم ان سقوط النفقة بمضي الزمان امر طردي لا
تاثير له في العرف فلا يجوز النظر اليه ولا التعويل عليه لما يلزم على اعتباره من مخالفة ذلك الصريح كلامهم الذي
ذكرته وتامل قولهم ايضا المذكور لو انفق على ابيه بظن اعساره رجع عليه فانه لو كان للسقوط بمضي الزمان دخل
في منع الرجوع لم يرجع هنا وان ظن اعساره لان انفاق الانسان على نفسه يسقط بمضي الزمان ايضا فلو نظر
لذلك لقلنا لا رجوع للمنفق لان المنفق عليه لم يستقر عليه في زمن الانفاق شيء فهو كالذي انفقه سيده من باب
حراسة اسوا وكالجارية في مسئلتنا لان سيدها لم يستقر عليه شيء مدة زمن الانفاق فلزم على المنظر لذلك
سقوط الرجوع في المسائل الثلاث اذ نظرنا لذلك وهو يخالف المصرح به في مسئلتي الاب والحر بالرجوع فلا
ينظر اليه فيهما واذا لم ينظر اليه فيهما فلا ينظر اليه في مسئلتنا فتامل ذلك فانه مهم وهذا الذي قررته
يبين لك ان ما قلناه من الرجوع في مسئلة الاقالة لا يختص بها بل يجري ذلك في سائر اسباب الفسخ اذا
بان بطلان الفسخ فاذا اعاد المبيع الى بايعه بسبب من اسباب الفسخ فانفق عليه ثم بان بطلان الفسخ وانه

لم يزل

لم يزل على ملك المشتري رجع البايع عليه بما انفقه لما قدمته واصحابنا مبسوطا فان قلت اذا رجع بالنفقة
هل يرجع المشتري عليه باجرة استخدامه ومعرفة ذلك من الفوايد قلت يحتمل ان يقال يرجع بذلك لانه
كالغرم المنفقة بفسخ الربح ويحتمل ان يقال لا رجوع له انه علم بفساد الفسخ دون البايع كما في مسئلة السالي
لان عليه بفساده وترك البيع في يد البايع مستلزم لتبرعه عليه باستخدامه ونحوه وهذا اقرب
نعم الذي يتجه انه يرجع على البايع بمهر مثلها ان وطئها سواء اعلم بفساد الفسخ ام لا لان ذلك لا يقبل التبرع
به فاثر فيه العلم فان قلت انما تبرع بالفوايد في مقابلة النفقة فاذا لم تسقط عنه فلا تبرع منه فيرجع
قلت هذه مقابلة فاسدة لم يرضها المنفق حتى يلزمه بقضيتها فكان القياس الغا قصد المشتري
لتلك المقابلة وترعة النفقة وعدم رجوعه بتلك الفوايد المتعدية بتركه لملكه تحت يد غيره مع علمه
بذلك والله اعلم وسئل اشترى شاة فذبحها فوجد في بطنها جنينا فهل هو عيب فاجاب نعم هو عيب
لكن قضية كلامهم في احداث ما لم يمكن معرفة القديم الا به ان امكنه الاطلاع على حملها بقول اهل الخبرة
منع رده والا فلا وسئل عن شخص اشترى دارا خربة فعمرها وجددها ثم بنى فيها وسكنها مدة طويلة
ثم بعد ذلك جاء ورثة البايع وادعى ان الخربة المذكورة وقف فهل اذا ثبت ذلك واراد الوارث هدم البنا — بعضه
يجاب الى ذلك ام لا واذا قلتم يجاب فهل يلزم المشتري اجرة سكنه فيما عمره ام لا وهل للمشتري اخذ اجبانه
والحجارة ام لا فاجاب بقوله نعم يجاب الوارث الى هدم البنا المذكور وللمشتري سوى طلب الوارث ام لا
اخذ بنائه اي من حجر وخشب وغيرها واذا اخذ ذلك بطلب الوارث او بغير طلب لزم البايع ارش نقص تلك
الابنية وهو ما بين قيمتها مبنية ومقلوعة وان كان المشتري هو وقبطي او حسب فللوارث تكليفه
نزعه ثم يرجع المشتري بنقصه على البايع فيوخذ من تركته واما لزومه اجرة ما سكنه فيما عمره ففيه
تفصيل ذكره القاضي وانا ما بناه في تلك الخربة ان كان من ترابها اي بان كانت جميع الالات منه لزمه اجرة
مثل الدار كمن غصب عبدا وعلمه صنعة يلزمه اجرته صانعا وان كان من غير ترابها اي كان حصل الالات
من خارج وعمرها بها لزمه نصف اجرة مثل الدار تغليظا قال القمولي وفي هذا اي ما ذكره اخرا من لزوم
النصف المذكور نظر قال غيره وهو كما قال وقد وافقه صاحب الانوار فقال والقياس انه يلزمه اجرة مثل
انتهى وهذا اقوى من حيث المدرك وان كان الاول هو المنقول لخفا وجهه وظهور وجه القياس المذكور فانه
في الحقيقة انما استعمل العرصة واما ما كان بظلله وينتفع به من الابنية فهو ملكه فكيف يقوم عليه في الاجرة حتى
يجعل في مقابلة النصف ساقطا ويوخذ منه نصف اجرة الدار باعتبار ما اشتملت عليه من الابنية هذا بعيد
قياسا وان كان قريبا مذهبا وسئل عن شخص باع بيعا وهو مريض وله باع مثلا يوم الاحد ومات ليلة الاثنين
ولم يسق ليلته ولم يدفع اليه ثمن هل يصح البيع ام لا فاجاب بقوله حيث كان ذهن البايع المذكور
حاضرا بان كان ما يصدر منه صح بيعه وان مات في الحال ولا قبض الثمن ولا قبض المبيع فيقوم الوارث
مقامه في قباض المبيع وقبض الثمن والله اعلم وسئل عن شخص باع بقعة بخمسين ومثل ما باع به فلانا
بقعته ولم يعلم بكم باع به فلان حتى يعلمه المشتري والبايع قبل البيع وح فالبيع المذكور في السوال باطل
وسئل عما اذا باع الشخص دابة وجعلها او قسم هو شيئا وتم غيره شيئا اخر منهما وباقي المشتري ينفق
بحسابه من الثمن او يحسبا به فقط فيقول البايع بعتك وهما عالمان بالثمن والمشتري عالم او غير عالم لان

[illegible]

العادة جارية بأنه ربما يقسم الدابة كلها بل يفوز بالحجا وهو البائع بأشياء منها جرت العادة بأنه يأخذ
في مقابلة ذبحه وغيره أو لا في مقابلة شيء بل أخطأ شيء من الثمن عن المشتري هذه وقد يأخذ بعضهم فوق [illegible]
ويختلف باختلاف التقوى ما حكم ذلك **فأجاب** بأن هذه المسألة تحتاج إلى تمهيد وهو أنهم قالوا لا يصح بيع لحم
المذكاة أو جلدها قبل سلخه إلا إذا كان يؤكل معه كالشيء والسموط وسخلة الصفرة والدجاجة
المذبوحة فيصح بيعها في جلدها ولو قبل السمط والشي لأن جلدها من جملة لحمها لأنه يؤكل معه ولا بيع
المسلوخ من غير الجراد والسمك وزنا قبل تنقية جوفه بخلاف ما لو باع جزافا فإنه يصح وبخلاف ما لو بيع
السمك والجراد وزنا أو جزافا فإنه يصح ولو قبل تنقيته مما في جوفه لعلة ما فيه وقالوا لو باع بعشرة
دراهم وعادتهم التعبير بها عن ستة دوانق صح ولزمه للعتاد وقالوا كان معينا من العوضين أو أحدهما
يكفي مشاهدته عن العلم بقدره وصفته وما كان في الذمة منهما أو من أحدهما لا بد فيه من العلم بقدره
وجنسه وصفته وصرح البغوي وتبعوه بأنه لا يصح بيع جزء من معين من حي قال بخلاف جزء معين من [illegible]
فإنه يصح أي بالتفصيل السابق في بيع المذبوحة إذا علم ذلك فإن عين أجزاء منها بعد السلخ والذبح حيث [illegible]
وباعه له بحسابه وعادتهم التعبير بذلك عن ربع الثمن مثلا وعلما جملة الثمن صح البيع لأن المبيع معين بالمشاهدة
والثمن معين بالنسبة ولا فرق حينئذ بين أن يستويا واختلفا فيها ولا بين أن يأخذ البائع من بعض الأجزاء أو لا لكنه
يأثم إذا أوهم غيره استواء الأجزاء وإن لم يأخذ منها شيئا لأنه غاش لهم ح وأما إذا قال لم بعتك هذا بحسابه
ولم يكن عادتهم التعبير بذلك عن شيء معلوم من جملة الثمن أو كان عادتهم ذلك وجهلا أو أحدهما جملة الثمن
فإن البيع في هذه الصورة غير صحيح لاختلاف بعض شروطه وهو علم كل منهما بالثمن والمثمن **وسئل** عما لو قال
بعني من هذه الدابة بحصته أو بحسابه من الثمن هل يصح أو لا **فأجاب** بأنها حيث علما جملة الثمن وأراد
بقولها بحسابه توزيع جملته على أجزائها بالسوية وأطلقا بأن لم يريدا هذا ولا غيره
صح البيع وإن كان لا يعرفان قضية قولها بحسابه أنه تقسيم جملة الثمن على جملة الأجزاء بالسوية لأن
المدار في البيوع على الألفاظ ومعلوم ما بها الصحيحة ومفهوم قولها هنا بحسابه صحيح معلوم ولو
لغيرهما فلم يكن فيه جهل ولو تشدد لكنهما أفضنا كلام الشيخين وغيرهما فإنهم ذكروا في مسائل
الصبرة وبيع المرابحة ومسائل الدور وفي تفريق الصفقة ما يصرح بالصحة حيث ذكرا ما يعلم به مقدار
الجملة بعد التأمل بالطريق الحسابية وإن عسر علم ذلك على العاقدين بل وعلى أهل بلدهما كبعتك بخمس
سدس سبع ثمن تسع عشر دينار والله أعلم **وسئل** عما لو عهد رجل نخلة بعشرين ثم باعها المتعهد
لآخر بعشرة فأكلها المتعهد الأول بعشرة هل يكون العشرة الحرى واقعة لا في مقابلة شيء أو يبقى في
النخلة التي ولو باعها المتعهد الثاني بثلاثين وفك الأول فهل يأخذ في الزائد ولو اختلفا في وقت
الفكاك وإن قبل الحصاد أو بعده فالقول قول من **فأجاب** بأن بيع العهدة لا أعرف حقيقته على التعيين
القول المفصل فيه أن البيع إن اقترن به شرط فاسد كأن يقول لم بعتك هذا بعشرة فإذا رددتها إليك
إلى مثله الخ فيقبل أو يقول المشتري اشتريته منك بهذا الشرط فيقول له بعتك كان فاسدا فلا ينتقل
الملك في المبيع عن مالكه ولا في الثمن عن مالكه بل هما باقيان على ما كانا عليه ولو فرض أن قيمة أو الثمن زاد
كانت القيمة وزيادتها ما لكن تلك الأصل الآخر انتقلت إليه بذلك البيع الفاسد لأن البيع الفاسد لا يترتب

١٨٦

ولوح

عليه شيء من أحكام الملك وإنما يترتب عليه التغليظ على من انتقلت العين إليه فإنها لو تلفت عنده ضمنها بأقصى
قيمها ولو أنفق عليه نفقات كثيرة لم يرجع بها والحاصل أنه يعطى أحكام الغاصب في أكثر أحواله وأما
إذا لم يقترن به شرط فاسد كأن يتفقا على أنه يبيعه هذه العين بعشرة مثلا فإذا ردها عليه رد العين إليه
ثم يعقد البيع بإيجابه وقبوله صحيحين لكنهما يضمران الوفاء بما تعاقدا عليه فالبيع ح صحيح عند الشافعي رضي
الله عنه يترتب عليه سائر أحكام البيوعات الصحيحة الخالية عن ذلك لكنه مكروه خروجا من خلاف من أبطله
من الأئمة لأنهم يقيمون الشرط المضمر مقام الشرط الملفوظ به في إفساد العقد فيبطلون البيع المقترن به كل منهما و
الشافعي رضي الله عنه لا يبطل إلا المقترن به الشرط الملفوظ دون الشرط المضمر وبهذا التقرير يعلم الجواب
عن الترديدات التي ذكرها السائل حفظه الله في هذه الصورة وبلغني عن بعض علماء اليمن أنه أفتى بصحة بيع
العهدة وبعضهم أفتى ببطلانه وكلاهما عجيب فإن القول بالصحة عند اقتران الشرط الفاسد بالعقد و
بعدمها عند إضماره قول ساقط لا يعول عليه ولا يلتفت إليه بل المنقول في مذهب الشافعي رضي الله عنه من
غير خلاف يعتبر به في ذلك هو ما قررته فاعتمده ولا تغتر بما سواه **وسئل** عما لو اختلف المتعهد والمتعهد في قدر
الثمن وتحالفا هل يقر المال في يد المتعهد إلى أن يحلفا ويقر أحدهما وعن مال متعهد مشترك اشترى الآخر ذلك
المتعهد شراء صحيحا فهل للشريك القديم الأخذ بالشفعة من المتعهد الأول ومن المشتري الثاني **فأجاب** بأن
جواب هاتين المسألتين معلوم مما بسطته في السابقة وحاصله أنه حيث صح البيع واختلفا في قدر الثمن
تحالفا ثم إن توافقا وإلا فسخ العقد فإن نكلا أعرض الحاكم عنهما حتى يصطلحا وحيث صح أيضا ثبت للشريك القديم
الأخذ بالشفعة على الشريك الحادث ومن ملكه منه وأما حيث فسد فلا أثر لتراجعهما في الثمن ولا يثبت أخذ بشفعة
لبقاء ملك البائع على حاله والمشتري على حاله كما مر والله أعلم **وسئل** عمن اشترى عينا بثلاثين أوقية بجنس عرف
أي بوزن صنجة ثمنه أواق منسوبة لشخص معين ولم يعلم الجنس المذكورة هل هي على جنس البلد أي صنجة البلد
التي هي جنس أواق أم زائدة أم ناقصة فهل يصح البيع فإن قلتم بالصحة فهل يوزن الثمن بالجنس جنسا جنسا أم
الخيرة للبائع أم للمشتري **فأجاب** بأن من عين قدرا فتارة يكون المبيع والثمن معينين وتارة يكونان وهما أو
أحدهما في الذمة وحكم ذلك يعلم من قولهم لو قال بعتك ملء أو بملء هذا الكوز أو البيت من هذه الصبرة أو
زنة أو بزنة هذه الحصاة من هذا الذهب صح لإمكان الأخذ من المعين قبل تلفه والعلم بالقدر المعين ولا
يشترط العلم بخلاف ما لو قال بعتك ملء أو على هذا البيت صبرة في ذمتي صفتها كذا أو زنة أو بزنة هذه الصنجة
ذهبا في ذمتي صفته كذا وقد جهلا أو أحدهما ذلك فإنه لا يصح للجهل بالمبيع أو الثمن والمبيع أو الثمن الذي
في الذمة لا بد من علمهما بقدره وجنسه وصفته هذا ما ذكره الشيخ في باب البيع وقالوا في باب
السلم لو عين في المبيع مكيالا وصنجة أو ميزانا أو ذراعا فإن كان معتادا بأن عرف قدر ما يسع صح
العقد ولغي التعيين المذكور كسائر الشروط التي لا غرض فيها ويقوم مثل المعين مقامه فإن شرط عدم
إبداله بطل العقد ولو اختلفت المكاييل والموازين والذرعان وجب تعيين نوع منها إلا أن يغلب
نوع منها فيحمل الإطلاق عليه ولو عين مجهول لهما أو لأحدهما كالكوز لا يعرف قدر ما يسع والبيع في الذمة
بطل العقد حالا كان أم مؤجلا لأن في ذلك غررا لأنه قد يتلف قبل القبض ما في الذمة فيؤدي إلى التنازع
بخلاف بيع ملئه من هذه الصبرة فإنه يصح لعدم الغرر انتهى وبهذا مع ما قبله يعلم أن شرا الثلاثين أوقية

بخمس عمرو اي بصنجة التي هي خمس اواق او كان معين كاشتريت كذا بثلاثين اوقية من هذا الخمس عمرو صح وان جهلا
قدر تلك الصنجة صح وان جهلاه او احدها لم يصح لان فيه غررا لانه قد يتلف قبل قبض ما في الذمة وحيث صح
بان علما قدر الصنجة لم يحتج الى ان المشتري يعلم انها قدر صنجة بلده او اقل او اكثر ثم لم يتعين تلك الصنجة
بل يجوز الوزن بها او بمثلها فلا يجاب من طلب الوزن بشئ بعينه نعم الذي يتجه ان المشتري لو طلب الوزن
بها او بمثلها مرة بعد اخرى حتى تكمل الثلاثون وطلب البايع الوزن مرة واحدة بصنجة وزنها ثلاثون ومعا
صنجة عمرو ست مرات اجيب المشتري لان الاغراض تختلف بتكرر الوزن والعادة كما لا يخفى وان ما طلبه المشتري
اقرب الى قولهم لا يتعين الصنجة بل يوزن بها او بمثلها ومعلوم ان صنجة ثلاثون انما تماثل صنجة خمسة حقيقة
وان كانت تماثلها اعتبارا ان المتكرر بها ستا بمثل الوزن بتلك مرة والله اعلم **وسئل** عن شخص ابتاع وجبة ما
من عين السلامة وصرف فيبيع علة واستمرة بحيث يومين وفي اثناء المدة لحق العين عمارة وصرف المبتاع في عمارة
العين ما ينوب الوجبة المشتراة من العمارة المذكورة ثم لما اراد بايع الوجبة المذكورة فكاكها من مشتريها او
حسب عليه العمارة فقال له البايع العمارة عليك لانك الذي استغليت الوجبة وسقيتها في هذه المدة فنفعها وضر
عليك وهي في ملكك الى ان ابتدرها بالثمن المعلوم فقال المشتري هي في ملكك وما لي الا منفعة لا اصعره فهل ما
ناب الوجبة من العمارة في هذه المدة يلزم مالك المنفعة ام يلزم مالك الرقبة **فاجاب** لا رجوع للمشتري بما صرف
في العمارة على بايعه لان البيع ان كان صحيحا بان كان العدة خارجة عن العقد فقد صرف على ملكه وان كان فاسدا
بان شرطا العدة في صلب العقد كان متبرعا بما صرف والله اعلم **وسئل** عن اصطلاح بيع الناس في بيع العهدة
الذي يسمونه بيع الناس وصورته ان يقول البايع بعتك هذه الارض بثمن مبلغه كذا وكذا فيقول المشتري
اشتريت ثم يكتب بينهم كاتب او حاكم بحكم بصورة باع فلان من فلان كذا بثمن مبلغه كذا وكذا فيقول المشتري
اشتريت بيعا صحيحا شرعيا ولا يذكر غير هذا ومقصودهم انه يكون كالمرهون لكن المشتري يستغل الارض
هل يكون ذلك رهنا ويطالب باجرة الارض ام بيع ولا يستردها البايع من المشتري الا بعقد جديد
ام هذا اصطلاح اصطلح عليه العلما وصح في مذهب الشافعي وتكون الارض كالمرهونة والثمرة على
سبيل الاباحة ولا يطالب بها بينوا لنا ما يصح **فاجاب** بقوله بيع الناس المشهور انه هو ان يتفقا على
بيع عين بدون قيمتها وعلى ان البايع متى جاء بالثمن رد المشتري عليه مبيعه واخذ ثمنه ثم يعقدان على
ذلك من غير ان يشرطا ذلك في صلب العقد وحكمه انه بيع صحيح يترتب عليه جميع احكام البيع الصحيح ولا يلزم
المشتري الوفا بما وعده البايع ولا يرجع للبايع الا بعقد جديد ويملك المشتري جميع الغلة في زمن ملكه
ولا يرجع البايع عليه منها بشئ **وسئل** عما اذا اراد ان يشتري بيرماء او ارضا مع شربها من القناة او سهما
منها مع جري الما فكيف الطريق الى صحة البيع وما يشترط الرؤية منه مع ذلك مع ان مسئلة بيع الما مذكورة
في الروضة قبيل الربا قبيل تفريق الصفقة وفي باب بيع الاصول والثمار واحياء الموات وكلامه في ذلك
مشكل على السايل والمسئول من فضلكم ازالة اشكاله بامثلة مفيدة **فاجاب** الكلام على ذلك يحتاج الى
بسط كما اشار اليه السايل وذلك ان الما اما ان يكون في بير او حوض نهر او قناة وذلك القرار الذي فيه الما
اما ان يكون ينبع منه او يصل اليه ثم يسقي منه الاراضي فالاول ان ما ملكه واحد وجب كان الما مملوكا لهم على
حسب الشركة في القرار ويصح بيع الما الراكد هنا ان قدر بجزء معلوم كالنصف او بنحو مائة رطل لا يبقى

ساعة

١٨٧

ساعة من الليل والنهار للجهل بالمبيع وايناقيه ذكرهم في قسمة ما القناة للمهاياة بالايام والساعات لان
القسمة يتسامح فيها ما لا يتسامح في البيع وان لم يملكه محل النبع لحد وانما كان المملوك المحل الذي يصل اليه
الما فالما الواصل اليه بنفسه غير مملوك لاحد فاذا اخرج منه كان باقيا على اباحته ثم اذا اصدر بيع فان
وقع على محل النبع المملوك او على جزء معلوم منه صح ولم يدخل الما الموجود عند البيع الا بالشرط وان وقع
على المحل الذي يصل اليه الما ومحل النبع ليس مملوكا لاحد وكان محل النبع نحو ما هو الغالب في العيون والانهار
لم يدخل الما فيه لانه غير مملوك له ومن ثم لو وقع البيع عليه في هذه الصورة لم يصح وانما الذي يدخل
في ذلك استحقاق الارض فيه المسمى بالشرب ومما يحكم فيه بملك محل النبع والقرار ان يكون عليه بدا انهما دالة
على الملك له وللما النابع منه في الصورة الاولى كما يفهمه قول الروضة كاصلها في احيا الموات لو صادفنا نهرا
تسقى منه ارضون ولم يدر انه حفر او انخرق حكمنا بانه مملوك لانهم اصحاب يد وانتفاع وخرج بقولي فيها
مر ويصح بيع الما الراكد الما الجاري فلا يصح بيعه ولا بيع نصيبه منه للنهي عن بيع الما في صحيح مسلم وهو محمول
على ذلك وللجهل بقدره وان الجاري وان فرض انه مملوك في الصورة الاولى فلا يمكن تسليمه لاختلاطه بغير المبيع به
فطريقه اذا اراد ان يملكه او يستحقه ان يشتري محل النبع او القناة او جزء من ذلك فاذا ملكه او ملك
الما واذا ملك الثاني كان احق به ذكره جماعة من اصحابنا هذا ملخصها في هذه المسئلة ولنعد الآن
الى بيان كلام الروضة الذي اشار اليه السايل فنقول قد ذكر فيها بيع الما قبيل الربا ولحق تفريق الصفقة
وفي احيا الموات كما بينت ذلك في حاشية العباب حيث قلت وحاصل عبارتها في الاول وما نقع به البلوى
ما عليه من بيع نصيبه من الما الجاري من النهر وهو باطل لوجهين كون المبيع غير معلوم القدر وكون
الجاري غير مملوك وفي الثاني قال صاحب التلخيص النهي عن بيع الما محمول على ما اذا افرد ما عين او نهر بالبيع
فان باعه مع الارض بان باع ارضا مع شربها من الما الجاري في نهر او واد صح ودخل الما في البيع تبعا وكذا
اذا كان للما في انا وحوض لانهما يجتمعان فبيعه صحيح منفردا وتابعا وحاصل عبارتها في احيا الموات
ولا يجوز بيع ما البير والقناة فيهما لانه مجهول ويزيد شيئا فشيئا فيختلط فيتعذر التسليم وان باع منه
اصعا فان جاريا لم يصح اذ لم يمكن ربط العقد بقدر وان كان راكدا وقلنا انه غير مملوك فقال القفال البيع
ايضا لانه يزيد فيختلط المبيع والاصح الجواز كبيع صاع من صبرة واما الزيادة فقليلة فانه كما لو باع القت
في الارض بشرط القطع وكما لو باع صاعا من صبرة وصب عليها صبرة اخرى فان البيع بحاله ويبقى البيع ما
بقي صاع من الصبرة ولو باع الما مع قراره نظر ان كان جاريا فقال بعتك هذه القناة مع ماءها او لم يكن جاريا
وقلنا الما لا يملك لم يصح البيع في الما وفي القرار قولا تفريق الصفقة انتهى ولا تنافي بين الموضعين الاخرين خلافا
للاسنوي وغيرهم وان تبعهم الملم صاحب العباب في احيا الموات فقال ولا في قراره خلافا للبلقيني بل يحمل
ما قاله في الثاني من صحة البيع فيهما على ان المراد انه يصح في الارض بطريق القصد وللملك وفي الما بطريق التبع
والاستحقاق ويؤيده قول صاحب التلخيص ودخل الما في البيع تبعا هذا ان كانت الصورة في محل قرار الما المملوك
اما اذا اريد محل المنبع فيهما بطريق القصد او محل النبع او القرار غير المملوك فلا يصح فيهما وما قاله في الثالث من
صحته في الارض فقط يحمل على ان المراد انه لا يصح في الصورة المذكورة بطريق الملك الا في الارض دون الما فانه انما
يصح فيه بطريق الاستحقاق ومما ذكره صاحب التلخيص صرح به جمع متقدمون لانها غير مملوكة فان كانت

فصل على ما يحتاج ضد بطلان على محل النبع والقرار

فصل لا يصح بيع الماء الجاري ولا بيع نصيبه منه

مملوكة لم يمكن تسليمها الا باختلاط عين المبيع والحيلة في استحقاقهما ان يعقد على القرار فيشتري نفس القناة
او سهما منها فاذا ملك القرار كان احق بالماء على قول الكل انتهت وعبارة البيان لا يصح بيع سهم من ماء
كذا لانه غير مملوك وكذا لا يصح ان يقول بعتك ليلة او يوما من ماء كذا لان الزمان لا يصح بيعه ولكن
الحيلة فيمن اراد ان يشتري ماء العين او سهما منها ان يشتري العين نفسها او سهما منها هكذا ذكره
اصحابنا انتهت والحاصل ان محل بيع الماء من القناة اما ان يكون مملوكا او لا وانما المملوك المحل الذي يجري
الماء اليه فعلى الاول ان وقع البيع على الارض او على قرار شربها المذكور والقناة كله او جزء منه
معين صح وكان في دخول الماء الموجود الخلاف المذكور في باب الاصول والثمار فان شرط دخوله عمل
بمقتضى الشرط المذكور وعلى الثاني اذا ورد البيع على الارض وعلى القرار صح بيع الارض ولم يدخل الماء
الذي هو غير مملوك وانما يدخل في ذلك استحقاق الارض فيه بالمسمى بالشرب والبناء في ذلك قول
الشيخين في الاصول والثمار لا يدخل مسايل الماء في بيع الارض ولا يدخل فيه شربها من القناة والنهر
المملوكين الا ان يشرطا ويقول لحقوقها لان هذا كما ترى في الشرب المملوك وما مر في الشرب الغير المملوك انتهى
عبارة الحاشية المذكورة وكان الاقتصار على كتابة ما فيها كافيا في جواب السوال لكن اجبت بزيادة
الايضاح في هذه المسئلة لانها مهمة ومسيس الحاجة ثم لا باس بالاشارة الى اشيا تتعلق بها منها ان البلقيني
اعترض عبارة الروضة المذكورة في احيا الموات وما ذكره في بيع ماء البير من تعليل عدم الجواز بانه
مجهول كلام غير مستقيم فان الجهالة في مثل ذلك لا تضر كبيع الصبرة التي لا يعلم مقدارها انتهى وما ذكره
هو الذي ليس بمستقيم فانه في الروضة لم يقتصر على التعليل بالجهل فقط بل قال ويزيد شيئا فشيئا الخ وبهذا
اندفع تشبيه البلقيني ماء البير بالصبرة المذكورة وايضاحه ان الصبرة يحيط العيان بجوانبها ويمكن
حرزها فينتفي الغدر فيها بخلاف ماء البير المتزايد شيئا فشيئا فان العيان لا يحيط به فيكثر الغرر هذا
واضح لا خفاء فيه وسياتي عن البلقيني نفسه ما يصرح به وقال ايضا وقوله ويزيد شيئا فشيئا فيختلط
ويتعذر التسليم يخالفه ما ذكره في صورة القفال خلافا وما ذكره في الروضة تبعا للشرح لان صورة المسئلة
ان هناك ماء آخر يختلط بالراكد والبيع مستمر ولا يقع البيع الا مقارنا للاختلاط انتهى وما زعمه من
ان الاصح هو قول القفال لا يلتفت اليه فان الشيخين صححا خلافه والمعول في الترجيح الا عليهما اذا قالت
حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام ومر ان ما ذكره لا يخالفه ما ذكره في صورة القفال
يرد بوضوح الفرق بين الصورتين فان الماء في الصورة الاولى مجهول لما مر بخلافه في الثانية فانه لا
جهل فيه لان الصورة انه راكد والمبيع انما هو آصع معلومة منه فليس فيه الا اختلاط المبيع بغيره
الذي نظر اليه القفال وسياتي الجواب عنه وقال ايضا وما ذكره من القياس على بيع صاع من صبرة لا
يستقيم لان الصبرة ليس هناك شيء يزيد فيها بخلاف صورة الماء فلو فرض ان الصبرة كانت في موضع
هناك شيء من جنسها ينزل عليها من السقف ومن نقب في الحايط ونحو ذلك فانه لا يصح البيع اذا لم يتعين
المختلط فان تعين المختلط وباع من غيره صح انتهى وقوله لا يستقيم هو الذي لا يستقيم ولا نظر لفرقه بانه
ليس فيها شيء يزيد فيها بخلافه هنا ومما ذكره في الروضة من ان الزيادة قليلة لا تضر فكان الزيادة
هنا كلا زيادة واذا كانت كذلك اتضحت المساواة بين المسئلتين ولم ينظر لصورة الفرق الذي ذكره البلقيني

وقوله

وقوله فان فرض الخ الحاجة بنا اليه انا بينا ان الكلام في صورة لم يحصل فيها زيادة واما مع ذلك فنظير
مسئلتنا وقال ايضا وما ذكره من القياس على القت لا يستقيم فان الزيادة في القت من عينه بخلاف الماء
والصبرة التي ينزل عليها شيء آخر فان الزيادة من غيره لكن الواقع فقد يكون الزيادة في القت كثيرة وقد
يطلقوا ثبوت الخيار للبايع في صورة القت واما في مسئلة ذلك فيما نحن فيه انما يثبت الخيار للمشتري انتهى
وما ذكره هو الذي لا يستقيم لان النووي لم يقصد التشبيه بينهما الا من حيث ان الزيادة في كل من القت
والماء المذكور قليلة تافهة ولا ينظر اليها في الغالب وسوا كانت من العين او من شيء مماثل لتلك العين
فاندفع نظره لذلك في الفرق لانه لا يرتبط هنا كبير معنى وقوله قد تكون الزيادة في القت كثيرة يرد
بان الكلام انما هو في الغالب وفيما من شانه ومن شانها في القت والغالب فيها قليلة فلا ينظر الى انها
قد تكثر وقال ايضا وقوله كما لو باع صاع من صبرة وصب عليها صبرة اخرى فان البيع بحاله قياس
مردود فان البيع وقع على الصاع من الصبرة قبل الاختلاط وصح وفي صورة الماء ونحوها وقع البيع مقارنا
للاختلاط فلم يصح انتهى وليس القياس مردودا كما زعمه بل هو مقبول فان حدوث الخلط ولو في مجلس البيع
لا يمنع صحته مع ان الواقع في المجلس حكمه حكم الواقع في العقد فكذلك مقارنته للبيع في مسئلة الماء لا يمنعه
واعترض ايضا قوله ويبقى البيع ما بقي صاع من الصبرة باعتراض اعرضت عنه لانه لا يناسب ما نحن بصدده
واعترض ايضا قول الروضة ولو باع الماء مع قراره نظر ان كان جاريا الخ فقال وهو كلام غير مسلم في صورة
الجاري فان مجرد الجريان لا يقتضي بطلان بيع الماء لا سيما على ان الماء المذكور مملوك اذا كان الجريان ينتهي
الى مقطع بحيث يمكن الاستيلاء عليه فان كان ينتهي الى نزول في بحر ونحوه فهذا ينبغي ان يصح البيع فيه
وما نزل منه في بحر كتلف بعض المبيع قبل القبض انتهى وقوله ان ذلك غير مسلم لا يلتفت اليه لما مر عن الروضة
وقوله مجرد الجريان الخ ممنوع لما مر من الجهل بقدره وعدم امكان تسليمه وكونه ينتهي الى مقطع يمكن الاستيلاء
عليه لا ينظر اليه لندرة امكان ذلك ودعواه وانما تلف بنزوله الى نحو بحر كتلف بعض المبيع قبل القبض انه كان
تسليمه قبل تلفه حين البيع معتذر علمه بخلافه هنا ومنها الي ذكرت المسئلة ايضا في شرح الارشاد وفيه
بعض زيادة على ما مر وعبارته ولا يصح بيع ما بير او قناة دونهما لانه مجهول ويزيد شيئا فشيئا فيختلط
المبيع بغيره ويتعذر التسليم ومنه يوخذ ما صرح به القاضي على ان لو باعه بشرط اخذه الآن صح وكذا
يصح بيع صاع من ما بير او قناة راكد لقلة زيادته فلا يضر بخلاف الجاري اذ لم يمكن ربط العقد بقدر
مضبوط منه لعدم وقوعه ويبع بير مع مايها الظاهر او جزء منهما الشايع ان عرف في المسئلتين عمقها وما
يتبع في الثانية مشترك بينهما فان اشتراها او جزءها الشايع دون الماء او اطلق لم يصح لئلا يختلط الماء وفي
الروضة كاصلها لو باع ماء القناة مع قرارها والماء جار لم يصح البيع في الماء وفي القرار قولا تفريق الصفقة
ورده جمع بان ما لا يجوز بيعه اذا كان مجهولا وبيع مع غيره يبطل البيع في الجميع بنا على ان الاجازة بالتقسيط
والقسط غير ممكن للجهالة ويجاب بان المشكل انما هو اجراء خلاف تفريق الصفقة في القرار لا
ما عدم الصحة في الماء مراده بذاته لا يصح بطريق الملك الا في الارض دون الماء فانه انما يصح فيه بطريق الاستحقاق
ومن ثم صرح فيها قبيل تفريق الصفقة بصحة البيع فيهما اي في الارض بطريق القصد والملك وفي الماء
بطريق البيع والاستحقاق ولا تناقض بين كلاميهما خلافا لمن ظنه والكلام في محل قرار الماء المملوك ولان

انهاها

في تلف بعض المبيع قبل القبض

ملكه لا يستلزم ملك الماء بل يكون المالك احق به اما محل نبعه المملوك فيصح فيهما بطريق القصد لان ملكه يستلزم
ملك الماء واما محل ملكه او قراره غير المملوك فلا يصح البيع فيهما وخرج بقول الشيخين جار الواقف فيصح البيع
فيه ايضا ان عرف العمق وعلى الفرض علم انه لا يصح بيع نصيبه من ماء جار فطريقه ان يشتري نحو القناة او
بعضها ليكون احق به انتهت عبارة الشرح المذكور ومنها انه هل يجوز الشرب من الماء المذكور وجوابه
ان فيه تفصيلا وهو انه متى كان الماء ان ملكه محل نبعه كان مملوكا او محل وصوله وقراره كان مستحقا وان
لم يملك شيئا من ذلك كان مباحا فالشرب من الثالث ظاهر وكذا من الثاني ويجوز دخول الارض المملوكة لاخذه
وليس لصاحبها المنع من ذلك حيث اعتيد دخول الناس كما قاله العبادي والمتولي واطلاق بعضهم انه ليس لاحد
ان يدخله ولو ضعيف ويحمل على ما اذا دخل من ذلك دار انسان او ملكه الذي لم تجر العادة بان
الناس يطرقونه فان الدخول لم يتوقف على اذن المالك واما الشرب من الاول فان كان يجري على وجه
يحتفل به ملاكه واطردت عادتهم بانهم لا يمنعون منه احدا جاز الشرب منه وان كان في ملاكه من لا يعتبر اذنه
كصغير قاله البلقيني والحق به التقاط السنابل فيجوز وان كان مالكها صغيرا ونحوه قال الجلال الاعراض عن كسرة فانه
انما يصح ممن يعتبر اعراضه وعلى تسليم ما ذكره من العرف بين التقاط السنابل والاعراض عن الكسرة فقد يفرق بان
السنابل لا يمكن استيعابها بالاخذ بل لا بد من سقوط شيء منها فبعضها فاتت على المالك ضرورة فحينئذ لم يفترق
الحال في مالكها بين صحة اعراضه وعدمها لان الاخذ منها ليس ملحظه الاعراض عنها حتى لا يعتبر في المالك اهلية الاعراض
ومنها ان ما يسقى من العيون التي يقع فيها الشراء هل يجب فيه العشر او نصفه وجوابه ان الماء ان وصل الى
زرعه او نخله من غير شراء او ضمان وجب فيه العشر وان وصل اليه بشراء صحيح فان صدر على القرار وحل
في البيع بطريق شرعي وعلى الماء بطريق شرعي وجب فيما يزرع عليه نصف العشر لحصول الماء الذي المزروع بالـ
قال البلقيني وما يزرع بعد ذلك على الماء المستحق في صورة بيع القرار والماء لا يتعلق منه مؤنة على الذي
يزرع نصف ذلك فيجب فيه العشر وان بقيت بقية مما قابل الماء فالواجب مما يزرع بالماء المذكور نصف العشر
والا بحثنا وكلام ابن حج [illegible] فيما اذا وقع الشراء على محل النبع والماء الموجود لان الماء وان قابله قسط من الثمن لا
لا ينكر الحكم فيه وانما يجب نصف العشر حيث بقيت بقية من الماء مقابل بقسط من الثمن في الزراعة الثانية وحيـ
وان وصل اليه بشراء فاسد ضمن الماء بمقتضى العقد الفاسد فكل ما يسقيه به يجب فيه نصف العشر وحيث توجه
الشراء الى الماء وحده في كل زرعة وجب نصف العشر وحيث لم يملك محل النبع لم يصح شراء الماء الذي لا يملك عليه
كما مر فان اشتراه وزرع عليه لزمه العشر ورجع على البائع بما اخذه منه من ثمن الماء لانه مباح بخلاف من
ماء مغصوب او مملوك اشتراه فانه يلزمه نصف العشر كما قاله ابن حج لانه يضمن الماء فيهما والمعتمد كما نبه عليه الشهاب
من خلاف طويل في السقي بماء القنوات والسواقي من النهر العظيم ان فيه العشر ولا نظر لمؤنة القنوات وان كثرت
المقصود بها اصلاح الضيعة والانهار لتنحية الارض فاذا تهيأت وصل الماء الى الزرع مرة بعد اخرى بخلاف
السقي بنحو النواضح فان مؤنته تتحمل لنفس الزرع ومنها ان السائل ذكر انه في الروضة ذكر بيع الماء في
باب الاصول والثمار ايضا وعبارتها فيه لا تدخل مسايل الماء في بيع الارض ولا يدخل شربها من القناة والنهر المملوك
الا ان شرطا او يقول بحقوقها وفي وجه لا يكفي ذكر الحقوق فرع لو كان في الدار المبيعة بئر ماء دخلت في
البيع والماء الحاصل في البئر حال البيع لا يدخل وفي وجه يدخل كالثمرة التي لم تؤبر للعرف وان شرط دخوله

البيع

البيع وضع على قولنا الماء مملوك بل لا يصح البيع دون هذا الشرط والا اختلط الماء الموجود للبائع بما يحدث للمشتري
وتفسخ البيع قلت فان قلنا لا يملك صح البيع مطلقا بل لا يجوز شرطه انه لا يملكه ويكون المشتري احق به لانه
[illegible] كما لو توحل صيد في ارضه والله اعلم وذكر الخلاف في الماء وفروعه باتم في احياء الموات ان شاء الله
تعالى انتهت عبارتها وانت خبير بان هذه العبارة لم تسبق لبيان حكم المسائل لبيان انه يجب شرطه دخوله
[illegible] ما ذكره هنا استشكل بقولهم يصح بيع دار بدارين وان كان في كل بئر ماء ووجه الاشكال ان كون الماء
[illegible] بالاضافة ايضا فيه كون الماء مقصودا في نفسه حتى يشترط التعرض له في البيع كما ذكره فالحاصل
[illegible] من حيث انه تابع بالاضافة اغتفر فيه من جهة الربا ومن حيث انه مقصود في نفسه اعتبر التعرض له في
[illegible] يدخل فيه واما قول السائل وما يشترط منه فجوابه ان الماء حيث كان مملوكا وورد عليه البيع
[illegible] الشرعي المعلوم مما مر فلا بد من رؤية الموجود منه حال البيع كما قاله صاحب البيان ونوزع — الرؤية صح
في بيع الصبرة تكفي رؤية ظاهرها وكذا سائر المتماثلات والماء منها فتكفي رؤية ظاهر الماء الموجود في
[illegible] ونحوها وقول الاسنوي لا يشترط رؤيته ضعيف وان افتى به جمع وكذا لا يشترط رؤية محله في البير
[illegible] رؤية ما يختلف الغرض به عند اهل الخبرة من حدالها ونحوها وفي القناة لا بد من رؤيتها جميعا بان
[illegible] مطلعها وانه لا يكفي رؤية بعضها من رايه وان كان صاحبنا بخلاف نظيره في الاجارة كما قرر في محله هذا ما تيسر
[illegible] المسئلة الطويلة الذيل والله اعلم بالصواب وسئل عن شخص وجد جارية ذاهبة فوضع يده عليها
[illegible] وصار يبحث عن مالكها فلم يظفر به ثم انه تضرر بسبب النفقة عليها فرفع امرها الى قاض من قضاة
[illegible] شافعي واخبره بالقضية ثم ان القاضي اقتضى رايه ان يبيعها عليه بثمن معلوم ويجعله تحت يد الشخص
[illegible] امانة ودينه فارسل الى ارباب الخبرة من الدلالين وعين الجارية المذكورة بثمن معلوم واذن للشخص — القاضي صح
[illegible] ان يدفع ثمن الجارية المذكورة لمالكها اذا وجده او وكيله او لقيم شرعي عنه فاستمرت الجارية المذكورة
[illegible] الشخص المذكور وهل الوطء صحيح والاولاد منها احرار وهل يبرأ من الله تبعة ذلك في الاخرة واذا
[illegible] شاهدان على القاضي المذكور بعد موته انه ثبت عنده وحكم بالقضية المشروطة عليه فهل يكفي ذلك واذا تعذر
[illegible] الشاهدين المذكورين هل يكفي يمين الشخص مع الشاهد الواحد او لا فاجاب اذا توفرت المصلحة في
[illegible] المذكورة فباعها القاضي بيعا صحيحا بشرطه ومنها ان يكون بثمن المثل حالا من نقد البلد ملكها
[illegible] وحل له وطؤها فاولاده منها احرار وهي ام ولد فلو ظهر مالكها اخذها منه واعطاه الثمن فقط واذا
[illegible] ظهر الامر باطنه المذكور كان المشتري بريا في الاخرة وان لا يثبت حكم القاضي بها ذكر الا بعدلين ولا يكفي عدل
[illegible] وسئل عن شخص اشترى دارا وقبضها ثم اسكنها شخصا آخر ثم بعد مدة اقر بان الدار المذكورة — قف
[illegible] ملك الساكن المذكور وصدقه الساكن على ذلك ولم يزل مستمرا على سكناه الى ان توفي المقر المذكور
[illegible] وورثته ان الدار المذكورة حال الاقرار صيغة لشخص معلوم بيع عهدة وامانة فهل
[illegible] هذه الدعوى من الوارث او لا بد من دعوى المشتري او تسمع من كل منهما واذا سمعت الدعوى
[illegible] لم يثبت ما ادعاه فهل ينزع محل الدار من الساكن او لا واذا انتزعت فعادت الى الوارث
[illegible] وغيرها هل يجب عليه ردها للمقر او لا وهل عودها الى الوارث بغير اقالة كعودها بها ام لا او
[illegible] مدة السكنى بالدار المذكورة تلزم الساكن اذا قلتم بفساد الاقرار ام لا فاجاب بيع العهدة الخالي
[illegible] صحيح عندنا فليس للوارث الدعوى بل ان الحق متمحض لغيره وهو المشتري وتسمع دعواه بذلك

فان ثبت الشراء من الميت قبل اقراره انتزع العين من المقر له ويلزمه المشتري اجرة مثلها مدة وضع يده عليها
وهي ملك المشتري وحيث عادت للوارث فان كان مصدقا للمورث في اقراره انتزعها المقر له منه مطلقا
وان عادت اليه من جهة مورثه فان كان بسبب العود اليه كالاقالة انتزعها منه ايضا والا
تلك الجهة لم ينتزعها منه اخذا من قولهم لو تزوج مجهولة فاستلحقها ابوه ولم يصدقه لم ينفسخ نكاحه
والله اعلم وسئل عن رجل له ضيعة بها شرب من الماء فباعها من اخر ولم يذكر الشرب فقال البائع
بل باق لي وقال المشتري ما بذلت المال الكثير الا للضيعة وشربها ما الحكم واذا قال البائع بعتكها
لك شربها بكذا فقبل المشتري ثم قال اردنا بهذا اللفظ البيع في الجميع فقال البائع بل في الارض فقط واذا
بعتكها بخمسين دينارا او بعتك شربها بخمسين واجبته لك بخمسين فقال قبلت بمائة ما الحكم ولو باع بكذا
ثم مات او غاب ولم يعلم نيته ما حكمه ولو اشترى من اخر ضيعة فاحدث فيها عمارة عيناه او تراع
فهل له الرجوع بقيمة عمارته على البائع ولحد العين او من اشترى ثم ادعى انه لم يرا وعكسه من
فاجاب المنقول ان بيع الارض لا يدخل فيه مسيل الماء وشربها بكسر الشين اي نصيبها من القناة ونحوها
المملوكين حتى يشترط بذلك كان يقول بعتك الارض بحقوقها او بشربها قال البغوي وغيره ومحل هذا
منه لك عن الارض مما الداخل فيها فلا ريب في دخوله انتهى ولا ينافي ما ذكروه هنا قولهم لو اكترى ارضا
او غراس دخل الشرب ونحوه مطلقا لان المنفعة للمستاجر لها لا تتم بدونه فلن تفهما عليه دخوله
المقصود بالاثني فانه يتم بدونه فلم يدخل الا بالشرط بقيده المذكور اذا تقرر ذلك فحيث اتفق البائع
على عدم ذكر الشرب في صلب العقد فان كان داخلا في الارض ملكه المشتري ولا نظر لكلام البائع حينئذ
خارجا عنها صوبا وعلى ملك البائع ولا حق للمشتري فيه وان قال انه انما بذل المال في مقابلة الارض
المقصود والنيات لا تعتبر في مثل ذلك مما المدار فيه على اللفظ وحده وانما تؤثر فيه النية وحدها
متفقا على ذلك بان قال المشتري بعتني الارض مع شربها وقال البائع انما بعتك الارض وحدها
بينت لها او اقاما بينتين متعارضتين فيحلف كل منهما على نفي قول صاحبه واثبات قوله ثم ان استمر نزاع
او احدهما او الحاكم وقول السائل واذا قال البائع بعتكها وابحت لك شربها بكذا الخ يحتاج الجواب
مقدمة هي ان ابحتك اياه بكذا هل هو من كنايات البيع وفيها خلاف حررته في شرح الارشاد وغيره
وليس منها اي الكناية ابحتكه اياه بكذا قال في المجموع لانه صريح في الاباحة مجانا فلا يكون كناية في غيره
قال شيخنا اي شيخ الاسلام زكريا سقى الله عهده وفيه نظر والاشكل بانعقاده بلفظ الهبة
بانه مع ذكر العوض صريح في البيع ويجاب بان اقتران العوض بالهبة يمنع انصرافها لمعناها
ويصرفها الى التمليك بعوض بخلاف الاباحة فانه ليس لها معنى مستقر حتى يكون ذكر الثمن صارفا
صريحة في الانتفاع لا في تمليك العين كما حققته في بعض الفتاوى اخذا من كلامهم ثم ان تاتي الانتفاع
استهلاك العين كانت كالاعارة والا كانت كالضيافة فيملك قبيل الازدراد على الخلاف فيه فعـ
للكناية هنا لا احتمال تمليك العين ابتداء بوجه انتهت عبارة شرح الارشاد واذا تقرر ان لفظ
يصلح ان يكون من كنايات البيع فيكون قوله بعتك الارض وابحتك شربها بكذا مشتملا على ما يصح
الارض وما لا يصح بيعه وهو الشرب من حيث استعمال لفظ الاباحة فيه فيتفرق الصفقة فيصح
الارض ويبطل في الشرب ويتخير المشتري ان جهل ما ذكر في الاباحة فان اجاز البيع او علم حكم الاباحة

لم يلزمه الا قسط الارض من الثمن باعتبار توزيعه على قيمتها وقيمة الشرب فاذا قيل قيمتها مائة وقيمة الشرب
عشرون لحصتها من الثمن خمسة اسداسه ويبطل البيع في سدسه المقابل للشرب فيلزم المشتري خمسة اسداس
الثمن فقط وقول البائع في هذه الصورة اعني قوله بعتكها وابحتك شربها بكذا انما اردت البيع في الارض
فقط اي حتى يجب له كل الثمن وياخذ الشرب لا يلتفت اليه لان لفظه يناقض منويه فيلغو ويصح البيع في
الارض بقسطها من الثمن ويبطل في الشرب وما يقابله من الثمن كما تقرر وقول السائل واذا قال بعتكها
بخمسين دينارا الخ يحتاج لمقدمة ايضا هي انهم ذكروا خلافا في عكس هذه الصورة وهو ما لو قال بعتك
هذا بالف فقال قبلت نصفه بخمسمائة ونصفه بخمسمائة اي فلا يصح على ما اشعر به كلام الرافعي ومال اليه
الاسنوي لكن اقر النووي في المجموع عن المتولي على القول بالصحة مع تسليمه استشكال الرافعي لها بانه
وجب له عقدا فقبل عقدين لتعدد الصفقة بتفصيل الثمن ولو من جانب واحد ولا ينافي خلافا للزركشي
لانه سلم الصحة من حيث النقل والاستشكال من حيث المعنى والذي يتجه في ذلك انه ان نوى تفصيل ما اجمله
البائع وان تعدد العقد صح وان اطلق او نوى تعدد العقد لم يصح وعليه يحمل الكلامان ثم رايت في
كلام الزركشي ما يؤيد ذلك وقولهم الصفقة تتعدد بتفصيل الثمن يحمل على ما اذا وقع التفصيل من جهة تقدم
لفظه كبعتك هذا نصفه بخمسمائة ونصفه بخمسمائة فيقول قبلت او قبلته بالالف لان القبول حينئذ مترتب على الايجاب
المفصل فوقع مفصلا بخلاف ما اذا اجمل البائع اولا وفصل المشتري لانه اوجد ما ينافي الاجمال فلم يمكن ان
يقال ان قبوله وقع مجملا ففصلنا فيه بين ان يقصد تفصيل ذلك المجمل فيصح ولا يتعدد الصفقة وبين
ان يقصد بالتفصيل تعدد العقد فيبطل لما في المنافاة فواضح وامثلة الاولى لان التفصيل من حيث هو
ينافي الاجمال وقضية كلامه خلافا للشارح اي الجوجري انه لو قال بعتك هذا بدرهم وهذه بدينار فقال
قبلت احدهما صح للتوافق لان ذلك في حكم صفقتين وهو متجه وفي بعتك سالما وغانما هذين بالف يصح قبولها
بها وان لم يعرف سالما من غانم بخلاف سالما بالف وغانما بخمسمائة لابد من معرفتهما ويعرف بانه اقتصار
على قبول احدهما فقط جائز فاشترط ان يعرفهما حتى يقبلهما او احدهما وثم يتعين قبولهما معا وتركهما معا
فلا فائدة لمعرفتهما انتهت عبارة الشرح المذكور ومنها يعلم انه لو قال بعتكها بخمسين دينارا وشربها بخمسين دينارا
فقال قبلت بمائة صح فيهما وانه لو قال بعتكها بخمسين دينارا وابحتك شربها بخمسين دينارا فقال قبلت بمائة
صح في الارض بخمسين ولا يصح في الشرب والحكم في هذه واضح مما قدمته في بعتكها وابحتك شربها بكذا واما
الاولى فوجه الصحة فيها انه قد علم مما قررته في بعتك هذا بدرهم وهذه بدينار انه في صورتنا مخير بين قبول
الارض والشرب معا وقبول احدهما واذا جوزنا له قبولهما فلا فرق بين ان يقول قبلت الارض بخمسين والشرب
بخمسين او يقول قبلتهما بمائة لما علم مما ذكرته في نصفه بخمسمائة ونصفه بخمسمائة ان الصفقة قد تعددت بتفصيل
البائع لكونه ابتدأ بالتفصيل فيكون القبول على وفقه سواء وقع مفصلا فعلم ما يحمل كلامه على ما بحثته فيما مر بقولي
وقولهم الصفقة تتعدد بتفصيل الثمن يحمل على ما اذا وقع التفصيل من جهة من تقدم لفظه الخ فتامله فان
فيه الفرق بين صورتنا هذه المذكورة في السؤال وعكسها الذي هو صورة الخلاف الذي حكيناه انفا واذا
مات احد العاقدين بالكناية ولم يدر هل نوى بها البيع او الشراء لم ينعقد بها وكان البيع باقيا على ملك المبيع لان
هذا هو الاصل المحقق فلا يعدل عنه الا بيقين واما اذا غاب فينتظر الى ان يحضر او يرسل اليه حتى تعلم نيته وسئل

يطلق او صح بكل واحد
او بعتك هذين بالعبد هم
فقبل احدهما صح
بخمسمائة

هل يدخل في بيع الارض المسفوح الذي ينزل بها السيل الى الارض المبيعة وفي بيع الدار مفاسحه التي يطرح عليها
القمامات ويطرح فيها الدواب وان لم يقل بحقوقها ام لا يدخل شي من ذلك الا بذكره او بذكر الحقوق واذا ارى
الموثق انهما ارادا ذلك بمقتضى العادة هل له ان يكتب الموثق بذلك الكلام ام لا يجوز لم يكتب ذلك الا بتعيينه في البيع
او بذكر الحقوق او باخبار البايع بارادة ذلك وقد تكلم في بعض الحوادث بانه لا يجوز للموثق ان يكتب الا ما يشهد
فهل يجب عليه اذا اراد ذلك مراعاة تحمل الشهادة في ذلك وقد يتعسر في الحكم فاجاب بقوله لا يدخل في بيع
الارض مسيل الماء ونصيبها من القناة والنهر المملوكين حتى يشترطه كان يقول بحقوقها هذا في الخارج عنها
اما الداخل فيها من ذلك فلا ريب في دخوله كما نبه عليه السبكي وغيره وانما دخل ذلك مطلقا فيما لو اكراها
لزرع او غرس لان المنفعة لا تحصل بدونه واما نصيبها من مباح كالمسفوح المذكورة في السؤال والظاهر
ان المراد بها مجاري الماء التي يصل فيها السيل الى الارض فهي من جملة حقوقها فينتقل الاستحقاق فيها وهو
ظاهر الى المشتري وان لم يقل بحقوقها واما ما حول الدار فان كانت في شارع لم يكن لها حريم حتى يدخل في
بيعها وان كانت في درب مسدود وكان لها حريم فيدخل هو وما فيه في بيعها وان لم يقل بحقوقها و
ليس للموثق ان يكتب الا ما تلفظا به او ذكرا انهما اراداه واما كونه يفهم بمقتضى العادة انهما ارادا شيا ويكتبه
من غير ان يذكرا انهما اراداه فذلك لا يجوز مطلقا لانهما قد لا يريدانه فيجب عليه ان يستفسر كلا منهما عن قصده
ومراده به ويكتبه او يكتب الفاظهما كما هي حتى اذا رفعت لحاكم قضى فيها بمذهبه وهذا ظاهر جلي لا اشكال فيه
وليس في مراعاته عسر بوجه من الوجوه فعلى الموثق الاحتياط في ذلك ما امكنه وليتامل قوله صلى الله عليه وسلم
على مثل هذه فاشهد فلا يجوز تحمل الشهادة الا بما يتيقنه لا دون ما ظنه والله اعلم وسئل عن شخص اشترى
من اخر نصف زرع وشرط البايع على المشتري كون الزرع مرهونا عنده بالثمن اعني عند البايع فهل يصح البيع
والرهن ام يفسدان وقوله قال الامام الاذرعي في التوسط وينبغي ان يكون المشروط رهنه غير المبيع فلو
كون المبيع نفسه رهنا بالثمن بطل البيع على المذهب وبه قطع الاصحاب انتهى فهل هو نص في المسئلة
ذكر وافي الدعاوي كان من يستحق عينا فله اخذها ان لم يخف فتنة والا وجب الرفع الى القاضي فاذا لم يكن في
البلد قاض هل يجوز اخذ من هي تحت يده وان حصلت الفتنة ام لا فان قلتم ليس هو في المسئلة المسؤول
عنها لان البايع له حبس المبيع لاستيفاء الثمن قلنا ان المشتري له نصف الزرع قبل البيع فامتنع البايع
من تسليم جميع الزرع الا بتسليم نصف الثمن المبيع فاجاب بقوله ان كان المشروط رهنه هو النصف المبيع بطل البيع
والشرط وكذا ان شرط رهن الكل او رهن الزرع او نصفه واطلق وان كان النصف غير المبيع صحا وللبايع حبس
جميع الزرع حتى يأخذ ثمن النصف ولا يجوز حيث خيفت فتنة ان يستقل المستحق بالاخذ بل يلزمه الرفع
الى حاكم ذلك المحل او محل قريب منه ان نفذ حكمه فيه فان فرض الخلو عن الحاكم فامره نادر فلا يعول عليه وسئل
عما اذا كان لزيد عبد مثلا ولعمرو عبد فباع زيد عبده من عمرو بخمسة وعشرين ذهبا واقبضه ثم باع عمرو
عبده من زيد بمثل ذلك الثمن ثم ابرا كل منهما ذمة صاحبه من ذلك الثمن المعلوم ثم بعد ذلك ابق عبد عمرو
الذي اشتراه من زيد وثبت عبد زيد الذي اشتراه من عمرو مستحقا ببينة بين يدي حاكم وهي في
محل ولايته فهل ينفذ حكمه في غير محل ولايته واذا اراد كل منهما الرجوع على صاحبه بالثمن المعلوم فهل
منهما الرجوع على صاحبه بعد براءة الذمة من الثمن الذي عقد به ام لا فاجاب بقوله لا ينفذ حكم الحاكم في غير محل

ولايته

ولايته وابراء ذمة مشتري العبد الذي خرج مستحقا لم يصادف محلا فان ذمته لم تشتغل للبايع بشي واما العبد
الذي ابق فان كان الاباق عيبا بان ابق عند البايع قبل البيع او قبل القبض فالبيع مع ذلك صحيح وابراء ذمة
المشتري من الثمن صحيح ايضا فاذا رد عليه الا بعد عوده لم يرجع عليه بشي وسئل هل يجوز التفريق بين
الجارية وولدها الذي لم يميز وكذا البهيمة قبل الاستغناء عن اللبن بالنذر المنجز والمعلق بموت مالكهما فقد
نص شيخ الاسلام زكريا في المنهج على جواز التفريق بالوصية والنذر المعلق مطلقا او بالموت وهل يفرق بين
التفريق بالنذر لجهة تحريره وغيره فاجاب بقوله الجواب عن هذه المسئلة يترتب على مسئلة التفريق بينهما
بالوقف وقد جزم شيخنا في شرح المنهج بجواز التفريق به كالعتق وسنده في ذلك قول الزركشي في خادمه
سكتوا عن التفريق بينهما بالوقف ولم ار فيه نقلا ويشبه ان قلنا ان الملك فيه لله تعالى فكالعتق والا فكالهبة
ويخالف العتق بشي وهو تشوف الشارع اليه لما فيه من زوال الرق واستقلال العبد بنفسه وليس هذا المعنى موجودا
في الوقف ويشهد لذلك انه لو باع عبدا بشرط اعتاقه صح ولو باعه بشرط الوقف لم يصح انتهى فافهم قوله ان قلنا
الملك فيه لله تعالى فكالعتق ان المعتمد عنده جواز التفريق بالوقف لان الاصح ان الملك في الموقوف لله تعالى و
الذي جرينا عليه في شرح الارشاد خلافه وعبارته والاوجه خلافا لما جزم به شيخنا في شرح المنهج اخذا من
كلام الخادم ان الوقف ليس كالعتق لان من وقف لا يملك نفسه لانتقال الملك فيه لله تعالى بخلاف من عتق ولان
الموقوف لا يستبد بنفسه فلا يقدر على ملازمة الحرز بخلاف العتيق ثم رايت بعض المتاخرين صوب ذلك
انتهت واشرت بقولي ثم رايت الخ الى قول الكمال الرداد في شرح الارشاد قال شيخنا في شرح الايضاح وفي
التفريق بالوقف ثلاث طرق احدها يجوز كالعتق والثاني لا يصح كالهبة والثالث ينبني على اقوال الملك
فان قلنا ينتقل الى الله تعالى جاز والا فلا انتهى وهو غريب لم اجده في كتاب والصواب الثاني لانه لم يملك
نفسه فلم يتمكن من ملازمة الحرز انتهى وعلى ما ذكرته من امتناع الوقف يفارق الوصية بما يأتي فيهما
من الاضرار فيها والاستصحاب مع احتمال ان الموت قد يتاخر عن زمن التحريم بخلاف الوقف فان فيه
الضرر في الحال كما مر واذا تقرر ذلك في الوقف علم ان الذي يتجه في النذر بالولد او الام ان كان معلقا بموت
او غيره اعتمد قياسا على ما ذكروه من صحة الوصية باحدهما لعدم الضرر في الحال ولعل موت الموصي
يكون بعد زمن التحريم فكذلك النذر المعلق لا ضرر فيه في الحال ولعل وجود المعلق به يكون بعد زمن
التحريم وهو التمييز فان وجد قبله تاتي فيه ما ذكرته في شرح الارشاد في الوصية وعبارته
فان مات اي الموصي قبله اي قبل زمن التحريم وقبل الموصى له باحدهما احتمل ان يقال يغتفر
التفريق هنا لانه في الدوام وان يقال يباعان معا كما ياتي في الرهن لكن يفرق بان المرهون ثم مبيع
فلو جوزنا بيعه وحده لكان فيه تفريق ابتداء بخلافه هنا فالذي يتجه هو الاول انتهت فكذا يقال
في النذر المعلق لو وجد المعلق عليه قبل التمييز جاز للمنذور له حيث لم يرد اخذ احدهما المنذور له
بر وان لزم منه تفريق لانه لم يقع ابتداء وقصدا بل دواما وتابعا والشي يغتفر فيه في الدوام ما
لا يغتفر فيه في الابتداء ومقصودا وان كان يعني النذر باحدهما منجزا فان كان بعتق او ما يؤول
اليه كلله علي ان اتصدق بهذا على ابنه فلا توقف في جوازه لتصريحهم بجواز التفريق بالعتق والنذر به
حكمه حكمه اما في الصورة الاولى فواضح واما في الثانية فلان الملك فيها للمنذور له وقع ضمنا والشي يغتفر

فيه ضمنا ما لا يغتفر فيه مقصودا ومن ثم يجوز دخول المسلم في ملك الكافر في هذه الصورة لما ذكرناه وان
كان ليس بعتق وانما يؤول اليه كعلي ان اهب هذا القن لزيد فالذي يتجه المنع في هذه الصورة لان المنذور له
في هذه الصورة وان لم يملكه المنذور له الا بالقبض غايته انه كالموهوب بجامع ان كلا منهما لا يملك الا بالقبض
وقد صرحوا بمنع التفريق بالهبة فيكون النذر اولى لان المتهب قبل القبض ليس له مطالبة الواهب بها
له بخلاف المنذور له له مطالبة الناذر قبل القبض بما نذر له به فتعلقه اتم من تعلق المتهب فاذا امتنع
الهبة مع ضعفها عن تسويغ المطالبة فالنذر القوي على تسويغ المطالبة اولى بالامتناع وسئل عن نوع
يحرم بيع العنب لعاصر الخمر ويصح والسلاح للحربي ولا يصح فما الفرق فاجاب بان الاول فيه تسبب بعيد للمعصية
لاحتياجه الى العصر والمعالجة فاشبه بيع الحديد للحربي والجلب على القن ان يجعله سلاحا بخلاف بيع السلاح
نفسه وسئل عن حدوث العيب بعد القبض في زمن الخيار ما حكمه فاجاب بقوله قال ابن الرفعة القياس
بناؤه على ما لو تلف حينئذ هل ينفسخ والارجح على ما قاله الرافعي ان قلنا الملك للبائع انفسخ لعدم امكان نقل
الملك والا فلا انتهى ويفهم من التعليل ان الانفساخ عام فيما اذا تلف المبيع بآفة او باتلاف البائع او المشتري
او غيرهما وهو ظاهر كما قاله بعض المتأخرين ولو عيبه المشتري والصورة ما سبق فان فسخ البائع غرم
المشتري الارش ورجع بجميع الثمن وان اجاز فلا شيء للمشتري وسئل عمن باع ثمرة بشرط القطع جاز له
بيعها بخلاف ما لو اشترى عبدا بشرط العتق فما الفرق فاجاب بقوله العتق مستحق على المشتري فليس له
نقله للغير بخلاف القطع وسئل عمن قال بعتك كل صاع من هذه الصبرة بدرهم لا يصح البيع وهو مشكل
بما لو قال والله لا اطأ كل واحدة منكن فانه يصير موليا من جميعهن فما الفرق فاجاب بقوله لا اشكال
لان الحالف عين المولى منهن بعموم كل واحدة من نسائه بخلاف مسألة البيع فان المذكور فيها ليس تعيينا للمبيع
بل تفصيل لثمن صيعانه ولا يلزم ان يكون ثمن جميع الصبرة درهما واحدا فالمبيع مجهول فيفسد البيع وسئل
عمن قال اشركتك فيما اشتريته صح البيع وحمل على المناصفة بخلاف ما لو قال بعتك هذا بالف دراهم ودنانير
لا يصح فما الفرق فاجاب بقوله يفرق بان الاشتراك حيث اطلق كان ظاهرا في المناصفة فحمل على هذا الظاهر بخلاف
العطف في المسألة الثانية فانه ليس ظاهرا في ذلك بل يحتمل انه اراد تساوي الوجهين من كل وتفاوتهما
فبطل للابهام وعدم المرجح وسئل عما لفظه ما حقيقة النقد وهل لفظ الدرهم والدينار والذهب و
الفضة يعم المضروب وغيره او يختص بالمضروب وقد وقع للشيخين وغيرهما تقييد بعض ذلك بالمضروب فهل
هو حقيقة او مجاز فاجاب بقوله فسر الشيخان وغيرهما بالدراهم والدنانير المضروبة فيحتمل ان لفظ
المضروبة صفة مخصصة او موضحة فلا مفهوم لها لكن قول الماوردي قد يعبر بالدرهم عن غير
المضروب يرشد الى الثاني ان جعلنا التعبير عنه مجازا وهو الظاهر من استواء كلامهم لان المتبادر
من لفظ الدينار والدرهم انما هو المضروب نعم الذهب والفضة اعم مطلقا من الدراهم والدنانير
لصدقهما بغير المضروب فاذا قيد بالمضروب رادف الدراهم والدنانير على ما مر فعلم ان تقييد
وصف النقد بالمضروب لا مفهوم له ومن ثم اعترض وصف الحاوي المحرر له به وان لفظ النقد
لا يشمل الفلوس وان راجت وما اقتضاه كلام الشيخين في البيع من شموله لها فغير مراد لذكرهما
كلاهما في باب القرض وسئل عما اذا غلب من جنس العروض نوع فهل ينصرف الذكر اليه عند الاطلاق

في العقد او يفرق فاجاب بقوله الذي رجحه في الروضة الاول وكذا رجحه في المجموع قال وصورة المسألة ان يبيع
صاعا من الحنطة بصاع منها او بشعير في الذمة وتكون الحنطة والشعير الموجودان في البلد صنفا معروفا او غالبا
في البلد لا يختلف ثم يحضره بعد العقد ويسلمه في المجلس انتهى وبتامله يعلم انه لا فرق بين ان لا يكون في البلد غير
النوع الموصوف او تتعدد الانواع ويغلب احدها وهو ظاهر وبه صرح الغزالي وغيره وان وقع نزاع في ان
عبارة المتولي التي نقل الرافعي المسألة عنها هل تفهم ذلك او تقتضي التخصيص ولكن الحق الاول وقياسه ما صرحوا
به من انه لو وقع التعامل في بلد بنوع واحد من الفلوس العددية او بانواع احدها غالب انصرف الاطلاق اليه
وكذا في الثياب ومن ثم قال ابن الصباغ لو قال بعتك هذا بعشرة اثواب والمطلق وكان له عرف ينصرف اليه كالنقد تعين
وسئل هل يجوز التعامل بالفلوس العددية نوعا في الذمة واذا تعددت انواعها فهل يأتي في كل نوع منها ما
ذكره في النقد فهل يكفي التعيين بالنية كالخلع الا فما الفرق وما الفرق بينه وبين ما لو قال لمن له بنات زوجتك بنتي
وعينا واحدة بالنية فانه يصح فاجاب بقوله يجوز المعاملة بالفلوس العددية عددا في الذمة كما قاله القاضي
واقره ابن الرفعة وافتى به ابن الصلاح بعد ان كان منع منه قال ثم ان القصد اعدادها لا وزنها ثم اذا تعددت انواعها
اما ان يغلب احدها او يستوي فان استوت فتارة تتفاوت قيمها وتارة لا ففي الحالة الثانية يجب التعيين كما في البلد
واعتمده الاسنوي وبه يشهد قول الرافعي ولو كان في هذا البلد صحاح ومكسرة لم يغلب احدها ولا تفاوت بينهما صح
العقد بدون التعيين ويسلم المشتري ما شاء منهما وفي الحالة الاولى لا بد من التعيين باللفظ ولا يكتفى بالنية وفارق
الخلع بانه يغتفر فيه ما لا يغتفر في البيع من التعليق والصحة بالمجهول والنجس وغير ذلك واما مسألة النكاح المذكورة
في السؤال فالحكم المذكور فيها هو ما ذكره الاسنوي واستشكلها بمسألة البيع واعترض قوله الاصح فيها الصحة بان
الصورة التي ذكر الشيخان فيها الصحة انما هي فيما لو كان اسم بنته الواحدة فاطمة وقال زوجتك فاطمة ولم يقل بنتي ونويا ها
ثم قالا لو كان له بنتان فصاعدا فلا بد من تمييز المنكوحة بالتسمية او الاشارة بان يقول بنتي هذه او بالوصف بان يقول
بنتي الكبرى او الوسطى وهن ثلاث قال المكتفون بالنية او بنوى واحدة بعينها وان لم يجر لفظ مميز انتهى وهذه الصورة
الاخيرة هي صورة الاسنوي ولم يصحح الشيخان فيها الصحة بل رجحا بشيء قولها وقال المكتفون بالنية بعد ما فيه
ان الاكتفاء بالنية هنا مقالة ويجاب بان تصحيح الشيخين الصحة في المسألة الاولى وان قوى اعتراض ابن الصباغ فيها
بان الشهود لا يطلعون على النية يدل على انهما موافقان للمكتفين بالنية في المسألة بجامع ان في كل من المسألتين اكتفاء بالنية
فان قلت يمكن الفرق بانه في المسألة الاولى لم يتعدد بناته وانما اتى بلفظ يشمل بنته وبنت غيره شمولا بدليا وقصد
تزويج بنت الغير بعيد جدا فكان الحمل على بنته اولى للقرينة الدالة على الظاهر فيه فلذلك اثرت فيه النية بخلافه في
المسألة الثانية فان بناته متعددة وقوله بنتي يشمل كلا منهن وليس ثم قرينة غير النية عاضدة لها فلا يلزم من تبيينا
الاكتفاء بالنية في المسألة الاولى الاكتفاء بها في المسألة الثانية لوجود قرينة ثم ويلي عدم شمول لفظه لبنت الغير في حالة
شموله لبنته وبعد ارادة بنت الغير وعدم وجود قرينة هنا ظاهرة ظهور تلك القرينة لان قوله بنتي يشمل كلا من بناته
في حالة واحدة لانه مفرد مضاف ولا بعد في ارادة اي واحدة منهن قلت جوابهم عن الاعتراض السابق وهو ان
الشهود لا يطلعون على النية ولذا لم يكتف بالكناية في النكاح بانه انما يكتفى بها في العقد لان الصيغة هي المقصود والزوجة
بالنسبة لها امر تابع فاعتبروا النية في الامر التابع ولم يغتفروه في الامر المقصود فهذا يدل على الاكتفاء بالنية في
الزوجة لكونها امرا تابعا بالنسبة للصيغة سواء وجدت قرينة ظاهرة تؤيد تلك النية ام لا ووهم بعضهم تخصيص

قف بيان ما قاله زوجتك بنتي

للمسئلة عما اذا كان له بنات اسم احديهن فاطمة فقال زوجتك بنتي فاطمة فجعل هذا هو محل الخلاف بخلاف ما لو قال
بنتي فقط فانه لا يصح جزما وليس كما زعم بل الخلاف جار في الصورتين فالاوجه فيهما الصحة وعليه فيفرق
بينهما وبين بعتك هذا بعشرين درهما وهناك نقدان مستويان في الغلبة وقيمتهما متفاوتة حيث لا يكتفى
هنا بالتعيين بالنية بانه ليس هنا قرينة دالة على المقصود بوجه من الوجوه غير محض النية فلم يؤثر
بخلافه في النكاح فان تعذر ارادة بنت الغير فيما اذا قال زوجتك فاطمة والاضافة اليه في زوجتك بنتي
قرينة دالة على المقصود غير النية فلا يلزم من الاكتفاء بالنية مع وجود قرينة دالة عليها الاكتفاء بها
مع عدم قرينة دالة على المقصود بوجه من الوجوه الحالة الثانية ان يغلب احد انواع الفلوس فيحمل الاطلاق
عليه كالنقد فان عين غيره وصحح الرافعي انه لو غلب في البلد دراهم عددية ناقصة الوزن او زائدة
نزل البيع وغيره من المعاملات عليها بخلاف الاقرار والتعليق وكذا يقال في الفلوس بل اولى لان الغالب
عدم النظر لوزنها بل لعددها وسئل عما لو كان المبيع او الثمن في الذمة فهل يضر جهل العاقدين بجملته
حال العقد اذا ذكر ما يعلم به مقدار الجملة بالتامل بعد ذلك كلامهم فاجاب بقوله ذكر الشيخان وغيرهما في
مسائل الصبرة وبيع المرابحة ومسائل الدور في تفريق الصفقة وغير ذلك ما يصرح بالصحة حينئذ لكن
ما يعلم به مقدار الجملة بالتامل بعد ذلك بالطرق الحسابية كطريق الجبر والمقابلة وغيرهما كان ذلك
مما يعسر علمه على العاقدين او غيرهما بل قضية كلامهم الصحة وان ذكروا في العقد ما يعسر استخراجه
على اهل بلد كبعتك بمائة دينار ونصف وربع والخمسة عشر درهما وتسع وعشر درهما فان شرط الصحة في
نحو هذه المسئلة ان يعلما قيمة الدينار بالدراهم فلو كانت قيمة الدينار فيه سبعة عشر وثلثا وربعا مثلا
احتيج في استخراجه الى مزيد تكلف حساب يعسر استخراجه على كثير ومع ذلك يصح العقد وسئل وقع في الثمن
خلاف فقيل هو النقد وقيل ما التصقت به الباء والاصح انه ان كان احد العوضين نقدا فهو الثمن والا بان
كانا نقدين او عرضين فما دخلت عليه الباء ما ثمرة الخلاف واذا كان الثمن او المثمن جزافا فهل تكفي معاينته في
بيع النقد وغيره وهل تقيد بما يحيط به التخمين وهل كراهة التخمين يشمل المزروع وغيره فاجاب بقوله
تظهر ثمرة الخلاف في مسائل منها ما لو باع نقدا بنقد فعلى الاول لا ثمن فيه او عرضا بعرض فلا ثمن فيه
بل هو مقايضة كما في الرافعي ومبادلة كما في الروضة ومنها اذا قال بعتك هذه الدراهم بهذا العبد
فعلى الثاني العبد ثمن وعلى الاول والثالث في صحة العقد وجهان كالسلم في الدراهم والدنانير لانه
جعل الثمن مثمنا ومنها اذا باع ثوبا بعبد موصوف فصح فان قلنا ان الثمن ما التصق به الباء فالعبد ثمن
ولا يجب تسليم الثوب في المجلس وان لم نقل ذلك فقيل يجب تسليم الثوب لانه سلم نظرا للمعنى وقيل لا لانه
ليس بسلم لعدم اللفظ والفلوس وان راجت كالعروض والقيمة خلاف الثمن لانها ما ينتهي اليه رغبات
الناس ويعبر عنه بثمن المثل وقيد الاذرعي في الغنية صحة بيع الجزاف بحيث قال قضية اطلاقهم انه
لا يشترط كيله ولا وزنه ولا ذرعه ولا عده وهو ظاهر فيما يحيط الناظر اليه عند تامله اما لو عظم
عظما متفاحشا او كثر غيرها من المزروع والموزون كثرة لا يحيط الناظر اليه قدره ففي الاكتفاء بمجرد
معاينته نظر لكثرة الغرر ويؤيده انه لو باع صبرة على موضع فيه ارتفاع وانخفاض وما يقا وتحت
فظرف مختلف الاجزاء رقة وغلظا لم يصح لعدم افادة التخمين برؤيته فهو مجهول القدر انتهى وما

قيد

قيد به محتمل ويحتمل ترجيح اطلاقهم ويفارق ما استشهد به بان نحو الارتفاع والانخفاض شيء لم يحط به البصر بوجه
فمنعه لافادة التخمين اقوى من مجرد الكثرة لان البصر مع ذلك يحيط بما ظهر منه وليس في باطنه ما يخالف ما ادركه
النظر في ظاهره فالاوجه ما اقتضاه اطلاقهم والذي في زوائد الروضة والمجموع وكراهة بيع الجزاف وهي
تشمل المزروع وغيره وما وقع في التتمة مما يقتضي استثناء المزروع غير متجه وسئل عما اذا وقع البيع ونحوه
بفلوس معدية ثم قبل قبضها غير السلطان او نائبه حسابه بزيادة في عددها المقابل بالدرهم او نقص فيه فما الذي
يلزم المشتري وهل القرض ونحوه كالبيع فاجاب بقوله الذي يلزم اقباض الثمن منها على حساب ما كان التعامل بها حالة
العقد وان وقع التغيير المذكور قبل لزومه بان كان خيار المجلس او الشرط باقيا فيما يظهر ولا عبرة بما حدث بعد
ذلك من التغيير وبذلك صرح في النقد الشيخان في البيع والنووي في المجموع وزوائد الروضة في القرض وعبارة
التتمة اذا باع ماله بنقد معين ثم منع السلطان من المعاملة به بعد العقد خلافا لابي حنيفة ولكن ان كان العوض
مشارا اليه فيسلم ما وقع عليه وان كان قد التزمه في الذمة فيأتي بالقدر الملتزم في الذمة من ذلك النقد ثم
قال ولو جاء بغير ذلك النقد فعلى البائع قبوله ولا اجبار له لان التغيير ما عاد الى المعين وانما قلت فيه رغبات
الناس فصار كما لو اشترى شيئا فرخصت الاسعار ولو جاء بالحادث لا يجب قبوله انتهى وشمل قوله معين المعين
بالذكر كان لم يكن غالبا او بالانصراف اليه كان كان ثم غالب ولم يكن ثم غيره وبه صرح في المجموع وقال الماوردي
لو حصلت في ذمة رجل دراهم موصوفة فحظر السلطان المعاملة بها وحرمها عليهم لم يستحق صاحبها دراهم
غيرها ولم يجز ان يطالب بقيمتها بخلاف ما لو حدثها نهاية بن ذلك ان يكون نقصا لقيمتها وما في الذمة لا يستحق بدله لنقصان
قيمته انتهى ملخصا وتناولت عبارته البيع والقرض وغيرهما بخلاف عبارة المتولي قيل وقوله حرمها ظاهره ان
تحريم السلطان معتبر في مثل هذا وانه يحرم التعامل بما منع من التعامل به وليس ببعيد واستدل له بقوله تعالى
واولي الامر منكم ويقول النووي في فتاويه اذا امر ولي الامر بصيام ثلاثة ايام الاستسقاء الحاجة اليه يكون الصيام
واجبا عليهم قال ومن اخل به والحالة هذه اثم ولك ان تقول يحتمل ترجيح ذلك ويحتمل ترجيح خلافه ويفارق
مسئلة الاستسقاء بان الصوم فيها سنة فاذا امر به الامام تصير واجبا خلافا للبلقيني ومن تبعه واستشهاده
بنص الشافعي رضي الله عنه على عدم وجوب الصوم مردود بخلاف النهي عن التعامل بنقد فانه غير سائغ لم فلا يجب
طاعته والذي يتجه في ذلك اخذا من قولهم في باب الامامة تجب طاعة الامام في امر غير محرم ومنه قولهم اذا سعر
الامام وجب امتثاله وانه يحرم عليه ان يحرم التعامل بها ظاهرا لما فيه من شق العصا لا باطنا لتعدي الامام
بتحريم المعاملة بها نعم ان راى في ذلك مصلحة عامة حرم التعامل بها مطلقا على الاوجه واذا تاملت
ما تقرر علمت ان مسئلة الفلوس اولى من مسئلة النقد فيما ابطله السلطان بالكلية ومسئلة الفلوس لم يبطلها بل
غير حسابها فان فرض انه ابطلها فهي كمسئلة النقد ايضا لجريان العلة التي عللوا بها النقد فيما مر عند ابطاله في الفلوس
اذا ابطلت وتوهم فرق بينهما لا يجدي فاحذره بل نقل عن المذاهب الثلاثة انها باطلة تساويهما في ذلك وسئل
عما لفظه قال في البيان لو قال بعتك بالف درهم من صرف عشرين بدينار لم يصح لان المسمى هو الدراهم وهي مجهولة فلا
تصير معلومة بذكر قيمتها قال وان كان نقد البلد صرف عشرين بدينار لم يصح ايضا لان السعر يختلف ولا يختص ذلك
بنقد البلد قال ابن الصباغ وهكذا يفعل الناس اليوم يبيعون بالدراهم ويتبايعون بالدنانير ويكون كل قدر من
الدراهم معلوم عندهم دينارا قال وهذا البيع باطل لان الدراهم لا يعبر بها عن الدنانير حقيقة ولا مجازا ولا يبيع

النقد لو تغير حكمه

قف في منع السلطان للمعاملة بنقد

البيع بالكناية انتهى كلام صاحب البيان وقضيته انهم لو كانوا يعبرون بالدراهم عن الفلوس الجدد ويسمون عددا
خاصا منها معلوما عندهم بالدرهم كما في مصر واقليمها لم يصح ان يقال بعتك بالف درهم فلوس جدد بل اولى هذه م
بالبطلان لان الدراهم اذا لم يعبر بها عن الدنانير لا حقيقة ولا مجازا فالمعتبر في ذلك فاجاب بقوله
ما في البيان ضعيف كما قاله في المجموع وايضا فهو انما بنى البطلان على عدم صحة البيع بالكناية وهو ضعيف على بنحو م
ان الدراهم لا يعبر بها عنها مجازا ومن ثم قال النووي اذا عبر بها عنها صح اي ويكون تعبيره بذلك
مجازا كقوله في عشرين درهما مثلا هذه دينار اذا كان ذلك هو صرفها اي هذه صرف دينار فهي من مجاز
الحذف وايضا فتعليله بان السعر يختلف خلاف فرض المسئلة وبان ذلك لا يختص بنقد البلد ايضا لان
العبرة ببلد العقد وايضا فلان قوله بعتك بالف درهم من الفلوس الجدد ليس كقوله بعتك بالف درهم
من صرف عشرين بدينار لان القصد الفلوس وتقديرا عند ادها بالتعبير عنها بالدراهم انما هو
على وجه الاختصار ويقابل كل درهم منها عدد معلوم حالة العقد فاذا كان ما يقابل الدرهم اربعة بحدوده م
وعشرين فلسا فكانه قال بعتك باربعة وعشرين الف فلس فالدرهم المعبر به عن الفلوس لا جهالة فيه وليس
مقصودا وانما المقصود الفلوس بخلاف بعتك بالف درهم صرف عشرين بدينار فان الدينار المعبر عنه بالدراهم
ليس هو المقصود ثم وانما المقصود الدراهم المسماة غير انه قدرها بما ليس مقصودا بالنقد ولو قال بمائة
درهم حمل على الفضة المضروبة دون الفلوس اذ المجاز لا بد له من قرينة وهي للتقييد هنا لفظا او عرفا
ما ذكره في البيع يجري مثله في ساير المعاملات وسئل عمن قال بعتك نصف هذه الصبرة وصاعا من نصفها
الآخر فهل يصح فاجاب بقوله ذكر القاضي انه لا يصح وخالفه الامام فقال يصح اذا صححنا بيع صاع من
صبرة مجهولة الصيعان وسئل عما لفظه في الروضة لو قال بعتك هذه الشاة الا رأسها مثلا لم يصح او
اذا كان المقطع معلوما خلاف بعتك راس هذه الشاة وهي مذبوحة فانه لا يصح فما الفرق فاجاب
بقوله كان الفرق بينهما ان المبيع في الاولى ما عدا الراس من بقية الشاة وهو معلوم اجمالا فيه بوجه
لان الغرض ان المقطع معلوم والمبيع في الثانية الراس وهي ما دامت متصلة بالجثة مجهول وان كان
المقطع معلوما لانها مشتملة على الغضاريف وعروق واعصاب لا تظهر الا بعد انفصالها فلم يصح بيعها
ما دامت متصلة بالجهالة وسئل قالوا في البيع لو شرط ما ينافي مقتضاه كان لا يقبض المشتري المبيع
او لا ينتفع لم يصح وفصلوا في نظير ذلك في النكاح اذا شرط فيه ان لا يطأ الزوج بين ان يكون الشارط
الزوجة فلا يصح او الزوج فيصح النكاح ويلغو الشرط فهل قيل بنظير ذلك هنا فاجاب بقوله قضية
كلام القاضي حسين بل صريحه جريان مثل ذلك التفصيل في البيع ايضا فانه لو قال لو اشترى طعاما او
شرط ان يطعمه غيره صح البيع ان كان الشارط المشتري فيحتمل ترجيحه ويحتمل ترجيح ما اقتضاه كلام
الشيخين وغيرهما من البطلان في البيع مطلقا والتفصيل في النكاح على ان للرافعي فيه اشكالا طويلا مقررا
في محله وعلى هذا يفرق بان البيع لما كان من المعاوضات المحضة التي تفسد بفساد العوض كان الشرط
المنافي لمقصوده مفسدا له مطلقا وان وقع ممن له الحق تنزيلا لاشتماله عليه منزلة اشتماله على العوض
الفاسد بخلاف النكاح فانه من العقود التي تفسد بفساد العوض بخلاف النكاح فانه من العقود التي لا تفسد
بفساد العوض فلم يفسده الشرط الخبيث وقع من غير من له الحق لتحقق المنافاة ح لمقصوده من كل وجه

بخلاف

بخلاف ما اذا وقع ممن له الحق فان المنافاة ح لم يتحقق من كل وجه فهي كاشتماله على عوض فاسد وذلك لا يفسده
وسئل عما لفظه اشترى عبد ابن جماعة حصة واحد منهم فيه منه فهل يصح او لا وكذا اذا اشترى حصة منه
بغير اذن سيده فاجاب بقوله نعم لان هذا عقد عتاقة قد فكان البائع اعتقه وح فيسري الى باقيه ان
كان البائع موسرا بقيمة قيمته لشريكه هذا كما نظر به السائل ان الباقين لا يملكون الاعتراض على البائع في
بيع نصيبه وسئل عما صورته وكله ببيع كتاب فباعه مع كتاب آخر للوكيل في عقد واحد هل يصح فيهما
او لا فاجاب بقوله يبطل في الجميع ولا يدخله تفريق الصفقة لانه غير ماذون فيه ذكره في البيان لكن قضية
كلامهم صحة بيعه لعبده وان تفريق الصفقة يدخله وهو ظاهر وسئل عن القول بصحة بيع المعاطاة
هل يشترط لفظ من احدهما فاجاب بقوله لا يشترط ذلك كما في المجموع وغيره وسئل عما نقول في بيع العهدة
المعروف بمكة وغيرها هل هو صحيح فاجاب بقوله صحيح معتد بترتيب على ساير احكامه حيث خلى عن
شرط فاسد كتعليق وتاقيت وشرط ينافي مقتضاه كان تكون الاجرة مثلا لغير المشتري ونحو ذلك ولا
عبرة بما سبق العقد من تواطئ على ما لو وقع في العقد لافسده هذا هو مذهبنا ولا تغتر بما اطاله في ذلك
بعض علماء اليمن مما يخالف ما قررناه ويحمل في كثيره على غير مذهبنا وسئل عن نقل الاذرعي عن البغوي
انه لو كان بين اثنين ارض متناصفة فباع احدهما منها قطعة مدورة لم يصح في شيء منها ما العلة في ذلك
مع صحة بيع المشاع هل هي كون الباقي ينقص قيمته او يحمل على ما اذا كانت هذه القطعة في وسط الارض
ولا يمكن استطراق المشتري اليها فاجاب بقوله صورة المسئلة كما قاله بعضهم فيما اذا كانت المدورة المبيعة
في غير طرف يتيسر ابتكار تلك المدورة من الارض المدورة كما هو الغالب على الاراضي المملوكة وح فالعلة عدم
تمكن المشتري من الوصول الى المبيع لانه محفوف بملك المشترك سواء كانت القطعة المبيعة في وسط الارض ام طرفها
فانا اذا اخذ قطعة مدورة من ارض في وسطها او طرفها غير المستكن ابتكارها الا وهي محفوفة بشيء من اجزاء تلك
الارض وينقص ما خلى جزء يسير من بعض الجهات عن الاحاطة لا عبرة به لانه لقلته لا يكاد يدرك حقيقة بحسوسه
فلا يمكن الاستطراق منه الا بجزء فشيء من غير المبيع المشترك فلاجله امتنع البيع المذكور لا النقص في قيمة الباقي ولا
لا يستوي اذن الشريك وعدمه وقد قيد البطلان بغير اذن الشريك حيث كانت محفوفة بباقي الارض المشتركة
سواء كان المبيع مدورا ام مثلثا ام مربعا ام غير ذلك كما اشار اليه الاذرعي بقوله وشبهه ما في معناه
وسئل عن قول النووي في الروضة ولو وقف على طرف الارض وقال بعتك كذا ذراعا من موقفي هذا في جميع
العرض الى حيث ينتهي في الطول صح هل يفهم منه من التقييد بما صوره معتبرا ام لا فاجاب بقوله قوله وقف في قوله م
قوله في جميع الطول وقوله الى حيث ينتهي في الطول تمثيل لا تقييد اذ لا فرق بين ان يقف على طرفها او في وسطها
اذا عين جهة المبيع من موقفه وعلم بمره ولا فرق بين ان يقول في جميع الارض او نصفه او ثلثه مثلا ولا بين في م
ان يقول الى حيث ينتهي الطول او يسكت عن ذلك فان قوله بعتك ذراعا من موقفي هذا في جميع العرض يستلزم ان
يكون المبيع من الموقف الى حيث ينتهي الذراع في الطول فذكره زيادة ايضاح كما ذكره بعضهم وسئل عما يقع
ببندر جدة من الاسكندرية وغيرها من انه قد يباع الشيء بسعر كذا ثم يوزن هو وظرفه ويحط الظرف بقدر
معلوم مصطلح وللوزان شيء وللحمال شيء وقد يعتاد دون دخول الظرف وقد لا فما حكم ذلك كله فاجاب بقوله
الذي دل عليه كلامهم انه لا اثر للعرف المطرد في ذلك وغيره بل ان اشتمل البيع على جهالة او اشتراط ما ليس مبيعا

لغير مالكه او نحو ذلك يبطل البيع واما ما افتى به بعضهم في نحو ذلك بما يخالف ذلك حيث قال انه يجري في ذلك على العادة
للظروف كما قال ابن عبد السلام في الوقف بالعرف المطرد يقتضي كانه شرط في العقد ان للجميع من الظرف والمظروف
مبيع كل كذا منه بكذا على ما اعتيد ويحط من ذلك قدر عشرين مثلا فلا يجب ثمن زيد في مقابلته وكان العشر
او نصفه مردودا على ذلك بالتوزيع وما جعل في العرف ثمنا للقنطار مثلا ضمن ثمن لم وما زاد عليه من التوزيع
فكانه قال في صورة حط العشر كل قنطار وتسع قنطار منه الظرف والمظروف بكذا وهذا ما لا يتردد فيه احد
للاجماع الفعلي السكوتي في الاعصار والامصار ولان العادة محكمة فيما للعادة فيه دخل وهذا ليس منه ثم
رايت البلقيني سئل عن بيع ما يوزن كل قنطار منه بوزن معلوم على ان يطرح ارطالا معلومة بسبب الظرف
ونحوه وقد يزيد وقد ينقص عن القدر المطروح فاجاب بان البيع في هذه الحالة لا يصح وهو يؤيد ما
ذكرته ويؤيده ايضا قول الروياني كالاصحاب لو قال بعتك هذا السمن بعشرة على انه اوزنه بظرفه ثم اسقط
من الثمن بقسط وزن الظرف ان علما عند العقد وزنه وقدره فقسط صح البيع وان جهلاه او احدهما لم يصح
لجهالة الثمن قالوا وهذا بخلاف ما لو قال بعتك هذا السمن كل رطل بدرهم ثم اطرح وزن الظرف فانه يصح
لان حاصله بيع السمن جميعه كل رطل بدرهم فلا يضر جهالة وزن الظرف انتهى ويؤيده ايضا اطباقهم على انه
لو قال بعتك هذا السمن كل رطل بدرهم على ان يوزن الظرف معه ويحسب على المشتري وزنه ولا يكون الظرف
مبيعا فلم يصح هكذا اطلقوه ولم يفرقوا بين ان يعلما وزن الظرف ام لا ويؤيده ايضا في شرح المهذب من انه
اذا اشترى سمنا وغيره من المايعات او غيرها في ظرف كل رطل بدرهم مثلا على ان يوزن بظرفه ويسقط
ارطالا معينة بسبب الظرف ولا يوزن الظرف فالبيع باطل بلا خلاف لانه غرر ظاهر قال وهذا من المنكرات المحرمة
التي تقع في كثير من الاسواق وسئل عمن باع امة ثم ادعى انها حامل بحر وانكر المشتري فمن المصدق منهما فاجاب
بقوله ان انكر المشتري اصل الحمل صدق فان ثبت بالعرض على القوابل وادعى البائع حريته لكونه لعتقه او لكونه
من وطء بشبهة او لكونه منه لم يصدق فاخذا بقاعدة تصديق مدعي الصحة وسئل عمن قال ادخل في الحد هذا
الصبي هل يبرأ وهل يفرق بين العين والدين فاجاب بقوله الذي عليه اكثر الاصحاب انه لا يبرأ في الدين بل
صرح جمع منهم انه لا يصح قبضه للعين ايضا واما ما في الوسيط من انه لو قال رد الوديعة اليه برئ فالبراءة
فيه ليست لصحة القبض بل للاذن منه المنزل منزلة الاذن في الاتلاف ولو اذن له باتلاف ماله فاتلفه لم يضمن
وان عصى وما في البيان من صحة قبضه ولو للدين ضعيف على انه ناقض نفسه فقال في محال الحجر لا يصح
وسئل عن المقبوض بسوم الاجارة او البيع هل تضمن منافعه لو مكث مدة عند القابض فاجاب بقوله الذي
ذكروه ان المقبوض بالسوم مضمون فيحتمل شموله للقبض بسوم البيع والاجارة وللعين وللمنفعة فيجب ضمانه
بعين المقبوض بسوم البيع بخلاف منفعته وبخلاف المقبوض بسوم الاجارة عينه ومنفعته وللنظر في ذلك مجال
لكن الثاني هو المتجه لان يد المستاجر يد امانة فلا يضمن العين ولم يوجب ضمان المنفعة اما العقد والتعدي
ولم يوجد واحد منهما وسئل عما اذا تلفظ البائع بالصريح فاجاب المشتري بالكناية او عكسه فهل هو من
توافق الايجاب والقبول فاجاب بقوله نعم هو من توافقهما فيصح العقد بلا توقف في ذلك من رجع كلامهم
وسئل عن الفرق بين بطلان البيع في بعت نصفك ووقوع نحو الطلاق في طلقت نصفك فاجاب بقوله الفرق ان
نحو الطلاق والعتق عهدت فيه السراية الى التعبير بالبعض عن الكل فاثر ذلك فيه بخلاف نحو البيع فانه يشترط فيه

دونه

وقوع الخطاب به صحيحا وبعت نصفك غير صحيح اما على السراية فواضح اذ البيع لا يقبلها واما على التعبير
بالبعض عن الكل فلانه مجاز لم تقم عليه قرينة وسئل هل يجوز المعاملة بالمغشوشة وهل هي مثلية
وما المراد بكونها مثلية هل هو في السكة او في قدر الغش او في غير ذلك فاجاب بقوله الاكثرون على
جواز المعاملة بها وان جهل قدر ما فيها من الفضة وفي التتمة انا اذا جوزنا المعاملة بها فهي مثلية والا فهي
متقومة واذا اتلفت قال ابن الرفعة ضمن قيمتها بالنقد الاخر وبالعكس بلا خلاف وكانه اخذ ذلك من قول الشيخ
ابي حامد وغيره في الدعوى بها انه يذكر قيمتها من النقد الاخر وهذا منهم تصريح بانها متقومة فان
قلنا بانها مثلية كما مر عن التتمة فينبغي كما قاله السبكي والاذرعي ضمانها بمثلها من السكة التي اتلفت وان جهل
معيارها او من سكة اخرى ان راجت رواجها ولم تتفاوت قيمتهما وسئل عما اذا خرس المبايع والراهن
قبل الاقباض او جن من الجنابة او نحو ذلك ولم تكن له اشارة مفهمة فما الحكم فاجاب بقوله يقوم القاضي
مقامه فيفعل هو او نائبه ما فيه مصلحته وسئل هل حدود المبيع وما يعرفه في العقد مما يطول به
الفصل اولا فاجاب بقوله هذا من مصالح العقد بل قد يكون من واجباته اذا توقفت معرفة المبيع عليه
ومع ذلك فلا يضر ذكره وان كانا عارفين بتلك الحدود قبل العقد وسئل عما اذا اختلف في رؤية المبيع فمن المصدق
منهما فاجاب بقوله المعتمد الذي صرح به الشيخان وغيرهما ومشى عليه البلقيني وغيره وقال وان اغتر بخلافه
اي وان قال به جمع متاخرون كالاسنوي والاذرعي والزركشي ان القول قول مثبتها لانه الموافق لقاعدة ان
القول قول مدعي الصحة وان اقدام المنكر على العقد اعتراف منه بصحته ففيه تكذيب لدعواه ولان الاصل
في العقود الجارية بين المسلمين الصحة كما صرحوا به وسئل عن جماعة باعوا ارضا بيعا صحيحا وحكم به حاكم
حنفي المذهب ومضى على ذلك سنون فادعى البائعون ان ذلك المبيع وقف عليهم فهل تسمع دعواهم بعد البيع
له والحاكم في الحكم به فاجاب بقوله هذه المسألة مع قطع النظر عن حكم الحنفي المذكور تناقض فيها كلام الشيخين
في مواضع والمعتمد فيها بل الصواب ان البائع ان قال حين البيع هو ملكي لم تسمع دعواه ولا بينته وان لم
يقل ذلك بل اقتصر على بعتك سمعت دعواه وبينته فان لم تكن له بينة حلف المشتري انه باعه وهو ملكه وحكم
الحاكم المذكور لا يمنع ما ذكرناه من التفصيل فقد صرحوا بانه ليس من المرجحات وما في اصل الروضة عن ابي
اسحق لا يخالف ما ذكر وسئل عمن اقر بالبيع وقبض الثمن ثم ادعى انه لم يقبض وان قدم الاشهاد على القبض
فهل تسمع دعواه لتحليف خصمه اولا فاجاب بقوله نعم تسمع دعواه لتحليف خصمه في هذه الصورة ففيه نظر
نقلا ومعنى فالوجه خلافه وسئل عما غلب الحنفي ما عليه اليهود والنصارى من بيع الخمور وتعاطي الربا وغير ذلك
فهل تحل معاملتهم وهداياهم وتحرم معاملة من اكثر ماله حرام ام لا فاجاب بقوله حيث لم يتحقق حرمة ما معينا
جازت معاملتهم وقبول هديتهم فانه صلى الله عليه وسلم قبل هداياهم اما ان تحقق كان راى ذميا يبيع خمرا وقبض
ثمنه واعطاه للمسلم عن دين او غيره فانه لا يحل للمسلم قبوله كما قاله الشيخان ونقل الزركشي وابن العماد عن النص
ما يوافقه ووجهه ان لا اعتبار بعقيدتنا وان كنا نقرهم على ذلك وكذا يقال في الاكل من اموال الظلمة ومن
اكثر ماله حرام فيكره ما لم يعلم عين الحرام او ما اختلط به ويمكن معرفة صاحبه كما في المجموع فان لم يمكن معرفته صار
من اموال بيت المال وحديث البيهقي وغيره من لم يبال من اين مطعمه ولا من اين مشربه لم يبال الله من اي ابواب
جهنم ادخله ظاهر فيمن يقدم على تناول ما يحل بيده وانه علم انه من حرام فاما من لم يعلم فلا يصدق عليه ذلك وان

اقتضى الورع تركه وقول الغزالي في غير البسيط تحرم معاملة من اكثر ماله حرام والنوي في المجموع في رده وقال
ليس من مذهبنا واما حكاه اصحابنا عن الابهري المالكي ولو علم ان اكثر ما في ايدي السوقة حرام لم تجب السؤال
خلافا للغزالي ووافقه ابن عبد السلام فيما لو اعترف بان بيده الف دينار حرام فيها ولحد حلال لكن لو اختلطت
حمامة برية بالف حمامة بلدية وفرق بان سائمنا اصلا يعتمد عليه وهو اليد المقتضية للحل بخلافه
في مسألة الحمامة ومن ثم لم يجروه على القولين في النجاسة والطهارة لان لا اصل هنا الحل وترجح باليد
وليس هنا مثل هذا المرجح فثار الخلاف وفارق ايضا ما لو اختلطت مذكيات محصورة بميتات محصورة
بان الميتة حرام لذاتها ولا قرينة تدل عليها بخلاف الحلال بيد من اكثر ماله حرام وظاهر كلام المالكية تحريم
الاخذ والمعاملة اذا كان الاكثر حراما واشتبه واختلف فيه الحنابلة وسئل عمن باع شيئا في يده لا
يدري هو له ام لا وقبض ثمنه هل يحل له او لا فاجاب بقوله قال في البحر ينبغي ان لا يحل له لانه مكلف فيما في نفسه
بالاحتياط ما امكن وهو ظاهر اذا اجتهد فلم يظهر بعلامة تدل على انه له ولا نظر لدلالة اليد على الملك لان محله
بالنسبة لغير ذي اليد واما ذو اليد اذا لم يدر استنادها لما يدل على الملك فلا تكون دالة على الملك في حقه
ويحتمل خلافه اخذا بعموم قولهم اليد دالة على الملك بدليل حل الاخذ وجواز معاملة من نعلم اختلاط ماله بحرام من
غير وجوب اجتهاد وفي تمييز الحلال من الحرام ووجوبه على ذي اليد اذا اختلط ما فيها بحرام وعلله بان الغير يحتج
ذلك لا بنا واذا احتمل وتصرف في المشتبه من غير اجتهاد فلا اثم عليه لا علينا فان قيل كيف يعول عليه مع العلم
بظلمه وفسقه قلنا لان دلالة اليد كافية على انه في الروضة والمجموع قال لو كان فاسقا وكتابي انه ذكر هذه الشاة
قبلناه لانه من اهله ذكره في التتمة انتهى وسئل عن قوم عرفوا بعدم توريث البنات باهلة بحيلة فما حكم ما
يجلبونه للمكة من حب اللوز والزبيب فاجاب بقوله انه علم ان ما بايديهم اكتسبوا منه شيئا من وجه حل او لم يعلم شيئا
يحكم على ما بايديهم بالحرمة وتحل معاملتهم مع الكراهة ان كان اكثر ما بايديهم حراما ولا يجب سؤالهم
عن الحلال والحرام خلافا للغزالي فيهما وان لم يكن لهم الا ذلك الموروث فان علمت عين مالكه وبقاؤه حرم
تصرفهم فيه وان فقد المالك او جهلت عينه فهو مال لبيت المال وان كانت عين الموروث ارضا فزرعها
ببذره حل تصرفه فيه وتعلقت اجرة الارض بذمته وللمحب الطبري في ذلك فتاوى فيه التحذير
من الشراء منهم والتغليظ على فاعله وهو محمول على ان ذلك ورع والا فهو مخالف للمذهب لقواعدهم وسئل
عن شراء الارقاء الموجودين في الاسواق مع عدم التخميس كيف يحل واحتمال الجلب كافر لهم بعيد وللشيخ
رحمه الله تعالى في ذلك تصنيف بينوا حاصله فاجاب بقوله حاصل المذهب في ذلك انه حيث علم انه من
غنيمة لم تخمس ولم تقسم حل شراؤه لان طريق ملكه وان كان الرق اثر الملك لا ينحصر في الغنيمة لاحتمال
ان يكون حربي اخذه من حربي او قهر حربيا او استرقه ولو اباه فانه يملكه من غير ان يخمس عليه نعم لو
قهر اباه او ابنه عتق عليه فلا يصح بيعه كما رجحه الشيخان ومع ذلك فقد قال الاصحاب ان المسلم اذا
اشتراه منه واخرجه الى بلادنا ملكه بالقهر وكذا لو شراه من حربي شراه من اصله او فرعه وكالحربي
فيما مر الذمي فما ياخذه الذميون من الحربيين بقتال او غيره لا يخمس ايضا فمتى احتمل كون الرقيق من
هذه الانواع لم يحرم شراؤه والوطئ الانثى منه اعتمادا على ظاهر اليد احتمال انتقالها اليه شرعا اما
بامرة او بمن سرقها على ما يأتي او بشراء جنسها من اهل الفيء على رأي الرافعي او كلها منهم ان كانت فيئا او

{ [illegible] لقواعدهم }

من الغانمين ان كانت غنيمة وقد كان بعض المتورعين اذا اراد التسري بجارية شراها ثانيا من وكيل بيت
المال ومثله القاضي بناء على ما في فتاوى السبكي ولا يبقى بعد ذلك الا احتمال بقاء الثمن او بعضه في الذمة
وهو سهل وان علم ان آخذه مسلم ولو بسرقة او نهب لم يجز الشراء من قبل تخميسه بناء على وجوبه
حتى في المسروق وهو ما رجحه الشيخان لكن رجح مقابله مرجحون واعتمده كثير من المتاخرين فعليه
يحل شراؤه وان لم يخمس وعلى الاول يحمل قول اصحابنا اصول الكتاب والسنة والاجماع متظاهرة على منع
وطئ السراري اللاتي يجلبن اليوم من الروم والهند والترك الا ان ينصب الامام من يقسم الغنائم من غير
حيف وقول الغزالي لا يجب على الامام قسمة الغنائم بحال وانه يخمسها وله ان يفضل ويحرم بعض الغانمين
رده النووي في تصنيفه في المسألة ووافقه ابن الرفعة والسبكي وغيرهما بانه خارق للاجماع في ذلك
ولو انتصر لقول ابي حنيفة وحكي عن مالك واحمد رضي الله عنهم وان للشافعي رضي الله عنه نحوه لامثله وهو
ان الامام او الامير اذا قال للغانمين دون غيرهم قبل الغنيمة لا بعدها من اخذ شيئا من الغنيمة فهو له
صح لكان له وجه وعليه فلو كان الامام والغانمون مقلدين لابي حنيفة وفعلوا ذلك فهل يحل للشافعي
ما دام على معتقده الشراء منه الوجه لا لانه يحكي انهم غير مالكين عنده فان قلد امامهم جاز فان قلت فاذا
علم انها غنيمة لم تخمس فهل طريق الى تملكها قلت ان علمت عين الغانمين فلا طريق الى ذلك والا لو ايس من معرفتهم
فهي مال ضائع وهو لبيت المال وح فلمن يستحق في خمس المصالح شيئا ان يتملكها بطريق الظفر اذا لم يتمكن من
الوصول الى حقه من بيت المال كما اقتضاه كلام المجموع حيث قال عن الغزالي واقره ولم يدفع السلطان الى كل
المستحقين حقوقهم من بيت المال فهل يجوز اخذ شيء منه قال فيه اربعة مذاهب احدها لا يجوز لانه
مشترك ولا يدري حصته منه حبة او دانقا وغيرها وهو غلو والثاني ياخذ قوت كل يوم فيه والثالث
كفاية سنة والرابع ياخذ ما يعطى وهو حقه والباقون مظلومون قال الغزالي وهو القياس لانه ليس مشتركا
كالغنيمة والميراث لان ذلك ملك لهم حتى لو ماتوا قسم بين ورثتهم ان ذلك ملك لهم وهنا لا يستحق وارثه شيئا
وهذا اذا صرف اليه ما يليق صرفه اليه انتهى فتقرير النووي كلام الغزالي على ترجيح الرابع بكونه القياس ظاهر في اعتماده
لذلك فيتفرع عليه جواز الاخذ ظفرا سواء كان هناك حوج منه ام لا كما اقتضاه كلام البغوي ام لا خلافا للسبكي
وبه صرح ابن الفركاح وابن جماعة حيث قال في المال الضائع ولمن كان في يده اذا اعدم الحاكم العادل ان يصرفه
لنفسه اذا كان بهذه الصفة وهو عالم بالاحكام الشرعية اي واقتصر على ما يليق ان يصرف اليه من ذلك وبالجواز
صرح ابن الاذرعي بحثا قياسا على مال الغريم بل اولى ونقل عن محقق عصره الجلال المحلي ما يقتضي الجواز
فهو المعتمد ويدل له ايضا قول ابن عبد السلام ان قبل الجزية للاجناد على قول والمصالح العامة على قول
وقد رأينا جماعة من اهل العلم والصلاح لا يتورعون عنها ولا يحرجون من الخلاف فيها مع ظهوره فللجواب ان
الجند قد اكلوا من مال المصالح التي يستحقها اهل العلم والورع وغيرهم ممن يجب تقديمه اكثرها فيؤخذ من
الجزية ما يكون قصاصا ببعض ما اخذوه واكلوه فتصير كمسألة الظفر انتهى فما نقله عنه الزركشي من
اطلاق منع الاخذ ظفرا من بيت المال يحمل على ما اذا كان الاخذ غير عالم بالاحكام الشرعية او لاحق له في حقه
والا فاطلاقه ضعيف وان اقتضى كلام السبكي في فتاويه الميل اليه وفي بعض كتب الحنفية ان من له حظ
في بيت المال فظفر بما هو لبيت المال فله اخذه ديانة وسئل عمن قلد اماما في اسقاط الزكاة عنه فهل المقلد

من لم ير سقوطها الشراء منه ولا اعتبار بعقيدته فأجاب بقوله في فتاوى السبكي ما حاصله انه لو رأى مسلماً
يتصرف تصرفاً فاسداً في اعتقاده جائزاً في اعتقاد المتصرف فلم يجز نقضه عند ربنا عليه وان كان مما ينقض
فيه قضاء القاضي بنا على ان المصيب واحد وهو الاصح ما لم يتصل بحكم حاكم لانه يفيد الحل باطناً وهذا
صريح في مسئلتنا بانه حيث لم يقلد ذلك الامام ولا حكم حاكم بسقوط الزكاة لا يحل له الشراء منه وهو ظاهر
خلافاً لمن اطال فيه بما لا يجدي والفرق بين الزكاة والمعاملات ليس في محله اذ المدار على ان يقدم على ما
يعتقد حل تناوله وهو حيث بقي على تقليد امامه ولا حكم يعتقد حل تناوله ولو باع المالك فالذي يظهر
اخذاً من ذلك ان العبرة بعقيدته بالنسبة لبطلان البيع في قدر الزكاة ومطالبته وغير ذلك من الفروع
وانظر لعقيدة المشتري وسئل عما اذا باع عبده داراً بشرط ان يبيعه عبده فالبيع الاول باطل واما الثاني
فان اتيا به مع الجهل ببطلان البيع الاول فهو باطل ايضاً ومع علمهما او احدهما صح البيع فان اختلفا في العلم
فهل القول قول البائع او قول المشتري فأجاب بقوله ان اتفقا على العلم او الجهل فواضح وان ادعى البائع
او المشتري انهما عالمان والآخر انهما جاهلان صدق مدعي الجهل بالنسبة لنفسه لان جهله لا يعلم الا من
جهته وقد علم ان احدهما اذا كان جاهلاً يبطل وان قال احدهما انا وانت عالمان فقال الآخر انا عالم وانت
جاهل صدق الاول نظير ما مر اذ علمه لا يعرف الا من جهته فصدق فيه وان قال انا جاهل وانت عالم صدق
الثاني كما مر والحرج هذه المسئلة على مدعي الفساد ومدعي الصحة كاختلافهما في الرؤية اذ الاصح تصديق
مدعيها مطلقاً لما قررته من ان دعواه العلم او الجهل لا يمكن الاطلاع عليها الا من جهته بخلاف الرؤية وعدمها
اذ يمكن اقامة البينة على ذلك وظاهر انه حيث صدقنا واحداً فيما مر فانما نصدقه بيمينه ولو علم من
حال مدعي العلم او الجهل خلاف دعواه كفقيه حاذق ادعى الجهل ببطلان البيع والشرط وكغريب عهد بتعلم
نشوءه ببادية بعيدة او باسلام ادعى العلم بذلك فهل يصدق فرح على الصحة او يصدق فمن ساعده
شواهد الحال للنظر فيه مجال وكلامهم فيما لو ادعى قدم العيب وحدوثه والعادة تشهد بخلافه
يومى الى ترجيح الثاني وسئل عما لفظه حكم الامام عزر بمخالفته وقضية ذلك انه يحرم بخلاف ما سعره
وان كان سراً فهل هو كذلك فأجاب بقوله قضية قولهم يعزر في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة ذلك
وان كان اغلبية اذ لم يستثنوا ذلك من طردها ولا من عكسها لكن قولهم لو امر الامام بمحرم لم يجب امتثاله
رعايتهم منه خلاف ذلك والذي يتجه اعتقاده انه حيث كان الامام يرى جواز التسعير وجبت طاعته و
لو في السر وحيث لا وجبت طاعته في الجهر خوفاً من الفتنة لا في السر لان امره محرم في اعتقاده ينبغي ان
لا يكون له حرمة الا في الجهر لانه يخشى من عدم طاعته قيام الفتنة ووقوع مفسدة اعظم واما قولهم
لو امر الامام بمحرم لم يجب امتثاله فليس المراد به ان يكون محرماً في اعتقاده بل ان يكون محرماً في
اعتقاد المامور والمامور به هنا هو البيع بثمن كذا ليس بمحرم على المامور فوجب امتثال الامر
اذ لا حرمة على المامور في امتثاله وظاهر كلامهم في باب الامامة انه لو امر بمكروه وجب امتثال
امره وينقلب المكروه واجباً وليس ببعيد فان قلت التحكير اكراه على البيع الا بثمن كذا وشرط
الاختيار فكان ينبغي بطلان البيع من اصله لان بيع المكره باطل وان كان المكره له هو الامام قلت
صورة الاكراه الذي ذكروه ان يقال للشخص بع كذا والا ضربتك او نحوه واما التحكير هنا فليس فيه

الامر

الامر بالبيع مطلقاً وبثمن كذا حتماً بل المراد اذا اوقعته باختيارك يكون بثمن كذا فليس فيه اجبار
على بيعه البتة بل على ثمن معين اذا اختار ايقاع البيع وسئل عن قول الغزالي يحرم التفريق بين
زوجة الحرة وولدها قبل التمييز بالسفر بخلاف المطلقة لامكان صحبتها له هل هو معتمد فأجاب
بقوله مقتضى كلام المتأخرين اعتماده ويشهد للحرمة عموم قوله صلى الله عليه وسلم من فرق بين
والدة وولدها فرق الله بينه وبين احبته يوم القيمة ويوخذ من علته المذكورة في المطلقة ان
المتزوجة بغيره والمطلقة العاجزة عن السفر لعلة او فقر كالتي في عصمته وهو متجه وقضية كلامه
انه لا فرق في الحرمة بين السفر الطويل والقصير ولا بين سفر النقلة وغيرها وهو قريب ان يلزمه
في سفر النقلة السفر بزوجته او طلاقها وانه يجوز السفر بابن المطلقة القادرة على السفر وان كانت
الحضانة لها ولو كان غير سفر نقلة وهو قريب ايضاً وسئل عما اذا قال بع عبدي هذا بالف فباعه
من رجلين قال البغوي والقمولي لا يصح فهل مثله الشراء والولي وعامل القراض كالوكيل ام لا فأجاب
بقوله ما قالاه صحيح لانه خلاف الماذون فيه ولا مصلحة ويوخذ منه قول الروضة اذا امره بان يبيع عبداً
او يبيعه لم يجز العقد على بعضه لضرر التبعيض وان فرض فيه غبطة انتهى وهو شامل لكلامهما في
مسئلة الشراء وقضية كلامهما ان الولي وعامل القراض كذلك لكن الاشبه بقواعد باب القراض وتصرف
الاولياء الجواز اذا كان هناك غبطة بل مصلحة لانها محققة ووقوع ضرر التبعيض متوهم وسئل
عن شخص على ايتام باقامة من حاكم شرعي وللايتام المذكورين حصة في دار عامرة قائمة على اصولها
فباع القيم المذكور الحصة المذكورة وسلم ثمنها في حصة من خربة داثرة لا نفع بها اشتراها للايتام
المذكورين عوضاً عن الحصة العامرة المبيعة وذكر الموثق في مكتوب الشراء ان القيم فعل ذلك لما راى فيه من الحظ
والمصلحة والحال انه لم يثبت الذي حاكم ثم ذكر الموثق ايضاً ان الخربة المشترى منها الحصة ملاصقة لدار
المحاجير وانها مخلفة عن هبة ابيهم والحال ان الخربة الملاصقة للدار المذكورة ليست مخلفة عن هبة ابيهم
ولا ملكها قط وانما هي لشخص آخر واضع يده عليها مدة حياته ثم ورثته من بعده وان الخربة المخلفة
عن هبة ابيهم ملاصقة لهذه الخربة الجارية في ملك الشخص الآخر الفاصلة بينها وبين الدار المذكورة
ولم يثبت العقدان المذكوران لدى الحاكم الشافعي وحكم بموجب ذلك فهل يكون مجرد قول القيم ان في
ذلك الحظ والمصلحة كافياً ام لا بد من ثبوتها لدى حاكم شرعي وهل يكون قول الموثق ان الخربة المبتاع
منها الحصة ملاصقة لدار المحاجير وانها مخلفة عن هبة ابيهم والحال انها ليست كذلك كما بين يقتضي فساد
عقد الشراء حيث تبين ان البائع باع ما لم يملك فانه وارث هبة ابيهم ام لا يقتضي ذلك فأجاب بقوله للولي
اباً كان او غيره شراء عقار ما لم تنتف المصلحة عنه كشرائه على الخراب او بيعه لحاجة كنفقة وكسوة
ان لم تف غلته بها ولم يجد من يقرضه او لم ير في القرض مصلحة ولغبطة كان طلب منه باكثر من ثمن مثله
ووجد مثله ببعض ذلك ولا يجوز لغير ذلك ثم ان كان البائع اباً او جداً ورفعه الى القاضي سجل على
بيعه ولا يكلفه اثبات حاجة او غبطة بخلاف الوصي والامين فانه لا يسجل على بيعهما الا ان اثبت
الحاجة او المصلحة وان كان هو الذي اقامه واما مسئلة الدار فان قال مالكها او نحوه بعتك الدار
التي في المحلة الفلانية وحددها وغلط في حدودها لم يصح هذا حكم بيعها واما حكم الدعوى بها والشهادة

بعتك داري وليس له غيرها او داري التي
بهذه الدار صح البيع وان غلط في حدودها
او سماها بغير اسمها وان قال ابيع

فان كانت مشهورة باسم خاص بها كدار الندوة لم يحتج لذكر شيء من حدودها والا فان علمت بثلاثة حدود
جاز الاقتصار عليها وان لم تعلم الا بالحدود الاربعة وجب ذكرها ومتى ذكر الشاهد الحدود وغلط في
في واحد منها لم تصح شهادته اذا تقرر ذلك فقول القيم لا يكفي في الخط والمصلحة بل لا بد من ثبوتهما عند
الحاكم والا فبيعه كان باطلا وقول المورق فما ذكره السايل قادح في صحة شهادته وفي صحة البيع على
التفصيل الذي قررته وسئل عن رجل باع عن ايتام شخص يسمى فتح الله الشرواني بطريق الاذن من حاكم شا
حصصا من عقار عامر اهل صار اليهم بالميراث من والدهم واشترى لهم حصصا من عقار ولم يصرح بحقيقة
المسوغ ولا بثبوت ثمن المثل واما ذكر المورق فشاهد البايع في مكتوب التبايع بعد ان توفي الخواجه هبة الله
الشرواني والخص[illegible] في اولاده الخمسة الذين منهم فتح الله المذكور فتوفي فتح الله والخص[illegible] في اولاده
الستة الايتام وسماهم بالمكتوب المذكور اشترى ماذون الحاكم الشرعي وهو الخواجا محمد سلطان [illegible] العجمي
به الرجل المذكور لاولاد فتح الله الستة عالم من الاذن المشروح لوجود المسوغ الشرعي المقتضي لذلك الثابت
لدى الحاكم المشار اليه من المصونات فاطمة وعايشة وصفية عمات الايتام المذكورين جميع الحصة الصايرة
اليهن بالارث من والدهن هبة الله التي قدرها ثلاثة اسهم من اصل سبعة اسهم من جميع [illegible]
المشرفة وحدود بالمكتوب وجميع الخربة الملاصقة لبيت التجاني بمكة ولم يحددها في الحال انها ليست ملاصقة لبيت
التجاني وانما هي ملاصقة لخربة اخرى ملك للغير فاصلة بين الخربة المبيعة وبيت التجاني ومن جميع الدار المعروفة
بالمكي بمكة المشرفة وحدودها بثمن معين قدره سبعماية اشرفي وخمسين اشرفيا وقاص المشتري الثلاث البنات
البايعات بالثمن بنظير ما باعه منهن عن الايتام من العقار الاتي ذكره فيه وتسلم المشتري ما اشتراه
للايتام المذكورين وذكر المورق في كتاب التبايع ان الماذون له باع عن الايتام من عمتهم فاطمة سهم وثلاثة
اخماس سهم من الاصل المعين اعلاه من جميع الدار الكبرى الكاملة ارضا وبناء المشتملة على علو وسفل و
منافع ومرافق وحقوق وبثمن معين بمكتوب التبايع فقاصت البايع بذلك بنظير ما اشتراه منها للايتام المذكورين
اعلاه وباع ايضا الماذون له المذكور عن الايتام من عمتهم عايشة نصف سهم من الدار الكبرى الكاملة المشتملة
على منافع ومرافق وحقوق وبثمن معين بالمكتوب وقاصه بالثمن بنظير ما ابتاع منها للايتام وباع ايضا
الماذون له عن الايتام من عمتهم صفية سهمين من الاصل المذكور من جميع الدار الكبرى المشتملة على مرافق
ومساكن واشتمالات وحقوق وبثمن معين بالمكتوب المذكور وقاصت البايع بالثمن بنظير ما اشتراه للايتام
المذكورين وحدد المورق كلا من الدور الثلاث المذكورة وثبت لدى الحاكم الشافعي الاذن مضمون التبايع
والمقاصة وحكم بموجب ما شهد به على نفسه كل من المتبايعين الاربعة المذكورين فيه ولم يثبت عند الحاكم
معرفة الدور ولا ثمن المثل لما باعه الماذون له ولا وجود الحظ والغبطة ولم يصرح بحقيقة المسوغ ثم توفي
شاهدي التبايع وثبت بطريق الشهادة على خطه وشهادة رفيقه في ذلك عند حاكم مالكي اشهاد الحاكم
الشافعي الاذن فهل للماذون له المذكور ان يبيع عن الايتام ما كان عامرا اهلا من العقار معدا للاستغلال
الى غلة عليه بما اشتراه لهم ويشتري لهم ما كان خرابا دايرا لتكلفه القمامة والاوساخ وهل ما ذكره المورق
من المسوغ من غير تصريح كاف ولا تتعين بثبوت ثمن المثل والحظ والغبطة ام لا بد من بيان سبب المسوغ و
ثبوت ثمن المثل والغبطة وهل ما ذكره الشاهد في تعريف الخربة بكونها ملاصقة الدار التجاني والحال انها

لبيت

لبيت ملاصقة لها ولا محاورة يكون ذلك مانعا من صحة البيع فيها ام لا يكون مانعا وما الذي يتبنا ولم
الحكم بالموجب المشروح اعلاه فاجاب بقوله لا يصح بيع القيم المذكور ولا شراوه لعدم وجود مسوغهما الشرعي
على ما ذكره السايل لان شرط بيعه ان يكون هناك حاجة لنفقة او كسوة لم تف غلة العقار بهما ولم يجد
من يقرضه او لم ير في القرض مصلحة او غبطة كان طلب منه باكثر من ثمن مثله ووجد مثله ببعض ذلك
ومتى انتفى شرط مما ذكر بطل البيع وشرط شراوه ان لا تنتفي المصلحة عنه كاشرافه على الخراب فان انتفت
كما ذكره السايل لم يصح وما ذكره المورق من المسوغ غير كاف لاختلاف العلماء في تفاصيله على ان قوله لوجود
المسوغ الشرعي الخ يحتمل احتمالا ظاهرا ان يكون علته لاذن الحاكم للقيم المذكور في التكلم على الايتام لا الشراء
لهم فلا يكون في هذه المسئلة ح شهادة بمسوغ الشراء لا بجمله ولا مفصله وبفرض شهادته ايضا فقول المورق
بعد ذلك وثبت لدى الحاكم الشافعي الاذن مضمون التبايع والمقاصة الخ فان هذا فيه ايما الى ان الحاكم لم يثبت
عنده المسوغ الشرعي الذي ذكرته للبيع ولا للشراء فتنتج من ذلك انهما باطلان وانه يجب على كل من وقع اليه ذلك
وثبت عنده من حكام المسلمين اظهار بطلان ذلك والالزام بالعمل به وما ذكره الشاهد من تعريف الخربة
الملاصقة لكذا خلاف ما اذا قال بعتك هذه الخربة الملاصقة لكذا او خربتي الملاصقة لكذا وليس لي غيرها
فان البيع يصح ولا يوثر الغلط ح والحكم بالموجب لا يقتضي الحكم بصحته لتوقفه على ثبوت ولاية العاقد
على ذلك الشيء فيجوز للحاكم بل يجب عليه ان يرجع عن حكمه بالموجب ان ثبت عنده ما يقتضي رجوعه عنه
لعدم توقفه على ثبوت ملك العاقد او ولايته فوجوده لا يقتضي ثبوت احدهما فاذا ثبت انتفاوهما
وجب عليه الرجوع عن حكمه بالموجب وعلى غيره انفاذ ذلك الحكم وعدم الاعتداد به ولا ينافي ما ذكر ان
المعتمد تناول كل من الحكم بالصحة والحكم بالموجب جميع الاثار المترتبة على الحكم لان محل ذلك كما علم مما تقرر
ما اذا كان الحكم بالموجب صحيحا بان لم يبن ما ينافيه فلا يعتد به كما في مسئلتنا فان الحكم فيها بالموجب
لو فرض انه يعم جميع ما في المستند من البيع والشراء وغيرهما وما يتوقفان عليه لم يعتد به الا ان ثبت
عنده مع ذلك وجود المسوغ المقتضي لصحة بيع او شرائه ولم يثبت ذلك فوجب السعي في نقضهما ورد اعيان
اعيان الايتام المبيعة اليهم والمشتراه الى اربابها والله يعلم المفسد من المصلح ويجازي من على سوء بعمله لم
آمين وسئل عما اذا اخرج حنفي مثلا القيمة عن ماله الزكوي واشتراه مالكي بالمعاطاة فهل للشافعي الشراء
من المال الزكوي ومن المال الماخوذ بالمعاطاة اعتبارا بعقيدة البايع او اعتبارا بعقيدة المشتري فاجاب
بقوله الذي يظهر ان ذلك ان حكم به من يراه جاز الشراء منه سواء اقلد الشافعي القايل به ام لا لان الحكم يحله
باطنا ايضا وان لم يحكم به احد لم يجز للشافعي الشراء منه ما دام مقلدا للشافعي رضي الله عنه لانه ح يعتقد
تعلق الزكاة به في الاولى وبقاه على ملك بايعه الاول في الثانية فلا يجوز له اخذه ولو بعقد الا ان قلد
القايل به ثم رايت بعضهم بحث الجواز مطلقا قال لان اعتقادنا تكليف المخالف بحسب عقيدته حتى قلنا
باستعمال ما توضا به حنفي لم ينو ثم قال انه راى كلام السبكي الاعلى تحريم الشراء وان عنده فيه نظرا ولم
تجري في الزكاة لانها من قبيل العبادات ويرد ما علل به وانا وان اعتقدنا تكليفه بحسب عقيدته لكن
نعتقد تكليفنا ايضا بحسب عقيدتنا فنقرره على ذلك ولا يجوز لنا التصرف فيه عملا بالعقيدتين وانما حكمنا
باستعمال ماء الحنفي لان المدار في الاستعمال على ما ازال مانعا ولا شك ان ماءه كذلك لانا نعتقد فيه ذلك بحسب

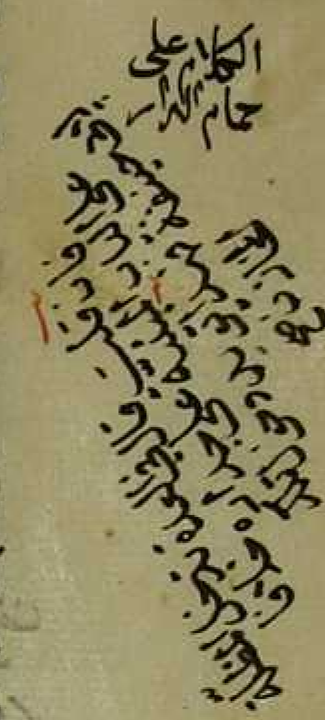
لمن المستعمل ويرد قولهم لا يجزي في الزكاة لانها من قبيل العبادات بانها وان كانت كذلك لا اثر لذلك في تخصيص
الحكم بالمعاملات على ان كونها من قبيل العبادات انما هو باعتبار الاصل والا فعند ارادة بيع المال الزكوي
بعد اخراج القيمة هي الآن من قبيل المعاملات فالمتجه ما قدمته وكلام السبكي دال عليه لكنه محمول على
ما اذا لم يحكم حاكم اولم يقلد امام البايع وسئل قالوا من صرايح البيع لفظ التقرير ما صورته فاجاب
بقوله صورته ان ينفسخ العقد ويريد اعادته فيقول البايع قررتك على موجب العقد الاول ويقبل المشتري
او يقول المشتري انا على ما كنت عليه من البيع ويقبل البايع اخذا من قولهم لو تكفل مدين فابراه المستحق ثم وجده
ملازما لغريمه فقال اتركه وانا على ما كنت عليه من الكفالة صح وسئل عن كناية البيع هل يشترط فيها ما
يشترط في كناية الطلاق من اقتران النية بكل اللفظ او بعضه فاجاب بقوله يحتمل الحاقها بها ويحتمل ان يقال
يكفي الاقتران بالبعض قطعا ويفرق بان هناك ملك بضع محققا فلا نزيل الا بيقين فاشترط مقارنة النية
لكل اللفظ احتياطا للابضاع بخلافه هنا لم يجر فيه القول باشتراط مقارنتها لكل اللفظ وسئل عما لو
قال بعتك بالف فقال اشتريت نصفه بخمسمائة ونصفه بخمسمائة صح عند المتولي واستشكله الرافعي فما
الجواب عنه فاجاب بقوله بتأمل تعليل المتولي من انه لم يرد تفصيل ما اجمله البايع وبتأمل وجه استشكال الرافعي
من انه اوجب عقدا فقبل عقدين يعلم انه لا اشكال اذ مقتضى كلام المتولي انه لم يرد التفصيل من حيث تعدد الصفقة
بل من حيث انه بيان للاجمال السابق وح فان اراد التفصيل من حيث التعدد بطل لما قاله الرافعي وان نوى فيه
كلام المتولي فان اطلق فالظاهر البطلان اذ مقتضى كلامهم في تفريق الصفقة تعددها مفصلة في احد الجانبين
وان لم يرد المفصل لكن يحله اخذا مما قررناه ما اذا لم يرد عدم التفصيل كما هو ظاهر وسئل عما اذا غلب على
الظن اتخاذ الحربي الحديد سلاحا فهل يحرم بيعه له فاجاب بقوله نعم يحرم قياسا على بيع العنب لعاصر الخمر
وسئل عما اذا تلفظ البايع بحيث يسمعه من بقربه ولم يسمعه المشتري لعارض لغط او نحوه فقبل البيع بنية
الابتداء فهل يقع قبوله جوابا ام لا فاجاب بقوله يحتمل وقوعه جوابا لوقوعه بعده في نفس الامر و
مدار العقود عليه ويحتمل خلافه لانه صرفه عن الجواب بقصده الابتداء والاول اقرب وقصد الابتداء
لا ينافي كونه قصد اللفظ لمعناه اذ معناه هنا افادة التمليك وهي حاصلة سواء قصد الابتداء ام الجواب
ولو تلفظ به من غير قصد ابتدا او جواب لم يحتمل الجزم بانه لا يعتد به ويحتمل خلافه وسئل وكل الجد في الطلاق
هنا فهل يبطل كالنكاح اولا فاجاب بقوله يحتمل الحاقه به والفرق بان النكاح يحتاط له ما لا يحتاط لغيره
والاقرب الاول اذ الاختلاف في الصيغة فلا يتعلق به احتياط فكما صح ثم مع انتظام الصيغة كذلك يصح
هنا للمعنى الذي عللوا به ثم وسئل عن قولهم يصح بيع السبع لمنفعة صيده هل يشمل الصيد بالطبع و
بالتعليم فاجاب بقوله حيث كان ما يصطاده يحل باي وجدت فيه الشروط التي ذكروها في كتاب الصيد
صح بيعه سواء وجدت فيه تلك الشروط بتعليم او بلا تعليم اصلا وسئل عما لو باع بوزن عشرة دراهم فضة
هل يصح فاجاب بقوله ان قال مضروبة او غير مضروبة صح والا بطل لتردده بينهما ولا يحمل على النقد الغالب
نعم ينبغي حمله على ما اذا اختلفت قيمة المضروب والسبيكة واما الذي يظهر الصحة وسئل عما لو باع صاعا
من الصبرة المجهولة ونصف باقيها لم يصح ونصفها وصاعا من النصف الآخر صح ما الفرق بينهما فاجاب بقوله
قد يفرق بان الجهل في الاولى اشد وذلك انه لما ذكر الصاع صارت العاطر بنصف الباقي ضعيفة بخلافه في

الثانية

الثانية فان الاحاطة بجميع الصبرة او بحكمها بها بعد اخراج صاع وذكر النصف لا يقتضي ضعف تلك الاحاطة بل
قويها فلا يضر ذكر صاع من النصف الآخر هذا غاية ما يوجه به ذلك على ان الباحث بحث استواءهما في البطلان
اخذا من قولهم لو باع المجهولة الا صاعا منها بطل لان ما عدا نصف الباقي والصاع في الاولى وما عدا الصاع
من النصف الآخر في الثانية مستثنى وهو مجهول فليبطل البطلان هنا اولى لانهم اذا حكموا به مع كون المستثنى
معلوما فبالاولى ان يقال في المستثنى المجهول بذلك وسئل عما لو كانت الدابة محملة بامتعة غير المشتري فهل
يصح قبضها فاجاب بقوله يحتمل الحاقها بالسفينة الصغيرة ويحتمل وهو الاقرب الفرق بان السفينة بالبيوت
اشبه فاعطيت حكمها بخلاف الدابة وسئل عمن باع امة ثم ادعى انها معتوقة او مستولدة فهل تقبل قوله
بيمينه او لا بد من البينة فاجاب بقوله الذي يظهر انه لا بد من بينة قياسا على ما لو باعه ثم قال كنت وقفته
ولا يقال ان العتق حق الله تعالى والشارع متشوف اليه لانا نقول قد تعلق به حق المشتري فلا بد من ثبوت ما
يرفعه وسئل عمن اشترى شيا من آخر فادعى ثالث ان هذا المبيع ملكه فصدقه البايع لكن قال اشتريته
منك واقام شاهدا ثم نكل عن الحلف معه فهل يحلف معه المشتري فاجاب بقوله لا يحلف معه المشتري وان ترتب
على ذلك نفعه ببقاء العين في يده لان اقامة شاهد من واحد وحلف غيره اخر عن معهود و لان الحجة ملفقة
وهو ممتنع وسئل عمن باع سلما ومعناه الزام المشتري بما يلحق البايع من الدلالة وغيرها فهل يصح فاجاب
بقوله كان ابن الرفعة في حسبته يمنع اهل سوق الرقيق من ذلك وظاهره انه لا فرق بين ان تكون الدلالة ونحوها
معينة او لا لكن اعتمد السبكي الصحة اذا كانت معلومة وكان جعله جزءا من الثمن بخلاف ما لو باع من اثنين
وشرط ان يكون كل منهما ضامنا للآخر فانه لا يصح البيع اذ لا يمكن فيهما ذلك قال الاذرعي لكنه شرط عليه
امرا آخر وهو ان يدفع كذا الى كذا فينبغي ان يكون مبطلا مطلقا انتهى والذي يتجه عندي انه ان قال
هنا م
بعتك بكذا وللدلال منه كذا صح او تدفع له منه كذا لم يصح لان الاول ليس فيه ما ينافي مقتضى العقد
بخلاف الثاني فانه شرط عليه الدفع وهو ينافي مقتضى العقد وسئل عما لو تقدمت الرؤية على العقد
بما لا يتغير غالبا فاشتراه ثم وجده متغيرا بما لا ينقص العين ولا القيمة فهل يتخير او لا فاجاب بقوله
كل من التخيير وعدمه محتمل والاقرب الاول لاختلال الوصف الذي رآه واقدم على العقد معتقدا
بقاءه ولو اتفقا على وقوع تغير بعد الرؤية ثم ادعى البايع تاخيره عن العقد وادعى المشتري تقدمه
عليه فالذي يتجه تصديق البايع لان الاصل في كل حادث تقديره باقرب زمن والاصل ايضا سلامته
عند العقد بخلاف ما لو قال البايع للمشتري رايته كذلك فان المشتري هو المصدق لانه يدعي عليه علمه
بهذه الصفة والاصل عدمه وسئل هل تنصيص وجوب السوم فاجاب بقوله نعم يمكن ان يقال
بوجوبه فيما لو رأى عاصر خمر يشتري عنبا وتحقق انه يعصره خمرا ولم يندفع الا بالسوم عليه لانه من باب
الامر بالمعروف ويحتمل خلافه وقد يقال بجوازه اذا توهم ذلك منه فقط والاقرب خلافه لان السوم
ايذاء محقق فلا بد من تحقق سبب يبيحه ولم يتحقق ويأتي هذا التفصيل في البيع والشراء على الشراء
على البيع م
حيث لا عذر وفي كل بيع حرم على المشتري قبوله وسئل عن قولهم لو فرق بين الام وولدها بوقف جاز
مشكل بانه ان كان وقفا على خدمته مثلا لانه يلزمه عليه تأبيد التفريق بينهما اذ الموقوف عليه منعه من
امه وعكسه بخلاف الموقوف على نحو مسجد او جهة عامة فليحمل كلامهم عليه فاجاب بقوله كلامهم

اعم ويجاب عن الاشكال بان وقفه على انسان كاجارة مدة تجاوز البلوغ وهو جائز وايضا فالوقف
قربة تسومح فيه وان سلم انه يلزم عليه ما ذكر وسئل هل لغير البائع المشترط للعتق مطالبة المشتري
به فاجاب بقوله مقتضى قولهم للبائع ذلك كالملتزم بالنذر انه لا يختص بالبائع ومقتضى قولهم لانه لزم
باشتراطه الاختصاص به والاوجه الاول لقولهم تسمع الدعوى في حق الله تعالى من كل احد وقد صرحوا
بان هذا منها وسئل عمن اشترى شيا بثمن معلوم ثم بعد لزوم البيع وقع للبائع نصف ارجحا فهل يحل
قبوله اولا فاجاب بقوله الذي يظهر انه ان دفعه ظانا انه من الثمن لم يجز للبائع اخذه وان علم انه خارج
عن الثمن واعاد دفعه له تبرعا جاز اخذه فان شك البائع فلم يدر ادفعه له بالظن المذكور او مع العلم المذكور
لم يحل اخذه ايضا لان الغالب من احوال العامة انهم يعتقدون لزوم الدفع في مثل هذه الصورة وان
ذلك ملك للبائع من جملة ثمنه الذي وجب له وسئل قالوا يحرم بيع الثوب الذي ينقص بقطعه ولا
يصح البيع فهل من حيلة يتقي بها حرمة القطع ويصح البيع فاجاب بقوله ذكر في المجموع له طريقا
وهو ان يواطئه المشتري على ان يشتري منه ذراعا مثلا بكذا فيقطعه ثم يشتريه وانت خبير بان
هذه انما هي طريق لصحة البيع لا لنفي حرمة القطع الذي فيه اضاعة مال وقد يجاب بانه
سومح له في القطع ح رجاء لغرض الربح وظاهر كلامهم في غير هذا المحل ان اضاعة المال انما تحرم ان
قصدت عينا وهذه ليست كذلك نعم لو زيد له على قيمة المقطوع ما يساوي النقص الحاصل
في الباقي فالظاهر انه يصح البيع ح ولا حرمة قبل القطع اذ لا اضاعة مال حينئذ البتة فلا يحتاج الى
الحيلة المذكورة ويحمل كلام المجموع على خلاف هذه الصورة وسئل عما اذا باع شيا في الذمة بلفظ
الشراء هل يكون بيعا او سلما فاجاب بقوله الذي صححه الشيخان انه بيع لا سلم وهو المعتمد وان نقل
الاسنوي فيه اضطرابا وقال الفتوى على ترجيح انه سلم وعزاه للنص وغيره ولكن حمله السبكي وغيره
اذ المحققون حمل النص وغيره على انه سلم من حيث المعنى فقط وسئل عمن باع من ارض حراما وكان صفة
البيع ان قال بعت منكم من ارضي هذه ذرعة هذه الارض واشار الى ارض هما يعلمانها بالمشاهدة و
يعرفان قدرها فهل يصح البيع والحالة هذه ام لا فانا وجدنا في كتاب الكفاية اذا قال بعتك بزنة
هذه الصخرة زبيبا او ملء هذه الغرارة طعاما صح فهل المسئلة قياس مسئلتنا ام لا فاجاب بقوله
الذي يتجه في هذه المسئلة عدم صحة البيع بدليل قول المجموع وغيره ولو قال بعتك من هذه الدار
عشرة اذرع كل ذراع بدرهم فان كان ذرعها مجهولا لهما او احدهما لم يصح البيع بلا خلاف
بخلاف نظيره من الصبرة فانه يصح على الاصح والفرق ان اجزاء الارض تختلف دون اجزاء الصبرة
انتهى ومما تقرر يعلم ان هذه المسئلة لا تقاس بمسئلة الكفاية المصرح بها في كلام الرافعي والنووي
رحمهما الله تعالى في المجموع وسئل عن بيع الابار المحفورة الحاصل فيها ماء اذا شهد على المتبايعين
بصدور التبايع الصحيح الشرعي فيها وفي حقوقها وطرقها ومستحقاتها بعد النظر والمعرفة
الشرعية ولم يتعرض الشهود للماء الحاصل في الابار فهل يصح البيع في الابار والماء مع السكوت والنفي
به وهل يشترط في بيعها بيع الماء معها وهل الاشهاد المذكور كاف في ادخال الماء وهل اذا
اختلف المتبايعان في ذكره فادعى المدعي دخوله بالاشهاد المذكور يكفيه ذلك او لا بد من
بينة

بينة تشهد بصريح ذكره فاجاب بقوله لا يصح الابار الا ان نص على دخول ماءها في البيع بخلاف ما لو
نفاه او اطلق ولا يكفي عن النص عليه قولهما بحقوقها على ما قد يقتضيه كلامهم لاسيما كلام الانوار
وقد يوجه بان الماء ليس من حقوق البير فهو كمزارع القرية الخارجة عنها فانها لا تتناول
وان قال بحقوقها كما قالوا لان العرف لا يقتضي تناولها لكن يشكل على ذلك قولهم لا تتناول الارض
مسيل الماء وشربها من نحو قناة مملوكة حتى يشرطه او يقول بحقوقها ان كان خارجا عنها كما
صرح به جماعة فالذي يتجه ان قولهما بحقوقها بمنزلة النص على دخول الماء قياسا على ما ذكروه
في الارض مع مسيل الماء ونحوه بل اولى لان الحقوق اذا تناولت نحو المسيل والشرب مع خروجها
عن الارض ومع امكان الانتفاع بها بدونها وعدم دخولها في مسماها فاولى ان تتناول
الماء لانه ليس بخارج من البير ولا يمكن الانتفاع بها بدونه ولدخوله في مسماها وبذلك لم يفرق بينه
وبين ما مر من مزارع القرية معها فلحظه الحاق الماء بالمسيل والشرب دون المزارع على ان قولهما
ومستحقاتها ظاهر او صريح في شمول الماء اذ هو بعض ما اشتملت البير عليه ومن جملة ما اشتملت
عليه الماء الذي فيها ح الا توقف في الصورة المسئول عنها ان الماء يدخل فيها وانما الذي فيه نوع توقف
ما لو اقتصر على قوله بحقوقها اذا تقرر ذلك فبيع الابار المذكورة في السؤال صحيح والاشهاد المذكور
كاف في دخول الماء فلا يحتاج المخبر به الى بينة تشهد بصريح ذكر الماء في العقد وسئل عن دار بيعت
وفي بعض جوانبها مخازن تنفذ ابوابها الى الشارع وليس لها منفذ من الدار مع ان هذه المخازن
داخلة في بيع الدار فهل تدخل هذه المخازن في مطلق بيع الدار لاشتمال الدار عليها كما افتى به
بعض المتاخرين لانها داخلة في تربيعها وان لم تنفذ اليها كما في بعض ورهه او لا تدخل في مطلق
بيعها اذ لا تعد منها كما افتى به بعض فقهاء اليمن وكما قال الاصحاب في باب القدوة ان المساجد المتلاصقة صفقة
اذا لم ينفذ بعضها الى بعض لا يصح اقتداء من هو في واحد منها بمن هو في اخر قالوا لانها لا تعد مسجدا
واحدا وقال صاحب العباب في التجريد في باب الايمان لو حلف لا يدخل الدار ودق صاحبه حجرة بابها
خارج الدار فدخلها لم يحنث فان قيل باب الايمان مبني على العرف قيل كذلك قد يعللوه بالعرف
في باب بيع الاصول والثمار فاجاب بقوله المنقول في الحجرة المتصلة بالدار انها تدخل في بيعها صرح به
الصيمري والماوردي وتبعه ابن الرفعة والقمولي وغيرهما قالوا لخروجها عن حدود الدار التي
لا تميز الا بها وبه يرد قول السبكي ينبغي ان يبنيها الحجرة المتصلة بها لاقتضاء العرف ذلك وما علل به
ضعيف فقد قالوا هنا ما ذكروه في الايمان في عدم دخول مزارع القرية فيها كما لا يحنث بدخولها من
حلف لا يدخل القرية وفي غير ذلك فعلمنا ان ملحظ البابين واحد من المقرر انه لا يحنث بدخول تلك
الحجرة من حلف لا يدخل الدار لانها لا تعد منها فكذا لا تدخل في بيعها ومثلها المخازن المذكورة في
السؤال بل هي عينها وقول الاذرعي في مسائل هنا الرجوع الى عرف الناحية متعين وكذا الى القرائن
كزيادة الثمن الدالة على ارادة دخول نحو المزارع يرده اطلاقهم الصريح في انه لا عبرة بعرف يخالف
ما ذكروه لانه خاص وما ذكروه عام مقدم غالبا وقد ذكر الشيخان وغيرهما في الكرم ما يعلم منه
انه لا فرق بينهما ولما ذكروه هنا بين ان يجري البيع في بلد يعتاد اهله اطلاق ذلك على ذلك



وان لا لما تقرر ان العبرة بالعرف العام وقد نقلوا عنه ما ذكروه فلا مساغ لمخالفته ويؤيد ما
تقرر في الحرم والمخازن المتصلة قول ابن الرفعة وغيره في حمام الدار الذي يجب القطع به ان الدار
ان احاطت به بان كان في وسطها او كان في خارجها وشملته حدودها دخل سواء استقل ام لا
وان خرج عن حدودها لم يدخل وان لم يستقل ثم ساق كلام الماوردي وغيره السابق في الحرم ويؤيد
ذلك ايضا ما صححه ابن ابي عصرون من اوجه ثلاثة في الساباط الذي على حائط الدار ان كان على حائطيها
دخل او على حائط لم يدخل واذا كان على حائط فقط فهو متصل بها كالمخازن المذكورة وقد علمنا
لا يدخل فكذلك تلك المخازن قلت ايؤيده لان هذه المظلة كرواشن الدار وهي تدخل فيها وان
فرض ان لها بابا ايضا من خارجها لانها منها وانما ينقطع نسبها ان كان لها باب من خارجها وليس لها
باب من داخلها فان قلت مسئلة السؤال ونظائرها مشكلة تصويرا لان الدار لا يصح بيعها الا ان
ذكرت حدودها الاربعة وكذا ما دونها ان لم تتميز على المتعاقدين وحينئذ فاذا حددت الدار فان دخلت
تلك المخازن او الحرم في الحدود كانت مبيعة قطعا فاي محل يتحقق فيه خلاف الاصحاب والسبكي على ان بعضهم
نازع في المصباح للتحديد بانها ان كانت مرئية كفى عن ذكر الحدود والا لم يكف عن ذكرها وعلى هذا
فالاشكال باق ايضا لانها اذا رئيا واشار الى المبيع دخلت المخازن او الحرم ان تناولتها الاشارة والا
لم تدخل فاي مساغ الى الخلاف ايضا قلت اما الاول فيجاب عنه بان صورته ان يكون المشتري يعرف
الدار وصاحبها فيقول له بعتك داري التي بمحلة كذا فحينئذ قوله داري الخ هل يتناول ما اتصل
اولا فالاصحاب يقولون لا يتناول لانه لما انفرد عن الدار بمدخل مستقل مع عدم نفوذه اليها كان مستقلا
عنها غير تابع لها فلم يشمله لفظا وضعا ولا عرفا والسبكي يقول بل يشملها عرفا لاتصاله وقد قال الاذرعي
في توسطه عقب كلام السبكي فيه شيء اذ لا بد ان يكون المبيع معلوما مشاهدا مشاهدة تنفي الجهالة
والحاصل انه ان بين له البائع الدار وما اتصل بها واورد العقد على الجميع فلا شك في دخول الجميع وان
اقتصر على اسم الدار فقط وعلم المشتري حدودها لم يدخل غيرها الا بالتنصيص وان لم يبين حدودها
لاختلاطها بالدور حولها بحيث لا يميزها الرائي الا بالتوقف فهذا محل قول الماوردي وغيره انه يدخل
الحرم والساحة والرحبة المتصلة بالدار لخروجها عن حدودها التي لا تميز الا بها ولا يصح العقد الا بذكرها
فان ذكر حدين وعينت بهما صح انتهى واما الثاني فيجاب عنه ايضا بان الرؤية لا تغني عن ذكر الحدود
مطلقا لانه قد يرى دورا متلاصقة ثم يشتري بعضها فلا بد من ذكر الحدود او بعضها ونحو ذلك مما يميز
وسئل عن الارش المتعلق برقبة الرقيق اذا اختار سيده فداءه بالقدر الذي له في ذمة صاحب الارش
من الدين فكان الدين قدر الارش وعلى صفته فهل يصح اختياره بذلك ويكون مثل تقاص الدينين ام لا
فاجاب بقوله اختيار السيد الفداء لا يلزمه له بل له الرجوع عنه فاذا اختار فداءه بما له من الدين في ذمة
المجني عليه لا يقتضي تقاصا ولا انه بيع الدين بالدين وهو حرام وباطل اجماعا وسئل عن رجل
خباز يجعل الخبز للبيع ويبيعه على الناس وهو ابرص او اجذم او حكة وسواد فهل يجوز له ان يبيع
الخبز المذكور وهو بتلك الصفات ام لا فاجاب بقوله لا يجوز له بيع ما باشره نحو عجنه الا ان يبين للمشتري
حقيقة الحال لان المشتري لو اطلع على ذلك لم يشتره منه في الغالب وكلما كان كذلك يكون كتمه من العيب
المحرم

المحرم وقد قال صلى الله عليه وسلم من غش المسلمين فليس منهم وقد نقل غير واحد من الائمة انه يجب
على السلطان او نائبه ان يخرج من به نحو جذام او برص من بين اظهر الناس ويفرد لهم محلا
خارج البلد وينفق على فقرائهم من بيت المال وسئل عن رجل يشتري ويكتال او يزن بالذي
ثم يبيع بغير المعتاد فهل يحرم عليه ذلك مطلقا او يفصل بين علم بائعه اولا فاجاب بقوله
اذا اتفق هو وبائعه على انه يشتري منه بهذا الكيل او الميزان ثم اتفق هو والمشتري على انه
يبيعه بكيل او ميزان آخر عيناه جاز ذلك اذ لا غش منه في حال شرائه ولا في حال بيعه لانه لا
يتصور مع علم المتعاقدين وبهذا ما واما اذا باع لغير ما اشترى هو ما المشتري منه انما
باعه بنظير ما اشترى به فهو غش ظاهر وقد قال صلى الله عليه وسلم من غش المسلمين فليس
منهم وضابط الغش المحرم ان يشتمل المبيع على وصف نقص لو علم به المشتري امتنع من شرائه فكل
ما كان كذلك كان غشا محرما وكلما لا يكون كذلك لا يكون غشا محرما وسئل ما الحكم في بيع نحو المسك لكافر
يعلم منه انه يشتريه ليطيب به صنمه وبيع حيوان لحربي يعلم منه انه يقتله بلا ذبح ليأكله فاجاب
بقوله يحرم البيع في الصورتين كما شمله قولهم كلما يعلم البائع ان المشتري يعصي به يحرم عليه بيعه
له وتطييب الصنم وقتل المأكول بغير ذبح معصيتان عظيمتان ولو بالنسبة اليهم لان الاصح ان الكفار
مخاطبون بفروع الشريعة كالمسلمين فلا يجوز الاعانة عليهما ببيع ما يكون سببا لفعلهما وكالعلم هنا
غلبة الظن وسئل قال في الروضة في باب الصلح لو قال بعتك المبيع الذي تعرفه انا وانت صح هل هذا
يصح بالنسبة للمتبايعين ولو جرى عند الحاكم جاز له التسجيل عليهم والحكم بمجرد هذه الصيغة
ام لا لان الحكم طريق آخر فاجاب بقوله ذكر في الروضة هذه المسئلة مقيسا عليها فرعا آخر يعلم
منه ان المراد منها وهو ولو اقر لآخر بمجهول فصالحه عنه وهما يعرفانه صح الصلح وان لم يسمه واحد
منهما كما لو قال بعتك الشيء الذي اعرفه انا وانت فصورة المسئلة ان شيئا معهودا لهما يعرفانه وهو
ما يكفي فيه تقدم الرؤية على العقد ولم يكن حاضر المجلس فاذا قال له مالكه للآخر بعتك الشيء اي
المعهود بيننا الذي اعرفه انا وانت صح البيع وان لم يسمياه لان المدار في صحة البيع على وجود شروطه
في نفس الامر فاذا كانا صادقين في معرفتهما واراد بهما ذلك الشيء المعهود صح البيع ظاهرا وباطنا وان
لم يكونا كذلك صح البيع ظاهرا باعترافهما لا باطنا لفقد بعض شروطه اذا تقرر ذلك فلو صدر ذلك
بين يدي حاكم فله ان يسجل به ولم يبعد جريان مسوغ الحكم له ان يحكم بصحة البيع معتمدا على جريان
عقده بين يديه واعترافهما بتوفر شروطه المستفاد من قوله الذي اعرفه انا وانت وكالحكم
بالاقرار بجريان عقد البيع وان لم يذكر المقر شروطه فكذلك الحكم بما ذكرناه والحكم بجريان العقد بحضرته
واعتراف المتبايعين بانه وقع مستوفيا للشروط وسئل عن المشتري اذا اقال البائع في ارض باعها
اياها وقد زرع المشتري الارض فهل عليه اجرة في المدة بعد الفسخ ام لا فاجاب بقوله عليه اجرة
ذلك كما صرحوا به في نظيره في باب بيع الاصول والثمار قلت الاوجه خلافه لان زرع المشتري كانت
ملكه فهو لم يزرع الا ملك نفسه فكيف تلزمه الاجرة وقياس قولهم لو باع ارضا مزروعة فرضي
المشتري بها لزمه بقاء الزرع للبائع من غير اجرة لانه زرع ملك نفسه فلا يؤمر بالقلع قبل اوانه

عدم الاجرة في مسئلتنا قلت يفرق بين الصورتين بان ملك المشتري حال الزرع كان غير مستقر فلما زال
داعينا كونه وضع زرعه بحق لكونه زرع ملكه فلم يمكن البايع القلع وكون الملك زال عنه وصارت الارض
ملكا للبايع فلم يفوت عليه لجرتها مدة بقا الزرع فيها فكان في ابقائه بالاجرة جمع بين مصلحتي المشتري
والبايع لوجود مسوغ كل ما تقرر واما زرع البايع فقد وقع في ملك نفسه المستقر ثم بعد ان دخل
في ملك المشتري خيرناه ولما خيرناه كان بسبيل من ان يفسخ ويرجع الى عينه فاذا اختار الاجارة كان
موطنا لنفسه على الرضى به من غير اجرة فهذا هو السبب في عدم استحقاق المشتري للاجرة في هذه
الصورة وهو لا يوجد نظيره بل ضده في المسئلة الاولى فاتضح الفرق بينهما وان احدهما لا يلتبس
بالاخرى فتامله وسئل عن ارض فيها بذر يتجر باعها وبذرها هل يصح البيع اولا كالحامل وحملها فاجاب
لا يصح البيع فيها حيث لم يكن البذر يفرد بالبيع ولم يدخل عند الاطلاق والا فلا يصح في الارض تفريقا للصفقة
لان شرط القول بتفريق الصفقة ان يكون ما فسد فيه البيع معلوما حتى يمكن التوزيع عليه وهنا
البذر مجهول جهلا مطلقا فلا يمكن التوزيع عليه فان دخل عند الاطلاق صح البيع في الكل وكان ذكره
تاكيدا كالحجبة لا سوية وغيره وفارق بيع الحامل مع حملها بان الحمل غير متحقق الوجود فابطل التنصيص
به وجعله مقصود العقد لانه يورث جهالة البيع وسئل هل يصح بيع المكاتب ولو بشرط عتقه فتنفسخ
الكتابة وكذا المستولدة بشرط الاعتاق اولا فاجاب بقوله الذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه صحة بيع
المكاتب باذنه وبطلانه بغير اذنه سوا بيع بشرط العتق ام لا وعليه حملوا حديث بريرة رضي الله عنها فانها
كانت مكاتبة فبيعت باذنها وحيث صح بيعه انفسخت الكتابة وقول البلقيني يصح بيعه بشرط العتق من
غير اذنه من تفرده وانما جاز بيعه من نفسه لان قبوله اياه متضمن للاذن وامتنع بيع المستولدة ولو
بشرط عتقها ولو باذنها لان ثبوت حق الحرية فيها اقوى منها في المكاتب وسئل عن متبايعين بينهما حايل يمنع
رؤية الاشخاص لاسماع الاصوات هل يصح فاجاب بقوله نعم يصح لانهم لم يشترطوا الا الاسماع كما صرحوا
بل صرحوا بصحة بيع الاعمى وشرائه لما راه قبل العمى ولنفسه وبصحة تبايع الغايبين نعم ان كان
وراء الحايل جماعة اشترط تسمية للمشتري حتى يتميز منهم وسئل عن عين مشتركة باع احدهما حصته
وهي تحت يد الاخر فاراد قبضها وتسليمها للمشتري او ان شريكه ياذن له في ذلك فامتنع فهل ياذن
الحاكم عنه وهل يتصور الاقباض مع عدم اذن الشريك من غير ضمان عليهما فاجاب بقوله صرحوا
احد الشريكين لا يستبد بالعين المشتركة لتكون تحت يده الا باذن شريكه وانما يكون تحت يده او يد
عدل وحينئذ فيرفع شريكه للحاكم ليرفع يده عن حصته وياذن للمشتري في قبضه ثم يكون بيدهما او يد
نصب القاضي عدلا لتكون العين تحت يده نيابة عنهما ثم يامره بقبضها للمشتري وحينئذ لا ضمان على احد
نعم ان ثبت للبايع حق الحبس اشترط اذنه وسئل ان كان بين المبعض وسيده مهاياة صح في نوبته
من غير اذن سيده شراؤه واضمانه فما الفرق فاجاب بقوله لعل الفرق بان الشراء فيه تحصيل لا يتضرر به
السيد بخلاف الضمان فان فيه التزاما تغرير ربما يعود على السيد الضرر وهذا فرق ظاهر ثم ان كان الحكم
المذكور في السؤال المراعي ونقلوه عنه ولم ار من تعرض لجوابه وقد ظهر جوابه ولله الحمد وسئل عما اذا اختلف
المتبايعان في انقضا الاجل والمؤجر والمستاجر في انقضا مدة الاجارة فهل يتحالفان او يصدق ان او يصدق

احدهما

بيع المكاتب باذنه

احدهما فاجاب بقوله ان نشأ الاختلاف في الانقضا من الاختلاف في قدر الاجل مع الاتفاق على وقت العقد تحالفا فان
اختلفا في ابتدائه صدق مدعي بقائه لانه الاصل وسئل عن كلام الشيخين فيما لو قبض عقدا فقال لو اقر بجريان
الكيل اي او الوزن في البيع او الثمن لم يسمع منه خلافه وفي الروضة لو اقر باقباض رهن وقال لم يكن اقراري عن
حقيقة سمعت دعواه لتحليف خصمه وان لم يذكر لاقراره تاويلا وفصلا في اختلاف المتبايعين بين ما يقع مثله
بين الكيلين فيقبل وما لا فلا فاجاب بقوله لا تناقض لان معنى قولهما ولا يسمع منه خلافه انه لا يصدق بيمينه
فلا تسمع دعواه ليحلف هو بل لتحليف خصمه كما قاله البلقيني وحينئذ فهو كهذا كما ذكر عن الروضة في الرهن
وتفصيلها المذكور في اختلاف المتبايعين مفروض فيما اذا لم يقر القابض بوصول حقه اليه وانما قال بعد جريان
الكيل او الوزن كنت اظن تمام حقي فبان ناقصا فتعارض هنا اصل عدم قبض الكل وظاهر علم الغلط فيصدق
ان امكن في العادة الغالبة ان يبخس به في الكيل او الوزن والا فلا يصدق في ان العشرة تسعة مثلا فالمدعي زعم انه
يمكن البخس فيه وسئل عمن باع من زيد بعشرة ثم قال البايع لزيد المذكور قبل لزوم البيع بعتكها بعشرين فقبل
فهل يصح البيع الثاني ويكون فسخا للبيع الاول ام لا فان قلتم بصحة الثاني فهل يكون كالحاق الزيادة في الثمن
حتى يصير الثمن ثلاثين ام لا فاجاب بقوله بيع البايع في الخيار المبيع وان للمشتري فسخ وصحيح كما صرح به كلامهم فاذا
قبله المشتري صح قبوله وارتفع حكم البيع الاول فلا يلزمه الا العشرون التي وقع بها العقد الثاني وليس كالحاق
الزيادة قبل اللزوم لان صورة ذلك ان الزيادة الحقت مع تقرير العقد الاول ومن حيث مضمومة اليه واما هنا
فالعقد الاول ارتفع ومن لازم ارتفاعه ارتفاع ثمنه فلم يجب الا ثمن الثاني فاعرفه وسئل عما قاله الاصحاب من بطلان
بيع عبديهما بالف واحدهما بحصته من الالف وعللوا ذلك بالجهل بحصة كل واحد من الثمن لكنهم في تفريق الصفقة
الصحة بالحصة في بيع عبده وعبد غيره وعلى كل ما ياتي من ان الحصة في الحل بالحصة من المسمى باعتبار قيمتهما
فولها لو بلغ علمها بثمن واحد لم يصح للجهل بصحة كل عند العقد لان التقويم تخمين وهذا بعينه جار فيما هنا اذ
نحو عبده الذي صح البيع فيه ما يقابله مجهول عند العقد فما الفرق قلت يفرق بان الجهل هنا لا يترتب عليه محذور
وهو التنازع الى غاية لاندفاع الضرر لثبوت الخيار للمشتري بخلافه في تلك فان صحته فيهما يترتب عليها ذلك المحذور
اي ولا يمكن ثبوت الخيار فيهما اذ لا موجب له بعد فرض صحته فيهما وهنا الموجب له تفريق الصفقة على المشتري فان قلت
قد لا يتخير المشتري لكونه عالما بالمفسد فلم صح البيع في الحل مع الجهل حالة العقد بحصته من الثمن ووقوع التنازع
بينهما الى غاية وانقطاعه بقول المقومين جاير في الصورتين بلا فرق قلت يفرق بان ايراد العقد عليهما مع العلم
بالحرام منهما نادر فاعطوه حكم الغالب من عدم الصحة في الحرام اعطاء لكل منهما حكمه الا في ثبوت الخيار تغليظا عليه ولم
يبالوا بتخلف علتهم فيه لندوره والتعاليل انما تناط بالاعم الاغلب فتامله وسئل عما لفظه ذكروا في البيع فيما اذا
الخيار بادة عدم الفرق بين ان ياتي بصيغة شرط ام لا وقالوا في الوكيل لا يلزمه الاشهاد الا اذا اتى الموكل بصيغة
اشهاد كما حكي عن المرعشي وقول الاشهاد في الوكالة فان امره وجب فيقتضي خلافه وذكروا فيما اذا باع زرعا بشرط
ان يحصده البايع انه لا فرق في بطلان البيع بين ان ياتي بصيغة شرط ام لا وفي الرهن فيما اذا اذن الراهن في بيع المرهون
ان يبيع الا اذا شرط تعجيل حقه ولم يذكروا انه لا بد لفساد الشرط من ان ياتي بصيغة شرط ام لا وقد ذكروا في الكفاية
ما يقتضي الفرق بين الشرط وعدمه في بطلانها فيما اذا تكفل ببدنه رجل وشرط في نفس العقد انه يغرم انها تفسد
بخلاف ما اذا لم يات بصيغة شرط وفي الوقف ان الوقف اذا اشترطا ان ياكل من الوقف وان يقضي منه دينه انه يبطل

ولم يبينوا حكم ما اذا اتى بصيغة الخيار ولو قال وفقت كذا ولو النظر هل يكون كالشرط او لا وغيره لكن النظائر وهل فرق
في العقود التي ليس فيها خيار بين ان ياتي بكلمة فيها متصلا بصيغة العقد فيلزم او لا فلا يلزم او لا تبطل فيلزم فلحا
يقول ان تحرير ما ذكروه في الحاق الحط والزيادة في زمن خيار المجلس والشرط وهو ان تتفقا على ذلك فان اتفقا عليه متضمن
لفسخ العقد الاول سواء وجدت صورة شرط من احدهما وافقه عليه الاخر ام لا ومتى لو شرط احدهما ذلك كزيادة
صحيحة وامتنع من قبولها الثاني لم يلحق وكذلك لو تمادى الشارط ولم يفسخ استمر العقد صحيحا ولغت الزيادة انتهى
قال الاذرعي وهذا ان قاله على وجه الالتماس وطلب الزيادة او الحط لا غير فظاهر وان قال لا ارضى الا ان تزيد
في الثمن كذا او قال المشتري لا ارضى الا ان تحط عني كذا ففيه نظر وتامله انتهى قلت مراد الامام والقول التعيين
وغيرها في باب الخيار فيما يحصل به الفسخ ويحصل بقول البائع في زمن الخيار لا ابيع حتى تزيد في الثمن وقول المشتري لا
افعل ويقول المشتري لا اشتري حتى تنقص الثمن وقول البائع لا افعل وبطلب البائع حلوله والمشتري تاجيله انتهى
واذا تاملت ما تقرر علمت ان ما هنا لا يشكل على مسائل الشرط الاتية لان الملحظ هنا غير الملحظ ثم لما عرفت انهما ان توافقا
على الحط او الزيادة تضمن ذلك فسخ العقد الاول وانشاء عقد ثان وان لم يتوافقا على ذلك كان العقد الاول باقيا على حاله
ما لم يقل لا ارضى الا بزيادة كذا مثلا لتضمن هذا منه فسخ العقد الاول وهو جائز له لان الغرض ان الخيار لهما وتحرير
ما ذكروه في صورة الوكيل ان من وكل في بيع بشرط الاشهاد لم يصح بيعه الا ان وجد الاشهاد صورة شرط كما صرح
به المرشدي واقتضاه كلام غيره وارتضاه الزركشي وغيره ان يقول له بع بشرط ان تشهد وعلى ان تشهد بخلاف ما اذا
قال له بع واشهد فانه لا يكون الاشهاد شرطا وكلام الروضة كالصريح في ذلك فانه نقل عن البغوي انه لو قال للوكيل
لا تزوجها الا برهن وكفيل بالصداق فلم الوكيل الاشتراط والا لم يصح او زوجها بكذا او لحذ به كفيلا فزوجها بلا شرط
صح لانه امره بامرين امتثل احدهما انتهى وسببه بعد ان ملحظ الوكالة غير ملحظ صورة الشرط الاتية ايضا وبيانه
انه اذا امره بامرين فان جعل احدهما شرطا في الاخر كان الثاني لا يوجد مستقلا وانما يوجد تابعا للاول كما شرط الحط
في البيع توقف صحة الاخر على وجوده وهو وان لم يجعل احدهما شرطا كذلك وانما امره بهما فقط فله ان ياتي باحدهما
دون الاخر اذ لا يلزمه امتثال جميع اوامر موكله الخالية عن الاشتراط وان كلام الارشاد لا يخالف ذلك بل يعين
الثاني لان معناه ان الموكل اذا امر وكيله بالبيع وان يشرط الخيار فيه لفلان توقفت صحة بيعه على شرط الخيار فيه
لفلان وهذا ابعد فرق بين بع واشهد وبين بع واشترط الخيار لفلان فانه في الاول يصح بيعه الخالي عن الاشهاد
وفي الثاني لا يصح بيعه الخالي عن شرط الخيار وايضاح الفرق ان الاشهاد على البيع امر مستقل يحقق عنه فلم يلزم منه
بمجرد الامر به مع البيع توقف البيع عليه فان قلت كل منهما سواء في استثناء جوازها لمصلحة العقد والاشهاد
على البيع والخيار فيه كل منهما تابع للبيع وكما يوجد الاشهاد في غير البيع كذلك الخيار يوجد في غير البيع قلت هما
اشتركا في ذلك لكن غير الخيار بانه جنسه من لوازم البيع التي لا تنفك عنها وثبوته في غير البيع انما هو بطريق الالحاق
على البيع ولا كذلك الاشهاد كما هو واضح والحاصل ان الخيار الصق بالبيع من الاشهاد فجاز ان يختص عن الاشهاد بذلك
بالامر كما تقرر فان قلت ما الفرق بين بع واشهد وبعتك ولتحصده اذ هذا يتضمن الاشتراط دون الاول قلت
الفرق بينهما واضح بما ياتي ان ايقاع هذا في صلب العقد اخرجه عن حيز الوعد الى حيز الاشتراط بخلاف واشهد فانه
وقع بعد ذا غير واقع في صلب عقد مشتمل على ايجاب وقبول فلم يحتف به ما يصرفه الى الاشتراط ويخرجه عن موضوعه
من كونه امرا مجردا والحاصل ان ولتحصده اقترن به ما اخرجه عن موضوعه بخلاف واشهد وهذا ظاهر لمن

مطلب لا تزوجها الا برهن او كفيل

ولمن

وتحرير ما ذكره في بيع الزرع ونحوه يعلم من قولهم في شرح العباب وصورة الشرط المفسد في سائر صوره ان
يقول بعتكما او اشتريت منك بشرط كذا او على ان تفعل كذا او تفعل كذا بالاختيار كما في المجموع فانه قال وسواء اقال
بعتك بالفعل على ان تحصده او وتحصده وقال ابو حامد لا يصح الاول قطعا وفي الثاني طريقان انتهى لكن قوله
وتحصده ينبغي قراءته بالنون ليصح المعنى واما قراءته بالفاء فلا يصح لان الحصد لازم للمشتري فلا يكون شرطه عليه
فاسدا بلا خلاف وما لو قال البائع وتحصده انا او ولتحصده فانه شرط فاسد لمخالفته مقتضى العقد فابطله
وظاهر كلام بعضهم ان ولتحصده ليس شرطا والمعتمد الاول ويوافقه تسويتهم بين بعتك هذه النخلة بشرط
ان ثمرها لك او بعتك وثمرها لك وقضية هذا ان نحو بعتك واقرضتك او اشتريت منك واقرضتك باطل
وتقرضني وعليه فيتوجه بان ايقاعه في صلب العقد يفهم انه لخرجه عن حيز الوعد الى حيز الاشتراط
قال العبادي ولو باع بعشرة على ان يحط منها درهما جاز لانه عبارة عن تسعة وان لهبه منها درهما فلا
وهذا اي الاول اذا قلنا ان الابراء اسقاط انتهى وسياتي انه لا ياتي القول في الابراء انه اسقاط او انه تمليك لانه لام يطلق
بل يختلف باختلاف الفروع والمدارك وحينئذ فالذي يتجه عدم الصحة لان اشتراط الحط او الابراء عليه
اشتراط لما فيه شائبة عقد في بيع فاتت الفساد كالهبة وحينئذ فليس ذلك عبارة عن تسعة كما زعمه نعم
ان اراد بذلك التعبير عن عشرة فلا يبعد القول بالصحة وكذا لو قال على ان يسقط منها درهم ومر انه لو باعه
هذه الصبرة كل صاع بدرهم على ان يزيده صاعا هبة او بيعا لم يصح واستشكل بما لو اقرضه عشرة على ان يقرضه
عشرة واجيب بانه لا معارضة في صورة القرض لما هنا وفيه لذا اشكالا وجوابا نظر والقياس بطلان
القرض لهذا الشرط كما يصرح به كلامهم الاتي اواخر باب القرض انتهت عبارة الشرح المذكور ويقول وعليه فيتوجه
بان ايقاعه في صلب العقد يفهم انه اخرجه من حيز الوعد الى حيز الاشتراط يعلم ان كونهم جعلوا قوله
ولتحصده او وتحصده الذي هو اخبار محض مثل الشرط انه لما وسطه بين طرفي العقد والصفة بالطرف
المتاخر كان ذلك منه متضمنا للشرطية فهو اخبار يراد به الانشاء بحسب ما دل عليه لفظه فاثر الفساد فعلم
ايضاح الفرق بين هذا وما مر من نحو بع واشهد اذ لا دليل فيه على الاشتراط لما مر فيه موضحا اذ هو مجرد
امر بشيئين امتثل احدهما دون الاخر وتحرير ما ذكره في الرهن يعلم من قولهم في شرح الارشاد واعلم قولهم بشرط
انه لابد من اللفظ باشتراط ذلك فلا اثر لقصده ولا للتلفظ به على غير صورة الشرط كان ذلك في بيعه لتحل وطلق
فيصح الاذن والبيع بخلاف ما لو نوى به الاشتراط على ما بحثه السبكي وبه الزركشي لم يأتم كما لو نكح بشرط ان اذا وطئ
طلق او بطل فان لم يشرطه ونواه صح وكره وفيه نظر لان الذي فيه محض نية والذي في ذلك لفظ مع النية وهي
تقوى ويتجه ان ياتي هنا نظير ما مر في البيع اي بيع الوكيل المشروط عليه الاشهاد من انه على ان يحل كالشرط
بلا خلاف وتحل انتهت عبارة الشرح المذكور ويقول فيها ويتجه ان ياتي هنا الخ يعلم ان ملحظ ما ذكروه في الرهن
وهو ملحظ ما ذكروه في بيع الوكيل المشروط عليه الاشهاد وقد مر ما فيه فلا يشكل على ما مر في صور
شروط البيع المفسدة وعلى ما قررته فيها عن السبكي والزركشي من ان الخلاف انما هو في نية الشرط واما لفظه فيبطل
بلا خلاف يعلم اندفاع قول السائل نفع الله به ولم يبينوا انه لا بد الخ بل بينوا ذلك كما تقرر وتحرير ما
ذكروه في الكفالة يعلم من قولهم في شرح الارشاد فسدت الكفالة ان شرط في عقدها الغرم عند
تعذر تسليم المكفول بان قال كفلت بدنه بشرط الغرم او على ان اغرم او نحوه لانه شرط ينافي مقتضاها

وضد ايضاً التزام المال لانه صير الضمان معلقاً اما اذا قال كفلت بدنه فان مات فعلي المال فان الذي يفسد
التزام المال فقط قاله الماوردي ومحله ما اذا لم يرد به الشرط اما اذا اراده فان وافقه المكفول له بطلت
الكفالة ايضاً والا رجع الى الاختلاف في دعوى الصحة والفساد فيصدق مدعي الصحة ثم قلت هذه الا صيغة
وعد كقوله اؤدي المال او احضر الشخص والمال لان الصيغة لا تشعر بالالتزام والا انه الوعد لا يلزم الوفاء به
نعم ان صحبه قرينة التزام صح كما بحثه في المطلب وايده السبكي بكلام للماوردي وغيره وظاهر ذلك انه عند
القرينة صريح لكن قال الاذرعي يشبه انه كناية وايده بما لو قال داري لزيد فانه ليس باقرار الا ان قصد
بالاضافة كونها معروفة به ونحو ذلك وفي التاييد بذلك نظر والاولى تاييده بان الصريح لا يوجد من
القراين كما لا يوجد من الاشتباه على الاول فكالقرينة نية الالتزام كما اخذه الزركشي مما لو قال لطلبي نفسك فقالت
اطلق واردت به الانشاء فانها تطلق حالاً وابتنا فيه القول بان الفعل المضارع عند تجرده للحال اي لا انه باعتبار
الاصل انتهت عبارة الشرح المذكور وبها في التعليق الكفالة والضمان يعلم انه يلحق بالشرط ما لو قال على ان
تغرم او نحو كعلى ان اغرم وكذا لو قال واغرم انا او نوى به الشرط ووافقه الاخر والا صدق مدعي الصحة
وان قيام القرينة على الالتزام كنية الشرطية وبهذا كله يعلم رد قول السائل وقد ذكروا في الكفالة
ما يقتضي الفرق الخ فان قلت ما الفرق بين ما تقرر في الكفالة وما مر في البيع قلت الفرق هنا نظير
ما مر ان ايقاع وجحده في صلب عقد مشتمل على ايجاب وقبول صيره كالجزء من الصيغة فاثر فسادها مطلقاً
واما الكفالة والضمان فليس فيهما عقد كذلك وانما هو من طرف الوكيل او الضامن فقط فاغتفر فيه ما لم يغتفر
في البيع لانه يحتاط له اكثر وبهذا علم ان الكفالة اشبهت الرهن وبيع الوكيل المشروط عليه الاشهاد وفيما مر
فيهما بجامع ان كلا من الثلاثة ليس فيه الا لفظ من طرف واحد فتقاربت احكامها بخلاف البيع فان فيه لفظين
من طرفين فكان وقوع نحو احصده بينهما قرينة واضحة على انه للشرط فابطله لما مر انه يحتاط فيه ما لا
يحتاط في غيره ونحو ما ذكروه في الوقف يعلم من قولي في شرح الارشاد ايضاً ولا يصح الوقف بشرط ان يأكل
منه كان وقفه على الفقراء على ان يأخذ معهم من ريعه ولا بشرط ان ينتفع منه بشيء كان وقف عيناً بشرط
ان ينتفع ثم قلت وقول عثمان رضي الله عنه في بير رومة دلوي فيها كدلاء المسلمين ليس شرطاً بل اخبار بان
للواقف ان ينتفع بوقفه العام ثم قلت ما حاصله ويتبع شرطه في نظر على الوقف لنفسه او لغيره كما
يتبع في مصارفه وحيث شرط النظر لغيره حال الوقف فلم يكن له نظر فليس له عزل من شرط نظره حال الوقف ولو
لمصلحة ولا نظر لتفويض النظر او التدريس حال الوقف كما بحثه الرافعي وصححه النووي لعدم صيغة الشرط
خلافاً للبغوي حيث الحقه بالشرط والحق في الشرط بين ان يقول وقفت وشرطت ان يكون زيد مدرساً
او وقفت بشرط كونه مدرساً كما افهمه كلام الشيخين وغيرهما واعتراض المهم كالاسنوي الثاني بانه
قد يقبل وقد لا يقبل فيكون الصيغة مفسدة لاصل الوقف من اجل التعليق مردود بان الباء في بشرط
للملابسة اي وقفاً ملتبساً بهذا الشرط اي مشتملاً عليه لا للتعليق وفارق وقفت وشرطت وقفت
وفوضت بان فوضت جملة مستقلة لا تعلق لها بالاولى فكانت واقعة بعد لزوم الاولى لاستقلال
كل منهما وعدم ارتباطه بالاخر فلم يفترق الحال بين التفويض الواقع حال الوقف وبعده لذلك بخلاف
وقفت وشرطت لان شرطت من تتمات ما قبلها اي باعتبار ان القصد تقييده بما في حيزها وفرق

واضح

اطلاقهم

واضح بين ما يقع تقييداً لما قبله وما يقع مقيداً لحكم اخر غير مقيد لما قبله فكانت اي شرطت مقيدة
له فوجب العمل بقضيتها قال السبكي وما هو متكرر في كتب الاوقاف تارة يقولون وشرط الواقف النظر لفلان
وتارة يقولون وجعل النظر لفلان ويفهمون منهما معنى واحداً وهو الاشتراط والظاهر ان ذلك انما
يكون بمنزلة الشرط اذا دلت القرينة عليه بان يجعله في ضمن الكتاب ويشهد بانه وقف على هذا الحكم
وما اشبهه حتى لو قال في الكتاب وبعد تمام الوقف وجعل النظر لفلان او شرطه لم يصح والحاصل
انه اذا اورد الوقف على صفة دل عليها بصيغة الشرط او الجعل او التفويض وغيرها لزم جميع ما دل
عليه كلامه الذي اورد الوقف عليه بخلاف ما اذا اورد الوقف وحده ثم ذكر تلك الشروط متراخية او
متعاقبة فانها لا تلزم ولا تصح وفي اطلاقه كذلك نظر يتلقى فيما مر في وقفت وشرطت ويجاب بان
ما ذكره انما في عبارات الاوقاف المحتملة لصدورها من الواقف على ما هي عليه وعلى غيره فاحتيط لها بما ذكر
وما مر انما هو من لفظ الواقف المحقق فعمله بما يدل عليه انتهى الغرض من عبارة الشرح المذكور وبها يعلم
ان سائر شروط الواقف لا يوثر الا ان كانت بصيغة الشرط او مرادفه كوقفت كذا على ان اكل منه او
على ان اكون ناظره او على ان لا يوجر وكذا كل صفة اورد الوقف عليها ودل كلامه على اشتراطها فانها
تلزم بخلاف ما ليس فيه صيغة شرط ولا مرادفه ولا اورد الوقف عليه كذلك فانه يكون لغواً لا يعمل به
في البطلان ولا في الصحة وبهذا يعلم رد قول السائل ولم يبينوا حكم ما اذا بصيغة الاخبار ولعله لم
ير كلام السبكي وغيره مما ذكر المعلوم منه ايضاً ان قوله وقفت كذا ولي النظر لا يفسده الشرطية لانه ذكر بعد
تمام الوقف ولم يدل على اشتراطه شيء نعم ان نوى به الاشتراط احتمل ان يعمل به اخذاً مما مر في كلامهم
في الضمان وغيره واحتمل الفرق بانه بتمام قوله وقفت انقطع حقه عنه بالكلية فلم يبق له فيه تصرف بوجه
حتى يقبل قوله انه نوى بما الحقه بعد تمام الوقف الشرطية وهذا اقرب واذا تاملت ما تقرر في الوقف وما
قبله علمت ان الابواب لها ماخذ مختلفة يحتاج ادراكها الى مزيد تامل ومراجعة لمداركهم وعللهم ومحط
نظرهم وتصرفهم وان تردد السائل بين العقد الذي اختار فيه فلزم ما اتصل بصيغة عقده بخلاف
غيره مطلقاً وان طال الفصل يرده ما تقرر في الوقف فانه اختار فيه ومع ذلك لا يعمل بما اتصل بعقده
كما تقرر عن السبكي وسئل ما حكم الالفاظ التي تقع بين اهل مليبار للبيع وليس فيها دلالة ظاهرة على
البيع بل عندهم لا يكون تبيعاً الا بها فهل يعامل بذلك معاملة لفظ البيع او لا فاجاب بقوله لا يكون
فكذا الالفاظ التي ليس فيها دلالة ظاهرة على البيع صريحاً فيه اصلاً وكذا لا يكون كناية فيه الا ان احتملت
ولم تكن موضوعة لعقد اخر لم نجد نفاذاً لاستعمالها فيه على القاعدة المقررة في ذلك وهي انما كان صريحاً
في بابه ووجد نفاذاً في موضوعه لا يكون كناية في غيره ولو بين السائل تلك الالفاظ لكان الكلام
عليها باعيانها اظهر منه عليها اجمالاً اذ شتان ما بين التفصيل والاجمال فان السائل لا يمكنه ان ينزل
هذا الاجمال الذي ذكرناه على تلك الالفاظ الا ان كان عنده ملكة علمية يهتدي بها الى حقايق تلك الالفاظ
وحقايق فهم ما قاله الايمة في نظايرها ومرادفاتها وسئل عن عين مبيعة بين شخصين وهما يعلمان
بها علماً تاماً فيما حاضرة كانت او غايبة وشهد شاهدان بينهما بذلك ولم يعلما العين المبيعة فهل يصح هذا
البيع فاذا قلتم بصحة ذلك فهل الحكم بثبوته والحكم به على الحكم المرجح ام لا بد من ثبوت الحدود عنده بها

الكلام على شرط الواقف

سواء كان بالشاهدين الاولين او غيرهما فاجاب اذا علم العاقدان العين المبيعة بالروية ولو قبل العقد بشرطه
ثم اورد العقد عليها بحضرة شاهدين لم يرياها ولا يعرفاها صح البيع ويشهد الشاهدان على الصيغة الواقعة
بينهما وذلك يعني الحكم بالصحة او الموجب بشرطه وان لم يشهد الشاهدان عنده بالحدود لان القصد هنا ثبوت
العقد فحسب واما المعقود عليه فلا يحتاج للشهادة بحدوده الا اذا وقع تنازع في عينه الغائبة عن مجلس
الحكم والله اعلم باب الربا سئل عن معه حب وجاء بعض اهل بلده يبتغي شراء ذلك الحب فاسر صاحب الحب
المشتري على قاعدة عندهم لعيا انهم اصطلحوا على ان العشرين المد بثلاثين مدا مثلا ثم ان بعد ذلك ان صاحب الحب
قال للرجل الخر اسلم لي هذه الدراهم على هذا الرجل بثلاثين مد حب فاسلم ذلك الشخص الحال الذي يبتغي شراء
الحب شراها ذلك الحب المتقدم ذكره فهل هذه الحيلة تخلص صاحب الحب بعد ان استاق قبل هذا العشرين
بثلاثين فاجاب بان الحيل المخلصة من الربا جائزة عند الشافعي رضي الله عنه لكنها مكروهة رعاية لخلاف
جماعة من اهل العلم حرموها وقالوا انها لا تفيد التخلص من الربا وائمة فاذا كان شخص شافعيا واراد ان
يفعل شيئا منها ليتخلص به من الربا جاز له ذلك كان الذي يقول معه اذا جاء يشتري منه اسلمت اليك هذه
الدراهم في ثلاثين صاعا صفتها كذا ويذكر جميع صفاتها التي يختلف بها الغرض اختلافا ظاهرا او يعطيه في
المجلس تلك الدراهم ثم يبيعه ذلك الحب الذي معه ويبذر مريد الشراء لصاحب الحب بثلاثين صاعا في ذمته وصاحب
الحب يهبه ما معه او يبذر له به او يشتري ما معه من الحب بدرهم ويسلم صاحبه درهمان في ثلاثين صاعا ونحو ذلك
من الحيل الصحيحة المانعة من الوقوع في ورطة الربا وسئل عن معه سمن فيأتيه بعض الناس فيقول له بع
هذا السمن الحال بزيادة الى الصيف مثلا وقتا مجهولا في عرفهم عند حصاد زرع الصيف فاراد المشتري ان يشتري
من ذلك السمن فقال بل اسلم ثوبك وخاتمك في حب معلوم الى اجل معلوم ففعل البايع ثم ان المشتري قبض راس مال
السلم الذي اسلم اليه وتنحى عنه قليلا ثم قال لصاحب السمن المتقدم ذكره بعت مني هذه الربعية السمن بهذا الثوب
او الخاتم فباعه فهل يحل على هذا الوجه ام لا ومثل الخلاص عن في ايديهم نقدان احدهما والاخر من هذه السكة المعروفة
في مكة وهي الكبار واراد احد المتبايعين ان يصرف من الاخر فتعاقدا شراء احد النقدين على الاخر مقدار العرف في
واحد فما الطريق المخلصة في ذلك كله فاجاب بان الحيلة الاولى صحيحة مخلصة من الربا لكنها مكروهة كسائر الحيل
وقال جماعة من اهل العلم كمالك واصحابه بحرمتها وانها لا تفيد التخلص من الربا واما الحيلة في بيع احد النقدين بالاخر
الزايد بان يهب كل منهما صاحبه ما في يده او يبذر له وسئل هل يجوز للمسلم اخذ الربا من الحربي ويعزر عليه في
المعاملات بالتطفيف وغيره والكعاز اللسان منه ومن الحربي وما علامته فاجاب بان الذي صرح به ائمتنا
ان العقد مع الحربي بالاختيار كهو مع المسلم فلا بد في حل ما اخذه من المسلم بعقد ان توجد جميع شروط البيع فيه
والا لم يحل له اكله ولا التصرف فيه فعلم انه لا يجوز اخذ الربا منه ولا التطفيف في كيل او وزن ومن فعل ذلك
عزر عليه التعزير الشديد والمراد بالحربي الكافر الذي ليس له امان بنحو عقد جزية او تامين مسلم بشرطها المعروف
في كتب الفقها وسئل عما جرت به العادة في هذا البلد الامين من بيع الحلو الردي هل يصح بيعه بفلوس حال الصنعة
على المشتري برداته ومع جهله بذلك كما قالوا بصحة بيع زجاجة لمن ظنها جوهرة قالوا ولا خيار له لتقصيره
بترك البحث فهل ذلك كذلك في الصحة وعدم الخيار ام لا ويصح للعلم دون الجهل كما في الثمن المعين حيث بان
سكته مخالفة لسكة البلد ولا يصح بيعه اذا علم او ظن انه يشتريه ليغش به احدا من المسلمين ويصح البيع في هذه

الحالة

الحالة اي حيث علم او ظن انه يغش به مع التحريم كما في بيع الرطب والعنب ممن يتخذه خمرا فان لم يعلم او يظن ذلك فهل يكره ذلك ام لا
فلو باع الحلو المذكور بعثماني او فلوس فهل يصح ذلك وتكون الفضة التافهة التي في الحلو الردي كحبات شعير لا تقصد
لقلتها حيث يبيع بر وفي احدها حبات يسيرة لا تقصد او يكون ذلك من قاعدة مد عجوة فلا يصح في ذلك ولو باع بحلو
جيد بعثماني او بعثماني ونحو شي اخر من حب او تمر مع الحلول والتقابض هل يصح ذلك في الصورتين او احدهما ام لا لان
القاعدة هنا ان الجهل بالمماثلة كحقيقة المفاضلة وهل معاملة الصغار كمعاملة غير المحجور عليهم في جواز
المعاطاة معهم على المختار فاجاب بانه حيث راى المتعاقدان الحلو المذكور جاز بيعه بالفلوس المذكورة هذا ان
كان كل من غشه وخالصه مقصودا او كان المقصود خالصه لكن علما قدره اما لو جهلا ذلك او احدهما فلا يصح
البيع قياسا على ما قالوه في اللبن المخلوط بالماء ولا ينافي ذلك قولهم وتصح المعاملة بالمغشوش فيه معينة وفي الذمة
وان لم يعلم عيارها لحاجة المعاملة بها ولذلك استثني من قاعدة ان ما كان بخليطه غير مقصود كمجهول كمسك مخلوط بغيره
ولبن مشوب بماء لا يصح المعاملة به انتهى لان كلامهم هذا في المغشوش الذي يتعامل الناس به كما يدل عليه قولهم لحاجة
المعاملة بها وكلامنا في شي منه ليس فيه يتعامل به كما يدل عليه السوال وما لا يروج المعاملة لا يعطى حكم ما راج المعاملة
به لاضطرار الجهد دون ذلك وحيث ظن المشتري سلامته من الغش ومن كثرته فبان بخلاف ذلك ثبت له الخيار لانه عيب
كما يصدق عليه ضابطه وليس هذا نظير مسئلة الزجاجة لان ذاتها ليس فيها عيب وانما اخلف الظن فيها وحيث علم
البايع بعينه عيبا حرم عليه بيعها الا بعد تبيينه لذلك العيب فان سكت اثم وصح البيع ولا يصح بيع الحلو المذكور بعثماني
وفلوس مطلقا لانه من قاعدة مد عجوة وليس الفضة في الجانبين غير مقصودة حتى يقاس بحبات الشعير المذكورة لان
قليل الفضة يقصد ويوثر في اللون بخلاف قليل الشعير فانه لا يقصد ولا يوثر في الكيل وكذا لا يصح بيع الحلو الجيد
بعثماني الا ان اتفقا وزنا بخلاف بيعه بعثماني وشي اخر فانه لا يصح مطلقا واختار بعضهم ان معاملة الصغير كالبالغ في
ولا يبعد هذا من مذهبنا وان كان قايله منا والله اعلم وسئل عما مضمونه وصل كتابكم العزيز ولفظكم الشافي الوجيز
فقراه المملوك وقبله وفهم مفصله ومجمله ووضعه على الراس والعين لكن ظاهر قول سيدي انها اذا راى الحلو
المذكور وعلم عينه جاز بيعه ولا اثم على بايعه وان علم او ظن ان المشتري يغش به غيره لانه لم يلتفت الى تنظيره بما
في السوال من بيع الرطب والعنب ممن يتخذه خمرا وقول سيدي هذا اذا كان كل من غشه وخالصه مقصودا هل
المراد انه مقصود للمشتري فقط او مقصود في الجملة وهل المراد مقصود على انفراده او على الهيئة الاجتماعية
فاجاب من الواضح ان البايع اذا ظن ان المشتري يغش بالمبيع الغير مطلقا ولم يضطر الى البيع له حرم عليه لان ما كان
سببا للحرام حرام وانما حرم بيع العنب ونحوه للمذكور مطلقا لان سبب الحرمة هنا امر خارج عن المبيع وثم امر
ذاتي في المبيع والمراد بالقصد المذكور قصده منفردا او منضما في العرف وسئل هل يجوز بيع سمن الغنم بسمن
البقر لانهما جنسان فاجاب يجوز بيع سمن الغنم بسمن البقر متفاضلا بشرط الحلول والتقابض في المجلس وسئل
عمن اعطى خبازا درهما فقال اعطني بنصفه خبزا وبنصفه الاخر نصف درهم صحيحا فاعطاه ما قال ما الحكم فاجاب
بقولهم ان جعل الدرهم في مقابلة الخبز والنصف درهم من غير تفصيل فهو ربا وان فصل فقال اشتريت منك
بنصفه خبزا وبنصفه الاخر نصف درهم صحيحا صح في النصف الاول مطلقا واما النصف الثاني فلا يصح بيعه بنصف
درهم صحيح الا ان استويا وزنا وقيمة والا كان ربا لانه من القاعدة المشهورة بقاعدة مد عجوة وسئل قال
الرافعي في الربا والتخاير في المجلس قبل التقابض بمثابة التفرق ويبطل العقد خلافا لابن سريج وقال في الخيار

لو تقابض في عقد الصرف ثم أجاز في المجلس لزم العقد وإن أجاز قبل التقابض فوجهان أحدهما أن الإجازة لاغية لأن
القبض متعلق بالمجلس وهو باق فينبغي حكمه في الخيار والثاني أنه يلزم العقد وعليهما التقابض انتهى وتبعه في الروضة
في البابين ولم يرجح شيئا في العقد فأجاب بقوله الذي رجحه في المجموع لزوم العقد وزاد ثالثا أنه يبطل العقد و
استشكل ما في الربا ولحاب في الخادم والتعقبات بأن ما في الربا محمول على ما إذا تفرقا بلا قبض وما في الخيار
على ما إذا تقابضا قبل التفرق واعترض بأمور الأول أن البطلان لو كان محمولا على ما إذا تفرقا بعد التخاير
بلا قبض وليس مرتبا على مجرد التخاير لامتنع الخلاف فيه للإجماع على بطلان العقد عند التفرق بلا قبض وقد علمت أن
الخلاف كما حكاه عن ابن سريج فوجب فرض المسألة فيما إذا لم يوجد تفرق الثاني أنه في الروضة صحح تبعا لبعض نسخ
الرافعي فيما إذا باع دينارا بعشرة دراهم وليس مع المشتري إلا خمسة فدفعها إليه ثم استقرضها وردها إليه عن الثمن
بطلان العقد ووجهه أن قرض الخمسة المذكورة تصرف في زمن الخيار الباذل والتصرف في الثمن إذا كان في زمن خيار
باذله باطل إذا وقع مع غير الباذل وصحيح إذا وقع معه ويكون إجازة للعقد وإذا ثبت أن قرض الخمسة إجازة
للعقد بطل العقد فيما لم يقبض بناء على أن مجرد الإجازة مبطل كالتفرق وأن التفرق قبل قبض بعض العوض مبطل
للعقد فيما لم يقبض إذا تقرر ذلك علم فساد ما سبق من الجمع لأن البطلان في هذه المسألة مرتب على مجرد الإجازة
الثالث قولهما أن التخاير بمثابة التفرق يقتضي أنه بمنزلته وقائم مقامه ومستقل بترتب البطلان عليه كما ترتب
على التفرق والكلام المقتضي للبطلان إنما هو التفرق وجعل التخاير بمثابة لغو لا فائدة له الرابع أنه في المجموع حكى
البطلان في المسألة مقترنا بالوجهين الآخرين وهو يقتضي أن الأوجه الثلاثة واردة على صورة واحدة فجعل البطلان
في صورة والآخرين في أخرى تصرف يخالف ما اقتضاه كلامه انتهى ولبعض هذه الاعتراضات اتجاه فالأحسن أن
يعتمد على ما في المجموع ويضعف غيره ولا يصار إلى الحمل لما يلزم عليه مما ذكر وسئل عمن باع شاة في ضرعها لبن بمثلها
أو بلبن أو دجاجة فيها بيضة بمثلها أو ببيضة لم يصح بخلاف دار فيها بئر ماء بمثلها فما الفرق فأجاب بقوله يفرق
بأن الماء ليس مقصودا مع الدار بوجه بل هو تابع لها بخلاف اللبن والبيضة فإنهما مقصودان مع الشاة والدجاجة
فكانا من قاعدة مد عجوة لأن من شروطها أن يكون كل ما اشتمل عليه العقد مقصودا لا تابعا وسئل عن قشر اللبن
هل هو ربوي أو لا فأجاب بقوله الذي دل عليه كلامهم أنه ليس بربوي لأنه لا بد في الربوي من أن يكون يعد للأكل على
هيئته كما صرحوا به ومن ثم لا ربا في الحيوان وإن جاز بلعه كصغار السمك ولا في حب الكتان ودهنه ولا في دهن مطلب لا ربا في الحيوان
الورد وماء الورد والعود لأن هذه كلها لا تعد للأكل على هيئتها والإشكال أن قشر اللبن أو لحمه عند بكونه غير ربوي
لأن بعض هذه يتناول على حالته وأما قشر اللبن فلا يتناول على حالته أصلا فلا يعد مطعوما وسئل قالوا قاعدة
مد عجوة لا تجري في بيع السمسم بالشيرج ونحوه لكن ما القائل في الآخر ضمنا بخلاف السمسم بالسمسم لأن الشيرج
ضمني في الجانبين فلا يؤثر وقالوا في بيع نحو مد ودرهم بمد ودرهم لو تساوت قيمة المد من الجانبين لم يضر لأن مسئلة م
التقويم بعيد التخمين وهو حرز فقد يخطئ والجهل بالمماثلة كحقيقة المفاضلة ويشكل على هذا ما قالوا في بيع صحاح
ومكسرة من فضة بصحاح ومكسرة من فضة من أن ذلك من قاعدة مد عجوة بشرط أن تنقص قيمة المكسرة عن قيمة
الصحاح بخلاف ما إذا ساوت المكسرة قيمة الصحاح فنظروا إلى تساوي القيم هنا مع أن ذلك تخمين وقد يخطئ أيضا فما الفرق
فأجاب بأنهم فعلوا ذلك لأن هذين الشيئين لما اتحد نوعهما كان الأصل جواز بيعهما بمثلهما مطلقا لكن لما اختلفت
القيمة صارت المكسرة بصفة غير صفة الصحيحة فنزل اختلاف صفتهما منزلة اختلاف جنسهما أو نوعهما وأنظر لاختلاف

صفتهما

صفتهما مع اتحادهما في القيمة لأنه لاختلاف لا يرتبط إلا من حيث أن الأغراض قد تتفاوت في ذلك ولا نظر إليه هنا وأيضا
فالتساوي هنا يمنع توزيع ما في الجانب الآخر لاتحاد النوع والصفة بخلافه ثم فإن العقد مشتمل على جنسين مختلفين
وذلك يقتضي التوزيع وإن فرض تساوي المدين والتوزيع محقق للمفاضلة أو للجهل بالمماثلة وسئل صحح الشيخان تنبيه م
هنا صحة بيع دار بها معدن ذهب بذهب وخالفاه في محل آخر وحمل بعضهم ما هنا على ما إذا جهل المعدن حالة البيع
وهو مشكل إذ العبرة في العقود بما في نفس الأمر فأجاب بقوله قد يقال إن المبطل هنا هو التوزيع بالكيفية التي قررتها
وحيث جهلاه كان تابعا بالإضافة إلى المقصود من الدار في ظنهما فلم يشتمل شيء من طرفي العقد على مالين مختلفين في
ظنهما حتى يتأتى التوزيع ثم هل يكفي جهل المشتري لأنه تابع بالنسبة إلى ظنه أو لا لتحقق مقتضى التوزيع بالنسبة لظن
البائع فلا يترك بنقيضه ظن المشتري كل محتمل وللنظر في الأقرب منهما مجال والأقرب للحمل السابق فترجيحه غير بعيد
وسئل هل يجوز القبض التقديري في الربويين بأن يمضي زمن يمكن فيه الوصول إلى العينين الغائبين عن المجلس مقام
الحقيقي أم لا فأجاب بقوله أنه لا بد من القبض الحقيقي كما صرحوا به باب المناهي وسئل عمن له عند رجل دراهم في وقت يحلها
فطالب مالكها الذي عليه الدين فقال لم ما عندي ما أخلصك ولكن اصبر على الحصاد والحنطة يعني الصيف وهو في
وقت الشتاء فقال صاحب الدراهم لا بأس أن أبتغي أبيعها منك كل مخلفين بر بعيتين حتى الحصيف هل يصح هذا وإذا
قلتم لا يصح فهل يستحق صاحب الدراهم حقه متى شاء وهل إذا أيسر الذي عليه الدين وقال لصاحب الدراهم خذ
فقال ما آخذ إلا الحب الذي في ذمتك فإنك غررتني فأجاب بأنه لا يصح البيع المذكور لأن وقت الصيف المراد به الحصاد مجهول
ولصاحب الدين المطالبة به متى شاء وليس له طلب الحب وسئل عن شخصين ابتاعا عينا بثمن معلوم بالسوية بينهما وضمن
كل منهما صاحبه فيما يخصه من الثمن وهو النصف هل يصح هذا الضمان أم لا وإذا قلتم بعدم الضمان هل يلزم كل منهما
ما يخصه من الثمن أم يفسد البيع فأجاب يصح بيع الضمان والبيع فيما ذكروا إنما يبطل البيع فيما إذا شرط فيه أن كلا يضمن
الآخر وسئل لم يثبت الخيار للبائع في مسألة تلقي الركبان دون المشتري في مسألة النجش مع أن كلا وحده منه تقصير
في البحث والتفتيش فأجاب المشتري مقصر أكثر لسهولة البحث عليه لكونه في البلد بخلاف البائع لا سيما إذا كان غريبا لا
يعرف أحدا من أهل تلك البلد باب تفريق الصفقة وسئل عمن باع في مرضه عبدا قيمتها مائتان بخمسين ليس له غيرها
وعليه دين مائة فما الحكم في هذا البيع فأجاب بقوله قضية ما ذكروه في الخلع صحة البيع في نصف العبد بجميع الخمسين وخ
للمشتري الخيار وقد صرح الماوردي بنظير المسألة فقال لو باع المريض وارثه عبدا بمائة يساوي مائتين ولم تجز
الورثة صح في نصفه بالمائة وصرح الدارمي بمثله وزاد جريان قولي تفريق الصفقة وسئل عن نقل الأذرعي عن
البغوي أنه لو كان بين اثنين أرض مناصفة فباع أحدهما منها قطعة مدورة لم يصح في شيء منها فما العلة في ذلك مع
صحة بيع المشاع هل هي كون الباقي تنقص قيمته أو يحمل على ما إذا كانت هذه القطعة في وسط الأرض ولا يمكن استطراق
المشتري إليها فأجاب بقوله صورة المسألة كما قاله بعضهم فيما إذا كانت المدورة المبيعة في غير طرف ميسر بها كما ذكر تلك
المدورة من أرض المدورة كما هو الغالب على الأراضي المملوكة وح فالعلة عدم تمكن المشتري من الوصول إلى المبيع لأنه محفوف
بملك الشريك سواء كانت القطعة المبيعة في وسط الأرض أو طرفها فإنا لا نجد قطعة مدورة من أرض في وسطها أو
طرفها غير المستكر بها إلا وهي محفوفة بشيء من أجزاء تلك الأرض بحيث لو فرض خلو جزء يسير من بعض الجهات
عن الإحاطة لا عبرة به لأنه لقلته لا يكاد يدرك حقيقة محسوسة فلا يمكن الاستطراق منه إلا بجزء وشيء من غير المبيع المشترك
فلأجله امتنع البيع المذكور لا لنقص قيمة الباقي ولا لاستواء إذن الشريك وعدمه وقد قيد البطلان بغير إذن

الشريك اذا اقر بذلك على امتناع بيع احد الشريكين قطعة من الارض بغير اذن شريكه حيث كانت محفوفة بباقي الارض
المشتركة سوا كانت المبيع مدورا ام مثلثا ام مربعا ام غير ذلك كما اشار اليه الاذرعي بقوله وقضيته ما في معناه
وسئل ذكر الاذرعي في تفريق الصفقة انه لو قال احد الشريكين لاخر بعتك نصف هذه العين وكانت بينهما مناصفة صح
وحمل على النصف الذي يملكه البايع فكيف هذا مع ما في الروضة في التشطير انه يصح ويحمل على الاشاعة حتى يصح في
نصف ما يملكه فقط فما الفرق فاجاب بقوله ما ذكره الاذرعي هو ما في زيادة الروضة في العتق وما رجحه في
التشطير من الاشاعة هو في الصداق فقط والفرق ان الصداق وجميعه للزوجة الى ان يحصل الفراق فلفظها بالنصف
فيه صدر منها حال ملكها للجميع والمرجح يقتضي اختصاص ببعض المملوك كحالة التفرقة ومن حمل لفظ المطلق على
ما يملكه لان الظاهر ان الانسان لا يبيع ما لا يملكه فهذا مرجح للحمل على الحصر دون الاشاعة فعمل به وسئل كيف رجحوا
الصحة في تفريق الصفقة مع ان البطلان هو اخر قولي الشافعي رضي الله عنه كما قاله الربيع والاخر من قوليه يجب العمل
به فاجاب بقوله قال بعضهم يحتمل ان يكون لاحد بالدليل فصححه الى اخر بعض النساخ وبدل ابطلا وبعض الاصحاب على
خلافه وقد قال السبكي ان النص اذا عدل عنه اكثر الاصحاب لا يعمل به وايضا فكون الاخر هو الراجح اغلبي فقط والا فالقديم
متقدم ورجح في مسايل كثيرة وسئل بما لفظه والاصح في تفريق الصفقة ان الخمر يقدر خلا في باب نكاح المشرك
وانه يقوم عند من يرى له قيمة فما الفرق فاجاب بقوله قد يفرق بان الكفار حين اقدموا على العقد الواقع في الشرك
وسموا فيه خمرا كانوا يعتقدون مقابلته بقيمة فاجريناهم على معتقدهم وان اسلموا بعد تخلي البايعين
فان قلت مقتضاه انهما لو كانا ذميين قوم في البيع ايضا قلت اما ان يلتزم ذلك واما ان يقال التقويم ثم
انما هو لمعرفة ما يجب من مهر المثل الواجب في الذمة والتقويم بالنسبة لما في الذمة احوط واضبط واما هنا فالقصد
معرفة ما يقابل الباطل والصحيح وذلك حاصل بتقدير الخمر خلا فان قلت قدروا الكلب شاة وفي الوصية عند من
يرى له قيمة قلت كان الفرق بينهما ان القصد ثم معرفة الثلث ولا يعرف الا ان قدر له قيمة واما هنا فالقصد
توزيع الثمن وهو حاصل بتقديره شاة وسئل عن قول العباب في تفريق الصفقة وان كان باختيار كما لو علم عيب احد
العبدين قبل القبض او بعده فاراد رده الى ان قال وكذا لو رضي بذلك بعد تلف السليمين فيسقط فيقسط ويعتبر
اقل قيمة من العقد الى القبض ويسترد قسط المردود ويصدق البايع بيمينه في قيمة التالف انتهى والذي يظهر
لي ان حاصل قوله وكذا لو رضي بذلك بعد تلف السليمين جواز رد احد السليمين دون الاخر بعد تلفهما جميعا برضى
البايع على طريق الاقالة فيغرم للبايع قيمة المردود ويسترد قسطه من الثمن وان حاصل قوله ويعتبر اقل قيمة
راجع لمسئلة السليمين المذكورة وعلة تصديق البايع بيمينه انه غارم لكن على هذا كما انه غارم بقسط المردود
المتفاوت ذلك القسط بتفاوت القيمة كذلك المشتري غارم القيمة للمردود فينبغي ان يصدق المشتري في قيمة المردود
باعتبار كونه غارما لها كما صدق البايع باعتبار كونه غارما للقسط المختلف بحسب القيمة فيكون كل منهما مصدقا
باعتبار وقد ارسلت بذلك الى بعض الفضلا لكثرة ما عنده من الحواشي فاجاب بما نصه قوله في السوال وكذا لو رضي
بذلك بعد تلف السليمين خطا من النسخة التي وقف عليها السايل وصوابه كما في النسخة التي وقفت عليها بعد تلف
السليم فيقتضي بقا احد العيبين وحينئذ فصورة المسئلة ان البايع وافق المشتري على رد العين المذكورة ولا نزاع
في جواز ذلك ولا يتاتى ح انه من باب الاقالة اذ ذاك على مقتضى النسخة التي رددناها وتوجيه ما ذكرناه عبارة
ابن المقري في روضه وان كان باختيار كرد بعض المعيب بالعيب لم يجز ان لم يستقل كاحد الحقين وكذا ان استقل

كاحد العبدين

كاحد العبدين ولو تلف احدهما فلو رضي البايع برده جاز فيقوم العبدان سليمين ويقسط المسمى فان كان السليم
تالفا واختلفا في قيمته فالقول قوله بيمينه وكل من ذكر غارم باعتبار انتهى فهل ما قاله من ان نسختنا خطا
صحيح وهل خطاوها من جهة ابن او لا فاجاب بقوله عبارة العباب مع شرحي له وان رضي البايع
برد المعيب منهما جاز مطلقا لاسقاطه حقه وحينئذ فيقوم وجوبا المبيعان اللذان احدهما معيب
سليمين ويقسط المسمى على قيمتهما اذ لو وزع عليهما مع العيب لادى الى حيف وفساد كما حمل عليه الامتحان
فالصواب تقدير السلامة وهي فايدة عظيمة نافعة في مسايل كثيرة ذكره الزركشي وكذا يقومان
سليمين ويقسط المسمى كما ذكر ولو رضي البايع بذلك اي برد المعيب منهما بعد تلف السليم منهما ويعتبر فيما
اذا اختلفا في قيمة السليم التالف لا اعتبار التقسيط اقل قيمة اي السليم التالف من حين العقد الى القبض
كما يعلم مما ياتي في مبحث الارش ويسترد قسط المردود ويصدق البايع فيما اذا ادعى المشتري ما يقتضي زيادة
الرجوع به على ما اعترف به البايع بيمينه في قيمة التالف لانه غارم ولان الثمن ملكه فلا يسترد منه الا ما
اعترف به قال الزركشي ولم يصرحوا بالتحالف ولو قيل به لم يبعد لان اختلافهما في قيمة التالف اختلاف
في ثمن الباقي ولو اختلفا فيه ابتدا تحالفا فكذا ينبغي هنا ثم رايت القفال ذكره احتمالا ووجهه ما ذكرته
انتهى وهو بعيد والاسلم ان اختلافهما في قيمة التالف اختلاف في ثمن الباقي وانما هو اختلاف في ما يخصه عند
التوزيع الطاري بعد العقد وما وقع العقد به هنا متفق عليه ولكن لما طرا تلف احدهما واختلف في
قيمته طرا الاختلاف في ما يخص كلا عند التوزيع انتهت عبارة الشرح المذكور وبقوله بذلك اي برد المعيب منهما
يعلم فساد قوله في تلك النسخة التي عندكم بعد تلف السليمين لانها تناقض ما قبلها المفروض في ان احدهما معيب
فهي فاسدة من جهة ذلك لا مطلقا الصحة ما ذكر نحوه في ذاته لا بالنظر لما في متن العباب كما علم مما قررته و
قول المجيب وح فصورة المسئلة الخ وقوله ويويد ذلك الخ كله غير محتاج اليه لانه مصرح به في العباب على
وجه اظهر فقوله اولا وان رضي وقوله وكذا لو رضي بذلك باب الخيار وسئل عن رجل باع من رجل
اخر ثوبا بثمن معلوم وقبض البايع من المشتري بعض الثمن وتاخر له بعض الثمن ثم ان البايع جا الى المشتري و
طالبه بما بقي له من الثمن فاختصما ثم ان المشتري سال البايع ان يقيله فقال له البايع اقلتك ثم طلب منه الثوب الثوب م
فظهر ان المشتري رهنه المذكور تحت يد شخص نال على دين له فهل هذه الاقالة صحيحة ام لا لكن الثوب مرهونا
تحت يد شخص اخر فاجاب عبارة الروضة كاصلها لا تجوز الاقالة بعد تلف المبيع ان قلنا بيع والا فالاصح الجواز
كالفسخ بالتحالف انتهى ومنه يعلم جوازها ولو بعد الرهن وان قبضه المرتهن ويويده ما في المطلب وغيره
من صحتها في الابق قالوا لان الاباق لا يزيد على التلف وهي تصح في التالف فاولى الابق وانما امتنع رد الابق
والمرهون المقبوض بعيب لان الرد يرد على المردود ولا رد ويوخذ من قول الشيخين كالفسخ بالتحالف ان البايع بعد الاقالة
مخير بين ان يرجع بقيمة الثوب وان يصبر الى فكاك الرهن وياخذه وسئل عن قوله في الروض فرع انما تقبل دعوى
الجهل الرد بالعيب ممن اسلم قريبا او نشا بعيدا عن العلما ويقبل في جهل كونه اي الرد فوريا ممن عامي يخفى مثله عليه كم
حد هذا القرب والبعد من العامي فاجاب الذي يتجه في ضابط القرب والبعد فيما ذكر وفي نظاير ذلك ان المدعي
جهل الرد بالعيب متى كان على مسافة يلزمه السفر منها للتعلم لم يعذر في دعواه ذلك ومتى كان على مسافة لا
يلزمه السفر منها للتعلم عذر وضابط لزوم السفر له انه متى قدر عليه لزمه وان طال كما اقتضاه اطلاقهم و معنى

قدرته ان يستطيعه وينبغي ضبط الاستطاعة هنا بالاستطاعة التي ذكروها في الحج فان قلت لم فرق بينهما باب
هذا الواجب فوري والحج على التراخي قلت هي معتبرة في الحج وان وجب فورا هذا كله حيث صحب نشو في
محله باحكام الشرع فخ يأتي التفصيل الذي ذكرته اما اذا لم ينشو فيه بذلك بان خلا محله الذي هو فيه ممن
يعرف حكم الرد بالعيب فهو معذور سواء قرب محله من العلما ام بعد عنه ويؤيد ما ذكرته اخرا قول
الاذرعي عن الكافي في نظير مسئلتنا وفي حكم من قرب عهده بالاسلام من نشا ببادية نائية لم ينشو فيها باحكام الشرع
اي الاحكام التي فيها نوع خفا لا كل احكامه كما هو ظاهر والظاهر كما علم مما مر انه لا فرق في البعد هنا وفي نظايره
بين ان يكون بين محله ومحل العلما مسافة القصر او اقل او اكثر لكن عسر عليه الانتقال لبلد العلما لخوف او لعدم زاد
او ضياع من تلزمه نفقتهم او نحو ذلك من ساير الاعذار المسقطة لوجوب الحج فخ يكون معذورا في دعواه جهل الرد
بالعيب ونظايره اما اذا انتفى ذلك فانه لا يعذر لانه يجب عليه السفر لتعلم المسائل الظاهرة دون الخفية وان
بعدت المسافة بالشرط السابق والمراد بالعامي من لا يعرف الاحكام الظاهرة دون الخفية ومن ثم فرقوا هنا بينه
وبين من قرب اسلامه او نشا بعيدا فهل تقبل دعواه جهل اصل الرد بالعيب لانه يجهله بخلاف العامي فانه لا يجهله
لظهوره لاكثر الناس ومن لم يظهر له عد مفرطا ومقصرا فلا يعذر به واما دعوى الجهل بالفور فيقبل حتى من
العامي في عرف الاصوليين غير المجتهد المطلق فالمقلدون كلهم عوام عندهم وان جلت مراتبهم وفي عرف الفقها من
يعرف الظواهر من الاحكام الغالبة بين الناس دون الاحكام الخفية دقايقها والاحكام النادرة وسئل عن شريكين
في عبد عتق نصيبهما المتناقص ولم يبين الحال فبلغ انصبيهما الثالث عتق عليه النصف ان كان بينهما انصافا والا
فاقل النصيبين فلو وجد المشتري بذلك العبد عيبا هل يثبت له الارش واذا ثبت فعلى من يرجع به فاجاب
بقوله القياس الثبوت وانه موقوف الى البيان نعم لو ماتا وورثهما واحد والثمن في ملكهما فالقياس ان للمشتري
المطالبة بالارش وعلى الوارث اعطاوه منه لذلك الثمن وسئل عن شرط الخيار لاجنبي هل يقال انه من قبيل التمليك
كتفويض الطلاق للزوجة حتى يشترط قبوله على الفور او من قبيل التوكيل فيأتي في قبوله الخلاف فاجاب
بقوله مقتضى تصريح البغوي بانه لا ينعزل بالعزل والدارمي بانه لا يجوز شرطه لاجنبي كافر والمبيع عبد
مسلم او محرم والمبيع صيد وان خالفه ولده وان الشارط لو مات لم يبطل خيار الاجنبي ترجيح الاول ولعله
بعضهم اذ لو كان توكيلا لانعزل بالعزل وجاز شرطه له وان كان كافرا او محرما في مسلم وصيد لان الكافر يجوز
توكيله في شراء المسلم والعزل لموته وسئل ضبطهم العيب المثبت للخيار بما ينقص العين او القيمة لا ينعكس
والعكس بما اذا اشترى من وجد به برصا ورضي به ثم وجد به برصا اخر لا ينقص القيمة فان هذا البرص الاخر عيب
يثبت به الرد ولا ينقص عينا ولا قيمة فاجاب بقوله لا يرد ذلك لان هذا عيب لنقصه القيمة في نفسه لو انفرد
وان لم يظهر به نقص بواسطة انضمامه الى مثله الذي خرج بسببه عن ان يكون منقصا فاشبه ما اذا اشترى
مريضا في النزع فوجد به عيبا ينقص القيمة في نفسه لكنه لا ينقصها هنا لوجود هذا المرض فان ذلك لا يخرجه
عن كونه في نفسه منقصا مثبتا للرد فيرد به وسئل عمن اشترى عبدا فقطع يده ولد المشتري قبل قبضه ثم مات واورث
لرسول الولد القاطع فما حكمه فاجاب بقوله يثبت للوارث الخيار فان فسخ لزمه نصف القيمة للبائع ويسترد الثمن
وان اجاز لزمه كل الثمن وسئل عن حدوث العيب بعد القبض في زمن الخيار ما حكمه فاجاب بقوله قال ابن الرفعة
القياس بناؤه على ما لو تلف قبل ينفسخ والارجح على ما قاله الرافعي ان قلنا الملك للبائع انفسخ لعدم امكان

نقل الملك

نقل الملك والا فلا انتهى قال غيره ويفهم من التعليل ان الانفساخ عام فيما لو اتلف المبيع بآفة او باتلاف البائع او المشتري
او غيرهما وهو ظاهر ولو عيبه المشتري والصورة ما فسخ فان فسخ البائع غرم المشتري الارش ورجع بجميع الثمن وان
جاز فلا ارش وسئل حدث العيب في زمن الخيار بعد القبض بفعل المشتري فهل يثبت الخيار به لتعيب الاجنبي او لا لانه
من فعله فاجاب بقوله قال الرافعي لو عيب المشتري المبيع قبل القبض فلا خيار له لحصول النقص بفعله بل يمتنع بسببه
الرد بساير العيوب القديمة ويجعل قابضا لبعض المبيع هذا على الصحيح وهو ان اتلاف المشتري قبض وعلى الوجه المنسوب
الى رواية الشيخ ابي علي لا يجعل قابضا لشيء من المعقود عليه وعليه ضمان اليد بارشها المقدر وهو نصف القيمة كالاجنبي
وقياسه ان يكون له الخيار انتهى مفهومه كما قاله بعض المتأخرين ان المشتري انما لم يثبت له الخيار اذا عيب المبيع لعدم
تحقق سببه وهو وجود العيب قبل القبض لان القبض يحصل بفعله فلا يكون العيب سابقا عليه فلم يثبت الخيار
لذلك لا لان العيب بفعل المشتري قال فيستفاد منه ان الخيار اذا لم يكن سببه وجود العيب قبل القبض يثبت للمشتري
اذا تحقق سببه كالخيار للعيب المتقدم على العقد اذا كان بفعل المشتري بان عيب عبدا مثلا في يد انسان ثم اشتراه
منه فانه يثبت له الخيار بشرطه كالخيار للعيب الواقع في زمن خيار البائع اذا قلنا الملك له وهو الاصح فلو اشترى شخص
عبدا بشرط الخيار لبايعه ثم عيبه ثبت الخيار للمشتري لان غاية تعييبه اياه ان يكون قبضا اذا صدر قبل القبض وهو
لا اثر له هنا في منع ثبوت الخيار بناء على ان البيع الواقع في زمن خيار البائع يثبت الخيار للمشتري وان كان بعد القبض
فيثبت الخيار هنا ايضا لما سبق من ان وصف كون البيع بفعل المشتري طردي لا اثر له وان مدار ثبوت الخيار وعدمه
على وجود سببه وعدمه ويؤيد ذلك ان التلف ينفسخ به البيع اذا وقع في زمن خيار البائع ولو بعد القبض كما قاله
الرافعي تفريعا على الملك وانه لا فرق بين اتلاف الاجنبي واتلاف المشتري كما هو الظاهر ولا اشكال ان وزان التعييب في اقتضاء
الخيار للمشتري وزان التلف في اقتضاء الانفساخ ثم اقتضى مباشرة التلف انفساخ العقد تقتضي مباشرة التعييب
ثبوت الخيار فيه انتهى وسئل عمن اشترى شيئا فراى به عيبا ورضي به ثم قال انما رضيت لاني ظننته العيب الفلاني
وقد بان خلافه فهل تقبل دعواه فاجاب بقوله ان امكن الاشتباه وكان ما بان دون ما ظنه او مثله فلا رد وان
كان اعلى منه فله الرد وسئل عمن اشترى عينا بها اثر قد راه ثم قال ظننته غير عيب فبان عيبا فهل له الرد فاجاب
بقوله ان كان ذلك مما قد يخفى على مثله صدق بيمينه وله الرد وسئل عمن اشترى بذرا على انه ينبت فزرعه في ارض
صالحة للانبات فلم ينبت فما الحكم في ذلك فان جماعة اختلفت فتاويهم في ذلك فاجاب بقوله افتى بعضهم بانه ليس للمشتري
الا ما نقص من قيمته وافتى اخر بان البائع يغرم للمشتري اجرة البقر اللاتي حرثت عليهن وجميع الخسارة ويرد اليه جميع
قيمة البذر والوجه لذلك ولا قياس يعضده بل الوجه ما افتى به بعضهم من ان للمشتري الارش وهو جزء من
الثمن نسبته اليه نسبة ما بين قيمته صالحا للانبات وغير صالح هذا ان كان عدم انباته لعيب فيه فان كان لنحو
عارض في الارض بقول اهل الخبرة لم يرجع بشيء ولو جعلا الانبات شرطا في العقد واراد الصلاحية فالحكم كذلك او وجوده
بالفعل فسد العقد كما هو ظاهر لعدم القدرة عليه فعلى البائع حينئذ رد الثمن وعلى المشتري رد البذر او اقصى قيمه
وسئل عمن اشترى جارية فوجدها لا تحيض ويطول طهرها فهل هو عيب فاجاب بقوله الاول عيب ان كانت في سن
تحيض فيه النساء غالبا وهو عشرون سنة كما قاله القاضي حسين وكذا الثاني اذا تباعد طهرها حتى جاوز العادة
كما في الكفاية وسئل عن رجل اشترى جارية ثم راى فيها عيبا يمكن حدوثه وقدمه فاختلف البائع والمشتري
عن المصدق منهما وهل يكفي قول البائع لا اعلم فيها عيبا ويرد عليه او لا وهل يلزم المشتري اليمين انه وقت
اطلاعه على العيب لم يقصر في الرد فاجاب بقوله المصدق في ذلك هو البائع بيمينه لكن لا يكفي قوله في الجواب والحلف

ما علمت بهذا العيب عندي ويكفي فيهما لا يستحق علي الرد به او ما اقبضته الا سليما او اقبضته وما به عيب ولا يكفي في الخبرة من الحلف على انه لا يستحق الرد عليه ولو قال في الجواب ليس بقديم وحلفه على البت فيقول لقد بعته وما به هذا العيب واذا اجاب جوابا صحيحا وحلف حلفا صحيحا لم يثبت للمشتري عليه رد فان قدر بثبوت رد له فقال البايع لقد نص في خلافه على الفور صدق المشتري بيمينه وثبت له الرد وسئل عن قوله صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان هل هو على اطلاقه في العموم في الملك وغيره من غصب وسوم ووديعة اذا تعذر عليها ام هو مختص بالملك فقط كما في الحديث المتضمن للعبد الذي وجد به المشتري عيبا ثم رده من غير خراج واذا قلتم يختص بالملك فما وجه التخصيص والحديث عام في الملك وغيره فانه لو هلك هلك عليه من ماله فاجاب بقوله حديث الخراج بالضمان له قضية اشار اليها السائل وبها يتبين المراد منه وهي ان رجلا ابتاع من اخر غلاما فاقام عنده ما شاء الله ثم وجد به عيبا فخاصمه الى النبي صلى الله عليه وسلم فرده عليه فقال يا رسول الله قد استعمل غلامي فقال الخراج بالضمان رواه الترمذي وحسنه والحاكم وصححه ومعناه ان فوايد المبيع للمشتري في مقابلة انه لو تلف كان من ضمانه فاورد عليه المغصوب والمبيع قبل قبضه فان كلا منهما لو تلف تحت يد ذي اليد ضمنه وليس له خراجه واجيب عنهما بان الضمان معتبر بالملك لان الضمان المعهود في الخبر وجوب الضمان على ذي اليد فيما ذكر ليس كونه ملكه بل لو وضع يده على ملك غيره بطريق مضمن كما يعلم بقصر الخبر عن سببه وهو فيما بعد القبض فعلم الجواب عما قاله السائل وان كلا ضامنا استحق خراجه لكونه ملكه كان من ضمانه لو تلف فيلزم من استحقاق الخراج بالضمان بالمعنى المذكور ولا يلزم من الضمان استحقاق الخراج فما في الحديث موجبة كلية وهي ما ذكر ولا يرد عليها شيئا والموجبة الكلية لا يلزم انعكاسها كنفسها فلا مبالاة بما يرد على عكسها لانه لا يتم ايراده الا ان قلنا انها تنعكس كنفسها دايما وليس كذلك فتامله ليظهر لك الجواب عن قول السايل فما وجه التخصيص الخ وسئل عن قول الارشاد ثم كل من فتح ورهن الى ان قال وكل من البايع فسخ ومن المشتري اجازة فهل ذلك في خيار المجلس ام لا وظاهره مفرع على خيار الشرط فان تخير معا فاجاب بقوله هو جار في كل من الخيارين كما هو جلي لمن نظر ادنى نظر في كلامه وكلامهم وعجيب من قول السايل نعم الله بر لقوله فان تخير معا فاستدل له بهذا على ان الكلام في خيار الشرط في غاية الغرابة لان ثبوت الخيار لهما معا لا يتوهم لاحد افتراقه في الخيارين فيه وانما الذي يتوهم افتراقهما فيه ثبوته لاحدهما فهو ظاهر في خيار الشرط وفيه نوع خفا في خيار المجلس ولكنه لمن عنده ادنى تامل غير خفي اذ يمكن ان لاحدهما يلزم العقد دون الاخر وهما بالمجلس فهو لازم من جهة الملزم الجايز من جهة غير الملزم لبقا خياره وسئل عن قول العباب ولو ابهم الخيار في احد العبدين بطل البيع انتهى فانه انه لو شرط في احدهما معينا لم يبطل وثبت له الخيار بالنسبة اليه دون الاخر وان تفرقت الصفقة على البايع وبوجه بانه بموافقته على الشرط ورضي بذلك وقال القمولي لو باع عبدين مثلا وشرط الخيار في احدهما لا بعينه بطل البيع ولو شرط في احدهما معينا ففي صحته قولا الجمع بين مختلفي الحكم الخ انتهى والظاهر من الصحة ثبوت الخيار بحسب الشرط فيكون له رد المشروط فيه الخيار فقط واما منع ذلك الا بنقل صريح وقد سالت بعض الفضلا عن ذلك فقال لا يجوز رد احدهما بل يردهما جميعا وشرط الخيار في احدهما بمنزلة وجود عيب في احدهما وهو يمنع رده وحده فتفضلوا ببيان الحق عندكم في ذلك فاجاب بقوله عبارة شرحي على العباب وخرج بقولهما ما لو ابهم الخيار في احد العبيد مثلا او في حصة لاحد البايعين فانه لا يصح كما فهم في الثانية قول القمولي لو اشترى واحد من اثنين شرط الخيار في نصيب احدهما بعينه صح البيع او فاوت قدره في العبدين على الابهام كان شرط في احدهما خيار يوم وفي الاخر خيار يومين فلا يصح ايضا لما فيه وخرج بذلك ما لو عين من خصه منهما بالخيار او بالزيادة فيه على الاخر فانه يصح ويثبت الخيار كما شرط

عن التلازم

كالبيع

كالبيع يبطل مع الابهام ويصح مع التعيين اتفقت وهي اعني قولها ويثبت الخيار كما شرط صريحة فيما ذكرته وهو واضح وان لزم عليه تفريق الصفقة لانه يغتفر في الدوام وفي الامور التابعة ما لا يغتفر في الابتدا وفي الامور المقصودة واما التنزيل الذي ذكره بعض الفضلا فهو محل لا وجه له ولا دليل عليه ومثله لا يصار اليه الا ان اطبق الاصحاب وجلهم على حكم يضطر الى توجيهه الى ذلك التنزيل على انه لو سلم لزم عليه ان اشتراط الخيار في احدهما لغو لا فايدة له وهو مخالف لصريح كلامهم فالوجه بل الصواب ثبوت الخيار كما شرط ومن ثم جزمت به نقلا وبحثا

باب المبيع قبل قبضه

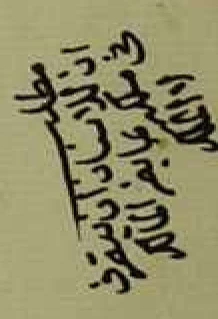
وسئل هل يشترط تلفظ البايع بالتخلية في المبيع العقار لقبضه او يكفي السكوت مع التمكين والفراغ من امتعة البايع فاجاب لا بد مع التخلية في نحو العقار من لفظ من البايع يدل عليها مع تسليم مفتاح نحو الدار وتفريغها من متاع غير المشتري سوى البايع والمستاجر والاجنبي واقتصار السايل على امتعة البايع تبع فيه بعضهم وقد اعترض عليه بانه غالط وان الحق انه لا فرق بين امتعة البايع والاجنبي وسئل عن شخصان تعاقدا رهنا او بيعا وتسلم المرتهن او المشتري بعض العين المبيعة او المرهونة هل يكفي قبض البعض في الكل ويجري على احكام الكل ام لا بد من قبض الكل في الصورتين ام في احدهما واذا قلتم تقبض الكل فلا بد من قبضه كله حقيقة في المنقول وهل يكفي وضعه بين يديه من غير مانع شرعي ام لا بد من قبضه بيده واذا قلتم في غير المنقول بالتخلية فلو كانت العين المبيعة او المرهونة مشغولة بالامتعة واخرجها ما عدا شيئا يسيرا كرحاة او سرير او حصير مثلا لم يخرجها واستمر بها برهة من الزمان هل يخير المشتري او المرتهن بين الفسخ وغيره ام لا يبطل البيع والرهن من اصلهما وهل يكون الفسخ على الفور اذا علما بالامتعة الباقية وهل لذلك مدة معلومة بعد البيع او الرهن او يكون عقب العقد بحسب امكان لذلك فاجاب لا يكتفى بقبض البعض عن الكل في نحو مبيع او رهن بل يتفرق الصفقة ويكفي في قباض المنقول قبضه ووضعه بين يديه بحيث لو مد يده اليه لناله مع علمه به وان نهاه وقال لا اريده واستثنى السبكي من اشتراط التخلية الحقير من الامتعة كالحصير و بعض الماعون فلا يقدح في التخلية واطلاقهم يخالفه فعليه يصح القبض بالنسبة لغير محل ذلك البقعة وا خيارها حق لا سيما اهل هو فوري او لا لان الصورة ان المبيع باق ولم يتلف منه شي فان تلف منه شي انفسخ فيما لم يقبض وخير المشتري على الفور والواجب في التخلية التفريغ بلا اعجال فوق العادة ولو كان غير المنقول والمنقول الذي بيد المشتري غايبا امانة كان او مضمونا يكفي في التخلية مع مضي زمان يمكن فيه الوصول اليه عادة كما ظاهر للبيع والتخلية في غير المنقول والنقل في المنقول لحكم المرهون كحكم البيع فيما ذكر وسئل عما لو اتى الغريم الى غريمه بماله فوضعه بين يديه بامر من له الامر لياخذه بعد وضعه ولم يحرم من رب الدين قبض يحصل به الضمان لو استحق فهل يعد قبضا ام لا فاجاب المعتمد في هذا من خلاف وقع في الروضة وتناقض فيه كلام الاسنوي وصاحب الانوار كما بينته في شرح الارشاد ان المدين لو وضع الدين بين يدي مستحقه بحيث لو مد يده اليه لناله مع علمه به اكتفي فيه كالبيع في الذمة بجامع ان كلا تسليم واجب عليه فاكتفي بذلك فيه كما يكتفي به من الغاصب وبه فارق ذلك الايداع حيث لم يحصل بمثله في فارق ذلك ايضا عدم الضمان لو خرج مستحقا بان ضمان الاستحقاق ضمان عدوان وهو لا يتحقق بدون حقيقة اليد وظاهر انه يجري في مسئلة الدين ما ذكره الامام في المبيع من انه لو كان بين العاقدين مسافة

التخاطب فاذا ابه البايع الى اقل من نصفها لم يكن قبضا او الى نصفها فوجهان او الى اكثر من نصفها كان قبضا ولو
وضعه على يمينه او يساره والمشتري تلقاءه فوجهه لم تكن قبضا ونعم من ذلك انه هذا مستثنى عام من
اشتراط ان يكون بحيث يناله بيده فهذا كله ياتي في مسئلة الدين لما قدمته من الجامع بينه وبين المبيع
لا فرق في جميع ما تقرر بين ان يامره حاكم بوضعه كذلك وان يضعه كذلك بلا اذن وسئل نفوذ عتق المشتري
للمبيع قبل القبض وان كان للبايع حق الحبس والمشتري معسر يشكل عليه عدم نفوذ اعتاق المرهون اذا كان
الراهن معسر فاجاب بقوله الفرق ان الراهن حجر على نفسه بخلاف المشتري واعترض بان لحيلولة الوارث ان كان
معسرا لا ينفذ اعتاقه عبد التركة مع انه لم يسبق منه حجر على نفسه ولما كان هذا الاعتراض قويا جدا اختار
البلقيني التفصيل هنا بين الموسر والمعسر قياسا على التفصيل ثم وسئل عمن اسلم في دينار ثبوت فهل يجوز
الاستبدال عن الدينار نظرا الى انه ثمن بناء على الاصح ان الثمن في العقد اذا جمع عرضا ونقدا وهو النقد او لا نظرا
نظرا الى انه مسلم فاجاب بقوله لا تردد في ذلك الاذرعي والظاهر كما قال بعض المتاخرين وسئل عن قول الارشاد
ويوضعه بين يديه لا الضمان ان استحق قال الشيخ زكريا في شرح البهجة اي فان لم يكن وضعه بين يديه بامره
فان كان بامره ضمنه وهذا يخالف اطلاق المتن وغيره فاجاب بقوله اطلاق الارشاد وغيره محمول على هذا
التقييد الذي صرح به شيخنا وغيره ومن ثم جزمت به في شرح الارشاد وهو ظاهر لان ضمان الاستحقاق
عدوان وهو لا يتحقق بدون تحقيقه اليد ولا شك ان امره بوضعه بين يديه بمنزلة وضع يده عليه

باب الالفاظ المطلقة وسئل عن شجرة مستحقة الابقاء في ملك الاخر هل الاخر جمع تراب تحتها وان اضر بها
لكن الشجرة بحيث ان من على التراب من ادمي وغيره ينال ثمرها وورقها او لمالك الشجرة منعه فاجاب بان
الذي يتجه ان لمالك الشجرة منع صاحب الارض من جمع التراب حولها ان اضر بها بان تحصل لها منه عدم ثمر او نحوه
بخلاف ما اذا اضر بمالكها بان ترتب عليه ما ذكر في السؤال او نحو غايته كالجار وقد قالوا ان للانسان ان يتصرف
في ملكه بما يضر بالمالك لا الملك فكذلك لمالك الارض التي لم ان يتصرف فيها بما يضر مالك الشجرة لا بما يضر نفس الشجرة على انه
يسهل على مالكها منع من يرقى على ذلك التراب لاخذ ثمرها او ورقها فليس في جمع التراب ح اضرار به من كل وجه
وسئل لو باع نخلة بها اولاد فهل تدخل اولادها في مطلق البيع سوا كان الاولاد صغارا ام كبارا فقد تكون
قيمة الاولاد اكثر من قيمة الام او لا تدخل او الاولاد الا بالشرط فاجاب بان الذي اقتضاه كلامهم وصرح به بعض
المتاخرين وافتى به جماعة ان الاولاد المذكورة تدخل ان كانت رطبة سوا كانت صغيرة ام كبيرة لانها جزء من
الام فاشبهت اغصانها وتنبيه يعلم ان الكلام في اولاد متصلة باصل الام ملتصقة به اما ما تميز عن الام
بنبت مستقل فلا يعد من الاولاد بل هو شجرة مستقلة فلا تدخل في بيع شجرة اخرى اصغر منه او اكبر وان
اتحد معها في العروق التي بباطن الارض ويدل على دخولها ايضا ما ذكره بعض المتاخرين ان وقف الشجرة للذكور
يتناول اولادها وافتى محققون بان ما حدث بعد الوقف من الاولاد له حكم الام فيكون وقفا وقال ح بل يكون
للموقوف عليه كالثمر كل من المقالتين يدل على ما ذكر كما هو ظاهر ويدل على ذلك ايضا قول الاذرعي وغيره الموجه للاصحاب
فيما حدث من اولاد الشجرة المبيعة او انتشر من اغصانها حولها في ارض البايع ثلاثة اوجه اصحها استحقاق ابقائها
كالاصل وقاسوا ذلك على نخالة الاصل والعروق المتجدده وكلامهم يقتضي ان العروق الزايدة في الارض متفق على
ابقائها كيف كانت فعلم ان المتفق لتبعيه الحادث من اولاد الشجرة المبيعة وغيرها مما وضع يجري واغصانها

المنثرة

شرح



٢١

المنثره وعروقها كذلك تبعا لاصلها سوى الحادثه والقديمه وسئل عن ارض فيها شجر لشخص خمس تلك الارض وثلاثة
اخماس ذلك الشجر والباقي لغيره فباع نصيبه من الارض الذي هو الخمس مبيعا مطلقا فهل يدخل خمس الشجر فقط
او يدخل جميع ما يملكه في ذلك الشجر فاجاب انه من المعلوم ان البيع انما يصح في الارض بطريق القصد وفي الشجر
بطريق التبع وانه ليس ملحظ التبعيه اجتماع الارض والشجر في ملك شخص واحد من اعتبار كون الشجر تابعا
لتلك الارض لكونها اصله وانما ملحظها اجتماعها في ملك شخص وحينئذ مع الاعتبار المذكور فاذا تقرر ذلك بان انه
لا يدخل في بيع خمس الارض المذكوره الا خمس الشجر فقط وذلك لانه اذا كان مالكا لخمس الارض مشاعا والثلاثة اخماس
الشجر مشاعا كان له في غرس كل شجرة خمس وفي كل شجرة ثلاثة اخماس فالمبيع في المغرس انما انصب على خمس فيستتبع
ذلك الخمس خمسا من الشجر لان الثلاثة اخماس التي له في الشجر خمس منها في ملكه وخمسان في ملك شريكه وكذلك من باع حصته
من ارض وفي تلك الارض جميعها شجر له لا يتناول حصته الا ما يخصها من الشجر دون ما يخص حصة شريكه من الشجر
لانه تابع لارض شريكه لا الارض نفسه فلا يمكن ان يكون بيع الارض نفسه متناولا لما ليس فيه وان كان ملكه لانتفاء
ملحظ التبعيه الذي قررته اولا وهو كون الارض المبيعة اصلا لذلك الشجر وكذلك ما نحن فيه لما عرفت من ان كل شجرة
ليس للبايع في مغرسها الا الخمس فتكون الاخماس الثلاثة التي له في الشجر منها خمس شايع في حصته الشايع والخمسان الباقيان
انما هو في حصة شريكه من المغرس فلا يمكن ان يتناولهما بيع حصته من المغرس لانقطاع ملحظ التبعية بينهما وبين خمس
المغرس المبيع اذ ملحظها انما هو كون الارض المبيعة اصل الشجر التابع لها لكونه نابتا فيها والنابت هنا في خمس
الارض المبيعة انما هو خمس الشجر دون خمسه كما تقرر فاتضح ما ذكرته من ان بيع خمسه من الارض لا يتناول الا خمس
الشجر فقط وان الخمسين الباقيين له من الشجر يستمران على ملكه ولا شيء له في خمس مغرسهما بل هما في حصة شريكه
هذا ما ظهر لي في هذه المسئله ولعلنا نظفر بتصريح في كلامهم ان شا الله تعالى وسئل لو وجدنا نخلة لرجل
واولادها لاخر تنازعا مغرسها فهل يختص مالك الام ام اليد فيه لهما فلو كانت النخلة في ارض تزرع فادعى الزارع
الملك فيما يزرعه ما عدا محل الغرس وعاكسه صاحب النخلة فهل اليد لصاحب الارض ام لصاحب النخلة فاجاب
ان الذي يظهر ان اليد في المغرس انما هي لمالك الام لما مر في الجواب الثاني عشر من ان الام هي الاصل وان الاولاد كاغصانها
فهي تابعة لها والتابع لا يفرد بحكم عن متبوعه من الجهة التي اقتضت تبعيته له واما تبدها لمالك الام على مغرسها متيقنة
ومالك الاولاد يحتمل ان له يدا وانه لا يد له فعملنا بالمتيقن والغينا المشكوك فيه وايضا فملك الاولاد يقتضي ملك الغرس
لانها مغرس لها حتى يدخل في بيعها مثلا ابتعا وبهذا يتضح اندفاع ما يتخيل من ان الملك لها كسابق وفائدة الدابة
ووجه اندفاعه وضوح الفرق بين الصورتين فان الذي عليه اليد متعدد واحدها سرج وهو مالك الام لما تقرر
من انه يقتضي ملكه للمغرس ومن ان ملك الام يستلزم استحقاقه وملك الاولاد لا يستلزمه ولا يقتضيه لانها بمنزلة
اغصان الشجرة كما صرح به بعضهم وملك بعض اغصان الشجرة لا يثبت استحقاقا في مغرسها بوجه فكذلك ملك ما هو
بمنزلة اغصانها وهو لا يثبت استحقاقا في مغرسها فكانت اليد عليه لمالك الام فقط كما بان لك ان فتحه مما قررته
هذا ان اولاد متصلة باصل الام ظاهر اما المتميزة بمغرس ظاهر فان يد مالكها على مغرسها لاستقلالها وان اتحد
مع غيرها في العروق التي بباطن الارض كما مر واذا اختلف مالك الام والاولاد التي تدخل في البيع وجدت اولاد اخرى فلا
التصرف ظاهرا بالام فلمالكها او باولادها فلمالكها او بهما فلهما والالتصاق في باطن الارض مع التميز بمغرس لا يعتبر كما
مر نظيره وسببه ان المدار في ذلك دخولا في باب الاصول والثمار انما هو في باب العرف المطرد غالبا ولا شك ان اهل العرف

لا يعدون المستقل بمغرس تابعاً لغيره وان التصقت عروقه بعروقه في باطن الارض بل كثير من الاشجار
يكون بينهما تمايز ظاهر ومسافة طويلة في ظاهر الارض مع الاتحاد في العروق في باطنها فلو اعتبرنا
ذلك لخرجنا عن قاعدتهم وقول السائل فلو كانت النخلة الخ جوابه ان اليد على المغروس لصاحب النخلة
على ما عداه من بقية الارض المزروعة لصاحب الزرع كما افاده قولهم والحمل في الحيوان والمتاع في الدار
والزرع في الارض كل منها تحت اليد لمالكه نظراً للغالب من ان الظرف تابع للمظروف ومحله اذا لم يكن
لاحدهما يد على المتنازع فيه حتى لا ينافي قولهم اخر الصلح لا يرجح بكون امتعة احدهما في الدار وسئل
لو كانت لجماعة على الاشاعة واجنبي فيها شجر فاراد ان يخفض تحت شجره لحاجة لحفظ الماء ولو
اراد ان يجعل تحت اصوله شيئاً من التراب لاستمساك الشجر او لاجل نماء الثمر او اراد وضع زبل لذلك
هل له ذلك ام لا ولو كان لكل منهم فيها شجر فاراد احدهم ان يجعل تحت شجره ما ذكر فهل يختلفا ولا
بان الحكم الذي لم الشجر في الارض المذكورة اما ان يكون مستعيراً او مستاجراً وحكمهما واضح
وهو انه ان كانت الاجارة للمغرس وما حوله جاز له ان ينتفع بما حوله انتفاعاً يعود على شجره بنفع
غير ان يحصل به ضرر في الارض بغير ان نص على نوع في العارية او الاجارة جاز له فعله وان كان
فيه ضرر وان كانت للمغرس وحده او كان استحقاقه لبقاء الشجر في تلك الارض من جهة بيع او خروج كجعل
ووقف ونذر وما شابه ذلك لم يجز له ان يتصرف فيما حول المغروس بشيء مطلقاً سوى اجزاء الارض
اي لانه لا يستحق في الاجارة الا منفعة المغرس فقط وفي العارية ونحو البيع لا يستحق الانتفاع به بقاء
الشجر فيه من غير اجرة عليه في مقابلة ذلك الابقاء فلا حق له فيما حول المغرس بوجه واذا لم يكن له فيه
حق لم يجز له الانتفاع به ونوقش ذلك قولهم في المستعير بعد رجوع المعير له دخول ارض المعير لسقي غراسه
واصلاح بنائه واذا جاز ذلك للمستعير بعد الرجوع عن العارية فلان يجوز نظيره في مسئلتنا اولى فان
اضطر الى الحفظ لحاجة حياته بان توقفت حياة الشجر الى ذلك الى وضع تراب يتوقف عليه استمساكها احتمل
ان يقال لا يلزم المالك تمكينه من ذلك لان الضرر لا يزال بالضرر واحتمل ان يقال يلزمه التمكين من ذلك الا انا نلزمه باجرة
ولعل هذا اقرب نظير ما قالوه من ان المعير لو رجع قبل ادراك الزرع لزمه ان يبقيه باجرة الى الحصاد من انه
لو رجع جاز للمعير دخول ارضه ولو بغير اذن لسقي غراسه واصلاح بنائه وعليه اجرة مدة الدخول ان تعطلت
منفعة ارض المعير عليه بدخول المستعير فلا تمكن حينئذ من الدخول بالاجرة ويحمل التردد المذكور حيث انضر بعدم
تمكينه من ذلك فسخه او لخوف او نحوه فينبغي ان لا يمكن صاحب الشجر من ذلك مطلقاً ويؤيد ذلك قولهم من باع شجرة
وبقيت له الثمرة لم يكلف قطعها من غير شرط قبل وقت العادة الا ان تعذر السقي وعظم الضرر ببقائها فيكلف قطعها
دفعاً للضرر عن المشتري وقولهم في هذه الصورة ايضاً السقي لحاجة الثمار على البائع ويجبر عليه او على القطع ان تضرر
الشجر ببقاء الثمار انتهى ووجه المشابهة بين هذه ومسئلتنا ان ابقاء الشجرة ثم في ارض الغير كابقاء الثمرة
على شجر الغير فكما راعوا هنا مصلحة مالك الاصل وهو المشتري دون ان خصوص الضرر به يوجب قطع ثمرة البائع
فقياسه النظر هنا لمصلحة ملاك الارض فيكون لحوق الضرر بهم مجوزاً لهم منع صاحب الشجر من وضع شيء في ارضهم
عادت منفعته على الشجر فان قلت قياس ما قالوه ثم ما ذكرته انهم لا يجبرون هنا على تمكينه من السقي باجرة
الذي رجحته قلت ليس قياسه ذلك لان الغرض كما تقرر ان الضرر يعود عليهم بتمكينه منه فكذلك لزمهم كما لزم

المشتري

المشتري في تلك تمكين البائع من السقي دخول ملكه لما كان امينا مراعاة لمصلحة ملكه وهو الثمرة فان قلت
قياس هذا انه يمكن من وضع ما ذكر بلا اجرة لان ظاهر كلامهم في البائع انه يمكن من الدخول للسقي بلا اجرة قلت يفرق
بان من شان الدخول لسقي الثمرة انه لا يطول مدة لها اجرة بخلاف ما نحن فيه وبخلاف دخول المستعير فيما مر لسقي غراسه
واصلاح بنائه على ان تعلق البائع هنا اشد لان المشتري لما اقدم على شراء الشجر دون الثمر كان موطنا نفسه على
الرضى ببقاء الثمرة ومن لازمه الرضى بدخوله لسقيها ومن ثم لو ضر السقي احدهما ونفع الاخر وتنازعا فسخ
العقد ونحو القول بنظير هذا في مسئلتنا انه كان انما استحق منفعة المغرس ببيع بل اذا ضر ومنع ما
ذكر اصحاب الارض ونفع صاحب الشجر وتنازعا لم يجب صاحب الشجر كما مر وقول السائل ولو كان لكل منهم
فيها شجر الخ جوابه ان الحكم لا يختلف بذلك بل يأتي في كل واحد من الشركاء مع البقية نظير ما تقرر في
الاجنبي كما يدل عليه كلامهم في باب الصلح وسئل لو كانت ارض متفرقة الاشخاص لاحدهم في نصيبه زرع
او شجر او نخل في نصيبه زرع او شجر فاراد احدهم السقي لنفع ملكه وامتنع الاخر لضرر ملكه والحال ان
هذه الارض في يد هؤلاء الملاك منتقلة منها اليهم من وارث الى وارث لم تنتقل الى واحد بصورة عقد حتى
يقال بفسخ العقد فهل يجاب طالب السقي لانه يستحق السقي ام الممتنع اذ لا ضرر ولا اضرار فان قلتم يجاب
طالب السقي فهل عليه ضمان ما نقص بسبب السقي كالمستعير يدخل لنحو سقي باجر لما عطل فان قلتم نقر
كلا ملكه سقي فقد امكن لا بتعطيل بعض منفعة الارض التي تنفذ الماء بسبب وضع الحواجز التي ترد الماء
فما حكم ذلك فاجاب بان كلام السائل مصرح بان الارض المذكورة متمايزة الحصص وبان تلك الحصص المتمايزة
في كل منها لمالكها زرع او زرع وشجر واراد احدهم سقي ما في ارضه ومنع الباقون لان سقيه لارضه
يضرهم لكم واذا كان هذا هو فرض المسئلة يأتي فيه ما ذكروه في باب احياء الموات من انه متى تصرف في
ملكه على العادة جاز وان تضرر به جاره ولا ضمان عليه اذا افضى الى تلف كما لو حفر بئراً على الاقتصاد المعتاد في
ملكه او حفره بالوعة كذلك فاختل بذلك حائط جاره او نقص بها ماء بئره بخلاف ما لو جاوز العادة فانه
يمنع مما يضر الملك دون المالك فعلم ان من اراد سقي ارضه على العادة جاز له ومكن منه وان تضرر به جاره ولا
ضمان عليه لما نقص بسببه وفارق المستعير المذكور في السؤال بان هذا يتصرف في ملكه والمستعير يتصرف
في ملك الغير واذا لم يمكن السقي الا بالتعطيل المذكور في السؤال فان كان مريد السقي يتوصل لسقي ارضه الا
بوضع الحواجز او بعضها في ارض جاره ولم تكن مستحقة الوضع فيها فان سمح له جاره بذلك والا لم يجبر جاره
على ان يسامحه باجرة ولا دونها وان كان يتوصل اليه بوضع الحواجز المذكورة في ارض مباحة فان
اختص منفعتها بارضه تمكن منها عليه او بارضين لجمع فهي عليهم بحسب املاكهم وسئل هل يدخل في بيع
الارض المسفوح التي ينزل منها السيل الى الارض المبيعة في بيع الدار مفاسحها التي يطرح اليها القمامات
ويطرح فيها البهائم وان لم ينقل بحقوقها ولا يدخل شيء من ذلك الا بتعيين واذا عرف كاتب الوثيقة انهما
ارادا ذلك بجري العادة بذلك فهل له ان يكتب الوثيقة بذلك ولا يجوز له كتب ذلك الا باخبار البائع بذلك
قال اشتريت دار فلان فاكتب لي بها وثيقة هل يجوز وهل يكفي اخبار ثقة بذلك فاجاب لا يدخل في
الارض مسيل الماء واشباهها اي نصيبها من قناة او نهر مملوكين ونحو البئر ونبعة الاذرعي وغيره على
ان محل ذلك في المسيل والشرب الخارج عن الارض بخلاف الداخل فيها فانه لا ريب في دخوله واما دخول هذه

الثلاثة عند ايجارها الغرس او زرع لان المنفعة لا تحصل بدونها هذا كله عند الاطلاق اما اذا قال بحقوقها فيدخل
كل من هذه الثلاثة مطلقا والذي صرح به الشيخان انه يدخل في بيع الدار حريمها اي المملوك ومن ثم قال
في الجواهر وغيرها ويدخل في بيع الدار حقوقها الخارجة عنها كمجرى الماء وحريمها وشجرها الذي فيه ان كان
بطريق منسد بخلاف التي في الشارع فانه لا حريم لها مملوكه وسواء في دخول الحريم المملوك ونحوه قال بحقوقها
ام اطلق بان قال بعتك الدار وسكت ويجوز لمن شهد على قول البايع بعتك الدار الفلانية ان يشهد
بهذا اللفظ وهو مقتض لدخول الحريم مع عدم بيان الصيغة الصادرة من البايع وقيل لم ذلك ويكتفى
منه القاضي بذلك ان كان فقيها وقيل لا يكتفي منه بذلك مطلقا وهو الاصح لان على الشاهد ان يفسر
ما شهد به ويبينه ثم ينظر القاضي فيه بما يقتضيه نظره وليس له ان يكون مفتيا شاهدا هذا
كله في الشهادة واما كتابة الوثيقة فلا عبرة بها اذ لا يثبت بها حق فلا بد ان يحكم على كتابتها وعدم
كتابتها ولو جاء انسان لموثق وقال له اكتب لي وثيقة بشراء دار فلان فاني اشتريتها تعين عليه اذا
اراد الكتابة معتمدا على اخباره ان يقول قال فلان انه اشترى دار فلان الخ وليس له ان يجزم بالشراء في
كتابته الا اذا كان له طريق في ذلك لان القلم احد اللسانين كما صرحوا به وكما يجب التحري في صدق المنطوق كذلك
يجب التحري في صدق الكتابة وكذا لو اخبره البايع بالبيع فيتعين عليه التحري بان يسند اليه ذلك كما تقرر
في المشتري فان اخبره ثقة بذلك كتب اخبرني فلان بشراء فلان وبيعه او قال فلان ان فلانا اشترى او باع
كذا وسئل يصح بيع الارض التي فيها حجارة مدفونة وان علمها المشتري وهو مشكل بعدم صحة بيع صبرة
من طعام تحتها دكة علمها المشتري فاجاب بقوله الفرق ان البيع في الصبرة مستند الى التخمين ووجود الدكة
المعلومة يمنعه فيعظم الغرر بخلاف البيع في الارض وسئل عن شخص له شجرة مغروسة في ملك غيره
بحق كان باعه شجرة من غير شرط قلعها او قطعها فبسقت فروعها وكثرت اغصانها وزادت عروقها
في الارض حتى تضرر بها مالك الارض فهل يقطع ما زاد بعد الشراء فاجاب بقوله صرح الاذرعي وغيره بذلك
فقالوا والموجود للاصحاب فيما حدث من اولاد الشجرة المبيعة او انتشر من اغصانها حتى علا هواء ارض
البايع ثلاثة اوجه اصحها استحقاق ابقائها كالاصل وقاسوا ذلك على ثخانة الاصل والعروق المتجددة
وكلامهم يقتضي ان العروق الزايدة في الارض متفق على ابقائها كيف كانت ولبعض شراح الوسيط في
ذلك كلام كالمناقض حيث قال في شجرة قديمة لرجل في ارض آخر ولم يعلم ما سبب ملكه لها فزادت
عروقها واغصانها انه ليس لصاحب الارض قطع تلك الشجرة ولا شي من اغصانها القديمة وان لم
لان الظاهر انها بحق اما ما طال من الاغصان على ما عهد ففيه احتمال انتهى وقال في رجلين لاحدهما
ارض وللاخر شجرة اغصانها منتشرة ومع ذلك تزيد كل سنة زيادة جديدة ان لصاحب الارض
ازالة تلك الاغصان المنتشرة في هواء ارضه لملكه له وليس لغيره ان ينتفع به الا باذنه وسوى القديمة
والحادثة وجمع بعضهم بين كلاميه بان الاول في شجرة لشخص نابتة في ارض آخر ولم تخرج اغصانها عن
هواء تلك الارض التي هي نابتة فيها الى هواء غيرها والثاني محمول على ارض لشخص وشجرة لآخر نابتة
في غير الارض المذكورة ثم انتشرت اغصانها الى هواء تلك الارض المجاورة لارض الشجرة اذا تقرر ذلك
فالمنقول تبقية الحادث من اولاد الشجرة المبيعة او غيرها مما وضع بحق واغصانها المنتشرة وعروقها

مطلب بيان ما يكتب في كتابة الوثيقة

كذلك

كذلك تبعا لاصلها سوى الحادثة والقديمة وسئل هل يدخل في بيع دار مشتملة على علو وسفل ومخازن
في السفل لكن لا طريق لها اليها وانما ابوابها نافذة الى الشارع مع ان الابواب ايضا في جدارها وهل يصح
بيع بعض هذه الدكاكين واذا صح فهل يصير الجدار التي هي فيه مشتركا بين المشتري لتلك الدكاكين او لا
فاجاب بقوله لا خفاء انه يدخل في بيع الدار عند الاطلاق جميع ما احاطت به بناتها وكذا ما اتصل بها مما
بني لمصلحتها كالسلم وغيرها وان خرج عن مسامتتها لان العرف قاض بانه منها ومن ثم فالدكاكين المذكورة
منها لاشتمال الحيطان عليها وان نفذت ابوابها من الشارع ولا فرق بين ان يكون في جهاتها الاربع
او بعضها واذا باع مخزنا او مخزنين لا مثلا صح ويكون الجدار المذكور عند الاطلاق مشتركا اذ ليس
نسبته الى احدهما باولى من غيره وسئل عن نذر الاخر بدار وبجانب الدار حوض مثلا خارج عن تربيع الدار
وطريقها غير الدار فهل يدخل في النذر بالدار فاجاب بقوله صرح جماعة من الاصحاب بان الهبة تتناول
ما يتناوله البيع والحق بها غيرها الوقف والصدقة والوصية ونحوها ولا شك ان النذر كذلك فيدخل فيه
ما يدخل في البيع وقد صرحوا بان الحمام ان عد من مرافق الدار دخل والا فلا وبان حريمها الشجرة النابتة فيه
يدخل فيها ان كان في طريق غير نافذ والا فلا وبذلك يعلم ان ما ذكر في السوال ان عد من مرافق الدار دخل
والا فلا وان لم يعد من مرافقها بل من حريمها فان كانت في شارع لم تدخل او في طريق غير نافذ دخل
وسئل قال في الانوار قال القفال ان ما يدخل في مطلق البيع يدخل تحت الاقرار وما لا فلا الا الثمرة غير المؤبرة
والحمل والجدار اي فانها تدخل في البيع ولا تدخل في الاقرار لبنائه على اليقين وبناء البيع على العرف ونقله الشيخ
زكريا في شرح الروض فافهم كلامه انه اذا اقر بارض فيها شجر ونحو ذلك مما عدا ما ذكره انه يدخل في الاقرار
في باب الاصول والثمار ان الاقرار كالرهن كما اقتضاه كلام الرافعي اي انه لا يدخل ما ذكر فهل ما ذكره القفال
مبني على طريقة مرجوحة لكون الشيخين صرحا بخلافه ام لا فاجاب ان المعتمد ما قالوه في باب الاصول والثمار
من ان الاقرار كالرهن ولا ينافيه كلام القفال المذكور في السوال لانه نبه بالثلاثة المستثناة منه على ما هو
مثلها او اولى منها بعدم الدخول كالشجر فان كان مراده الحصر فيها كان كلامه ضعيفا

باب في معاملات العبيد

وسئل عن رقيق استودع شيئا بغير اذن سيده واتلفه فهل يتعلق الغرم بذمته او رقبته وفيما لو جاء انه
الى شخص وقال ارسلني سيدي لتعطيني ثوبا من ثيابك حتى يراه ليشتريه فصدقه ودفعه اليه واتلفه
فهل يتعلق الغرم برقبته كما قاله الدميري في الاولى وقاله القاضي حسين في الثانية فهل يشكل بقولهم لو اشترى
او اقترض بلا اذن لم يصح وان اتلفه تعلق الضمان بذمته فيطالب به بعد عتقه لانه وجب برضى مستحقه
ولم ياذن وبقولهم ضابط الحقوق المتعلقة بالرقبة انما ثبت بغير اختيار اربابها كالاتلاف وتلف بغصب
تعلقت برقبته او باختيارهم كما في المعاملات فان كان بغير اذن السيد تعلقت بذمته وكسبه ومال
تجارته ووجه الاشكال انه في صورة الاستيداع استودع برضى المستحق وفي صورة القصد بوفي
الارسال دفع برضاه ايضا فالقصد ما يحل هذا الاشكال فاجاب بقوله الذي يحل الاشكال المذكور ان
المالك تارة يصدر منه ما يدل على الاذن منه له في الاتلاف بعوض في مقابلته كالبيع والقرض فاذا كان
بغير اذن السيد تعلق بذمته لان المالك صدر منه ما يدل على الرضى بها وعلى انه لم يطمع في التعلق بالرقبة
بوجه فعاملناه بما دل عليه تصرفه وتارة يصدر منه ما يدل على ذلك اما بان لم يصدر منه شي

عليه

بالكلية كما في اتلاف القن ماله مجانا او صدر منه ما لا يدل على الاذن منه له في الاتلاف كما يستدعه اياه وما
قيس به مما ذكر عن القاضي فان كلا من هذين لم يصدر من المالك ما يدل على اذن منه في اتلافها الا في مقابل
وهي في غير مقابل واما الذي صدر منه ما يدل على الرضى بوضع القن يده عليه وعلى ظنه امانته وهذا
مقتضى لحفظ العين ولردها كما هي على مالكها فاذا اتلفها القن ح تعلق بدلها برقبته لانه جاني عليها وقد
تقرر ان بدل الجناية يتعلق برقبته فاتضح الفرق وزال الاشكال مع انه ليس في هذا الاشكال من مزيد الخفا
ما يوجب استعظامه الذي دل عليه السؤال وسئل عن العبيد الذين يخدمون ارباب الولايات ويعلم رقهم
ولا يعرف لهم مالك معين ما الحكم في تصرفهم وانكاحهم فاجاب متى علم رقهم لم يجز احد معاملته ولا ينفذ تصرفه
ولا يصح انكاحه كما يعلم او يظن اذن سيده له وسئل عن رقيق بانه كان مملوكا لفلان واعتقه فهل يجوز معاملته
فاجاب لا يجوز معاملته ولا انكاحه حتى يعلم عتقه او اذن السيد المعتق له وقد افتى البغوي فيمن اقر لساكن بالرق
فشهد شاهدان بحريته لا يحكم لهما سوى الكان المقر له حاضرا ام غائبا لانهم يشهدون بما ظاهرا وهو اعلم بحال نفسه
نعم ان شهدا بان المقر له اعتقه قبلا وان العبد مقر له بالرق لانه لا ينافي ولان بينة العتق مقدمة على بينة
الرق باب التحالف وسئل عما لو اختلف البايع والمشتري للارض في ادخال ما لا يدخل واخراج ما يدخل فادعى
المشتري الادخال في البايع والبايع الاخراج في الثاني واقاما بينتين فظهر في الاولى ان بينة المشتري مقدمة
لانها ناقلة والاخرى مستصحبة وفي الثانية ان تعرضت بينة الادخال لما ذكر فهما سوا والا فبينته مقدمة
فهل هو كذلك فاجاب بان المتعاقدين اذا اختلفا في ادخال ما لا يدخل في البيع كان قال المشتري بعتني العبد
بثيابه وقال البايع بل بعتك العبد فقط او لم يتعرض واحد منا للثياب فح الاختلاف راجع الى قدر المبيع
لان حاصل دعوى المشتري ان يقول المبيع العبد والثياب وحاصل دعوى البايع ان يقول المبيع العبد دون
الثياب وقد صرح الاصحاب بانهما اذا اختلفا في قدر المبيع واقاما بينتين فان ارختا بتاريخ واحد
واطلقتا واحدة وارخت الاخرى ولم تورخ واحدة منهما تعارضتا وح تحالفان وان ارختا بتاريخين
مختلفين قضي بمتقدمة التاريخ لا يقال بينة المشتري ناقلة ملك الثياب اليه وبينة البايع مستصحبة
ملكها للبايع وكان القياس تقديم الاولى مطلقا لانا نقول ليس ما نحن فيه من تلك القاعدة لان الاختلاف
وقع في كيفية العقد الناقل فكل من البينتين ينقل زايد على الاخرى لا يقتضي ترجيحا اذ الصورة انه لم يجر
بين المتعاقدين الا عقد واحد وانهما اختلفا في كيفية وقوع ذلك العقد فلو اقامتا بينتان باختلاف كيفيته
تعارضتا وان اختلفا في اخراج ما يدخل في البيع كان قال المشتري بعتني الارض ولم تستثن ما فيها من
الشجر فهو من جملة المبيع وقال البايع بل استثنيته فهو خارج عن المبيع كان ذلك الاختلاف راجعا الى الاختلاف
في قدر المبيع ايضا فح يأتي فيه جميع ما تقدم في الصورة التي قبله حرفا بحرف فعلم ان ما بينتين تعارضا
الا ان يسبق تاريخ احدها فيحكم بها لا يقال ان تعرضت بينة المشتري لادخال ما ذكر فهما سوا والا فبينة
البايع مقدمة لانا نقول الصورة كما علمته انهما اختلفا في الاستثنا لنحو الشجر فالمشتري يقول لم تستثن
والبايع يقول استثنيته واذا كانت الصورة لم يتصور الا بينة المشتري تارة تتعرض للادخال فيتعارضا
وتارة لا فيتقدم بينة البايع على ان البينة لا يتصور منها الشهادة بالادخال وعدمه لانهما حكمان من احكام
المبيع والبينة لا تتعرض لمثل ذلك وانما تتعرض لسبب الادخال من السكوت عن الاستثنا ولسبب عدمه من ذكر

الاستثنا

الاستثناء فان تعرضت للادخال وعدمه من غير ذكر سببه سالها الحاكم عن سببه وان كانا فقيهين موافقين
لمذهب الحاكم على المذهب من اضطراب في المسئلة وسئل عما لو باع زيد بكرا احجارا فادعى خالد ان المبيع له والبايع
كان وكيلا له وقد خالفه في الثمن بان باعه بالعرض ولم ياذن له الا بالنقد او لطلوع هل يكفيه الوكيل اياه على
مدعاه ام تلزمه البينة اذا انكر المشتري كون المبيع له وفي معاطاة وقعت بين اثنين فادعى احدهما انها مبايعة
شرعية مشتملة على جميع ما يتوقف عليه صحة المبايعة شرعا وانكر الاخر بل ادعى انها محض المعاطات وهي في
عروض وكل منهما شيء معين هل يصدق مدعي البيع الشرعي ام نافيه حيث الاصل عدمه وفي هذه المسئلة
اذا اتفقا على البيع الشرعي لكن ادعى احدهما انه باع الاخر عروضه بنقد معلوم واشترى عروضه بمثل ذلك
الثمن وتقاصا وانكر الاخر بل ادعى انه بيع عروض بعروض هل يصدق احدهما ام المسئلة من اختلاف المتبايعين
فيتحالفان وينفسخ البيع اذا لم تكن بينة وفي الشاشاة غير المنشورة هل يصح بيعها قبل النشر ام لا وفي اختلاف
المتبايعين في صفة عقد او شرط فاقام احدهما بينة على مدعاه واقام الاخر بينة على عدم وقوع ما شهد به
الشهود في مجلس العقد على مقتضى النفي المحصور بعد اتفاقهما على الزمان والمكان هل تقدم بينة المثبت ام النافي
وفي مسئلة الشاشاة اذا عابت المشتري ولم يردها والبايع يريدها فرارا من بطلان البيع وعدم حلية الثمن هل
يلزم ولي الامر الزام المشتري بردها وتاديبه ان امتنع وان ترك ولي الامر ذلك مع العلم والقدرة هل ياثم ام لا
فاجاب بقوله لا يكفي تصديق الوكيل بل لا بد من بينة اخذا مما ذكره الشيخان في اللقيط وقبيل الصداق واخر
الدعاوي فاذا لم تكن بينة جاز له ان يطلب يمين المشتري ان المبيع ملك لبايعه فان نكل حلف المدعي وانتزع منه
ويصدق مدعي صحة البيع لوقوعه بصيغة صحيحة عملا بالقاعدة المشهورة وقدموا فيها الغالب الظاهر على
الاصل لان الشارع متشوف الى ابرام العقود وان الاصل عدم المفسد في الجملة واذا اتفقا على البيع الشرعي
وتنازعا فيما ذكر من بيع كل عرض بنقد او بالعرض الاخر لم يكن لهذا النزاع فايدة فلا تسمع دعواها لاتفاقهما على ان
كلا ملك عرض الاخر وان احدهما لا يستحق على الاخر واما النزاع في سبب ملكه هل هو عقدان او عقد واحد ومثل
ذلك لا غرض فيه ولا فايدة له فان فرض ان فيه فايدة سمعت دعواها وحلف كل على نفي قول صاحبه ورجع عرض
كل منهما اليه لان كلا منهما قد اثبت بيمينه نفي دعوى الاخر فسقطا وانما رد الى كل عرضه مع انه ينكر استحقاقه لدعواه
استحقاق العين المقابلة له فلما تعذر بقاوها رد عليه مقابلها الذي بذله كما هو شان تراد العوضين عند
الفسخ او نحوه ولا يصح بيع المطوي الا بعد نشره ورؤية جميعه ولا يحل المشتري الشاشاة المذكورة قبل النشر امساكها
ان كان مقلدا لمن يشترط الرؤية كامامنا الشافعي رضي الله عنه وعلم ان مذهبه ذلك وقصر في التعلم فان عاند ولم
يردها الزمه الحاكم بذلك وادبه ان امتنع بالحبس والضرب وغيرهما مما يراه زاجرا له ولامثاله ويجب على الحاكم
ذلك ان قدر والا اثم بل ربما يفسق بذلك وينعزل والبينتان المذكورتان متعارضتان فيتساقطان ويتحالف
المتعاقدان ثم يتفاسخان العقد او يفسخه الحاكم والله اعلم وسئل عمن قال بعتك هذا بالف قال بل وهبته حلف
كل على نفي دعوى الاخر وهو مشكل بما لو بعث اليه شيئا فقال الباعث قرض وقال الاخر هدية صدق المبعوث اليه بيمينه
وبما لو قال السيد اعتقته بعوض والزوج كذلك وقال العبد والزوجة بل مجانا صدقا فما الفرق فاجاب بقوله
انما صدق المبعوث اليه للقرينة الدالة على قوله وهي البعث بخلاف مسئلتنا فانه لا مرجح فيها وانما صدق العبد والزوجة
لان العتق والطلاق متفق عليه ودعوى زيادة عليه وهي المال مدفوعة باصل براءة الذمة بخلاف مسئلتنا
فان الملك لم يتفق الحالفان على سببه ولا مرجح لجانب احدهما وسئل في القوت عن الروياني لو اختلفا في شرط اشهاد

اوشاهد بن تحالفا وعن الجويني لو قال بعتك هذا بالفين مما لك علي فقال بل بالف لم يتحالفا فالمعتمد في ذلك
فاجاب بقوله قياس كلامهم ان الاول معتمد والثاني ضعيف وهو ظاهر وسئل عن التحالف في نحو البيع لم لم يفسخ
العقد بخلاف اللعان فما الفرق فاجاب بقوله الفرق ان اللعان يحقق للفرقة المؤبدة فقطع النكاح بخلاف
التحالف فان الغرض منه تحقيق الواقع ومن ثم لو تصادقا بعده اقر العقد وسئل عما اذا اختلف
الوكيلان في صيغة عقد معاوضة تحالفا فلو اراد الموكلان او احدهما مع احد الوكيلين ان يتحالفا فهل
لهما ذلك واذا اختلف الوكيلان في حد ونحو عيب من يحلف فاجاب بقوله التحالف الوكيلين هو المعتمد ويجري
تحالف الموكلين واحدهما ووكيل الاخر فيحالف الوكيلين ويقوم مقامه ويجاب طالبه لحديث
حكاه الاذرعي عن الحاوي من انا اذا قلنا للاب الحلف في صغر الزوجة في الاختلاف في المهر وكانت وقت
التحالف بالغة حلفت على احد الوجهين لمباشرته العقد قال وعلى الوجهين لو امتنع الاب حلفت وانما الخلاف
في جواز حلفه مع بلوغها ثم قال الاذرعي وهذا صحيح لكن يعارضه قولهم فيما اذا بلغت الصغيرة
قبل التحالف تحلف هي لا الولي وصححوا ايضا في انكاح البكر البالغة اذا اختلف الولي والزوج انها التي
تحلف لا الولي وعللوا ذلك بانها من اهل اليمين وهذا يقتضي تحالف الموكلين في صورتنا ولا يفهم منه
امتناع تحالف الوكيلين كما توهم لانهما اذا تحالفا هنا لمباشرتهما العقد بخلاف الزوجة فيما ذكروا واذا
اختلف الوكيلان في حدوث نحو عيب فالظاهر كما بحثه بعضهم بناء على حلفهما على جواز الرد بالعيب
للوكيل تحليفه قلنا يرد بالعيب حلف اذ توجهت اليمين في جانبه وحيث لا رد له لا حلف وقد صححوا
فيما اذا اشترى الوكيل سلعة ثم رام ردها بعيب ان للبائع تحليفه ان ما رضي بها الموكل وسئل
عما اذا اتفق العاقدان بعد البيع على شرط مفسد لكن قال احدهما هو بعد لزوم العقد وقال الاخر فيه
او قال البائع قبلته فورا فانكر المشتري القبول او الفورية من المصدق منهما وفي الانوار والبيان
لو اختلفا في القبول فقال اوجبت ولم تقبل وقال قبلته صدق بيمينه وذكر اخر الخلع ما ينافيه
وكذا في تمليك الزوجة طلاقها فما المعتمد فاجاب قضية القاعدة من ان الاصح تصديق مدعي الصحة
ان المصدق فيهما في وقوع الشرط المفسد في زمن الخيار او العقد وان اتفقا على وجوده لا يقال كونه الا
عدم وقوعه زمن الخيار فالاصل ايضا عدم انقضاء الخيار لانا نقول تعارضا فتساقطا واستصحبنا اصل
بقاء العقد على حاله واصل عدم المفسد وبحث بعضهم من كلامهم في الخلع تصديقنا في الفورية وناقي اصل
القبول اذ لا فرق بين الخلع وغيره في مثل هذا وكلام الانوار اول البيع ضعيف وان الضمير في صدق عائد
على الموجب المفهوم من قوله اوجبت صدق الموجب وهو البائع في نفي القبول ولا فرق بين ان يقع خلافهما
في مجلس التواجب اولا وسئل عمن قال اشتريت منك هذا بين النخلتين فقال بل هذه فقط وتحالفا
فسخا البيع فهل اذا كان للمشتري استغل النخلتين مدة يضمن ثمرتها او لا فاجاب بقوله اما النخلة التي
اتفقا على انها مبيعة فلا يضمن ثمرتها لان الفسخ انما يرفع العقد من حينه لا من اصله واما التي اختلفا
فيهما فيضمن ثمرتها وان اوهم اطلاقهم خلافه لانه مخصوص كما قاله بعضهم عما اذا اتفقا على صحة البيع في
الكل واما اختلفا في وصف زائد على ذلك اما اذا وافق البائع على البعض فقط فالمختلف فيه تكون ثمرته
للبائع بحكم الاصل كما لو اختلفا في ذلك منفردا فانضمامه لغيره لا يوجب تغير حكمه وان اوجب التحالف
وسئل عمن قال بعتك بثلاث اواق نقدا فهل يصح اذا كانا ببلد جرى عرفهم واطرد باطلاق النقد على نوع

من الدراهم

من الدراهم واطلق على غيرها ولا يعرفون النقد الا لذلك ولا يصح كما لو قال بثلاث اواق ونوى دراهم معينة فاجاب
بقوله الاوجه الصحة كما لو باع بدراهم واطلق وثم نوع غالب منها ويكون لاختلاف الجنس كاختلاف النوع وفارق
هذا ما ذكر في السؤال بان الثمن مصرح به هنا والابهام الذي فيه خصصه العرف وثم لم يصرح بالثمن بوجه
والنية لا تقوم مقام التصريح كما ذكروه باب السلم وسئل عن رجل قال لنا امراة تعمل الغزل بين مغسول خمسين
نصف فضة فقال لها نعم وقبض منها الخمسين ولم يقع بينهما تبايع ثم ماتت فهل للورثة اخذ المغسول والدراهم
فاجاب لا يلزم الرجل المذكور الا الخمسون نصفا التي قبضها من المراة المذكورة ما لم تقم عليه بينة بانه عقد
معها عقد بيع او سلم صحيح في غزل بين المغسول اما السلم في المغسول فغير صحيح وسئل عن شخص اسلم سلما
شرعيا بايجاب وقبول في حنطة معينة وجعل الاجل سلخ سفر هذا العام وجعل مكان التسليم بندر جدة من
غير زيادة على ذلك فهل يصح السلم ويحمل لفظة البندر على المرسا ويكون مؤنة الحمل من المرسا الى شاطي البندر
على المسلم او يحمل لفظة البندر على شاطي الساحل كما هو المتعارف على السنة الناس ان البندر اسم للقرية فيصح
ويكون مؤنة الحمل من المرسا الى شاطي البندر من تتمة التسليم فيجب على رب الدين عيا شا على ان المسافر لا
ينتهي سفره الا بالبلوغ عنه شاطي البندر او لا يصح السلم راسا كما اشكال عن بيان التسليم واذا قلتم بالصحة
احد الشقين وتعرض منتسب لمذهب الشافعي رضي الله عنه وافتى بالبطلان ويستند في ذلك الجهل بمكان التسليم
فهل يأثم على ذلك لاقتحامه الباطل وهل يجب على ولاة الامر ايده الله تعالى منعه وامثاله من ذلك وتعزيره بما
يليق به زجرا ومنعا له من العود الى مثل ذلك وهل يكون تعزيره بالاشد لعظم الجراءة على مثل ذلك او بالاخف
لخفة الجريمة وهل ورد في الحديث النبوي التشديد على الرجوع في مثل ذلك والاخبار عنه صلى الله عليه وسلم
بان ذلك يظهر في اخر الزمان فاجاب اذا اطرد العرف بان البندر اسم لمحل مخصوص صح السلم ولزم المسلم اليه
حمل المسلم فيه وجميع مؤنته الى ان يصل به الى ذلك المحل وان لم يطرد العرف بذلك بان كان تارة يطلق على الشاطي
وتارة يطلق على المرسا لم يصح السلم ومن ثم لحظ البطلان في ذلك الحكم يصيب ثم ان لم يكن متاهلا للافتاء
حرم عليه ان يتجرى على هذا المنصب الخطير ووجب على حكام المسلمين زجره عن الدخول فيه فان لم ينته والا
لزمهم تعزيره التعزير الشديد الزاجر له ولامثاله عن الخوض في مثل ذلك لما يترتب عليه من اضرار المسلمين في
الامور الباطنة وقد ورد عنه صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة من بعدهم اشياء كثيرة في الحط على
من سلك هذا السبيل الا تقى بغير حقه فليحذر من لم يتاهل ان تسول له نفسه انه اهل لذلك فيكون متبوا
النار وبئس المصير وسئل هل يتصور الصلح عن دين السلم فاجاب نعم يتصور بان يقول صالحتك عن الحب الذي
في ذمتي براس مال السلم لانه اقالة بلفظ الصلح وليس بيعا لامتناعه في دين السلم وسئل هل يمكن حيلة في
الاستبدال عن المسلم فيه فاجاب بقوله نعم بان يتفاسخا عقد السلم ثم يقع الاستبدال عن راس المال وهو جائز
مطلقا ويتعين التقابض قبل التفرق كيلا يصير بيع دين بدين وسئل عما اذا وجد المسلم اليه راس المال الذي
قبضه قبل التفرق معيبا بعده فهل له رده واخذ بدله فاجاب بان له ذلك ولا يجوز التفرق عن مجلس الرد
قبل قبض البدل والا بطل العقد كما في الصرف وسئل هل يتصور صحة الصلح عن دين السلم مع تصريحهم بامتناع
الاعتياض عنه فاجاب بقوله نعم يتصور ذلك بان يقول صالحتك عن دين السلم الذي في ذمتي على راس
مال السلم فيصح الصلح فيكون اقالة لا بيعا لامتناعه في دين السلم والله اعلم بالصواب باب القراض وسئل

قد يتصور الصلح عن دين السلم بان يقول صالحتك عن الحب الذي في ذمتي براس مال السلم لانه اقالة بلفظ الصلح

عن الحلي المجوف كالاسورة المحتاجة الى اللحام بالنحاس وغير المحتاجة اليه يصح القرض فيه ام لا فاجاب بان النحاس الذي
وقع به اللحام لحاجة او غيرها متى علم ولم يورث جهالة في قدر النقص صح قرضه والا فلا وسئل عن مال القراض
او الامانة او الوديعة اذا مات العامل او الامين او الوديع ولم يوجد في تركة كل منهم شي منه لكن هل يوخذ من
تركته قيمة ذلك او مثله اذا ثبت ذلك بطريقه الشرعي ام لا يوخذ من تركته لاحتمال تلفه لكن في حياته او بعده فاجاب
اذا مات امين ولم يوجد الامانة التي تحت يده او اوصى بها الى فاسق او قال هي ثوب ولم يميزه باشارة او صفة ضمن
وان لم يخلف ثوبا مثلا لتقصيره ولانه عرضها للفوات اذ الوارث يعتمد ظاهر اليد ويدعيها لنفسه بخلاف ما
اذا امنها في وصيته عند عدم التمكن من الرد الى المالك او وكيله فانه لا يضمنها وان لم توجد في التركة وما اذا
لم يتمكن مما ذكر بان مات فجاة او قتل غيلة او اوصى الى عدل ولو وارثا ايضا مميزا وعجز عن الرد الى المالك او وكيله
ثم القاضي ثم عدل فلا ضمان لعدم تقصيره ولو وجد في التركة مثلها حيث لم يميزها لم يتعين لها لاحتمال تلفها بل
تجب قيمتها في التركة ولو لم يوص وادعى الوارث التلف وقال الغالب يوص لعل التلف كان بغير تقصير او لعلها
تلفت قبل ان ينسب لتقصير وادعى المودع التقصير صدق الوارث بخلاف ما اذا لم يجزم بالتلف كان قال لعلها
انها تلفت على حكم الامانة فلم يوص بها لذلك او عرفت الايداع ولم ادر كيف كان الامر فيضمن لانه لم يدع مسقطا
واذا تعدى العامل بدفع مال القراض الى اخر كان العامل ضامنا اذ لم يعرف الاخذ بان كان المشترى به فان
كان بعينه مال القراض فالبيع باطل وللمالك الرجوع بعين ماله على كل من وضع يده عليه من الايدي المترتبة على
يده وان كان بما اشترى في ذمته ثم سلم المال في ثمنه فالشرا صحيح والربح للمشتري ويضمن للمالك قدر ما سلمه
من الثمن من مال المالك وللمالك هنا ايضا ان يغرم العامل وكل من وضع يده على ماله متفرعا من تعدي العامل
وسئل عمن قال لمملكته هذا لمثله كان اقراضا فان انفق على مملكته وادعى حينه القايل فهل يصدق فاجاب بقوله
قوله لمملكته فقط صريح في الهبة فان اختلفا في ذكر المقابل صدق نافيه لان الاصل براءة الذمة مع اتفاقهما
على صدور صيغة الهبة وسئل عمن اقرض عشرة دراهم مغشوشة واراد ان يبدل له عنها الخمسة عشر مغشوشة
او عكسه مع الرضا فهل يجوز او قرضه عشرة اصع من بر واراد ان يبدله نوعا اخر منه فهل يجوز ايضا عملا
بقولهم لا يجوز ... وفرقهم بين الربوي وغيره في الجيد وقياسه ان الارد كذلك فاجاب بقوله الذي عليه
العمل واختاره جمع متاخرون وافتوا به صحة اقراض المغشوشة وح فللمقرض ان يرد اجود او اكثر من
غير شرط بل يندب رد الفضل او دري اذ رضي المقترض كما قاله ابن الملقن في عمدته هذا اذا كان المردود من
جنس المقرض ونوعه والا فهو بيع حقيقة فيجري فيه جميع احكامه التي ذكروها في الاستبدال وسئل عن قرض
نحو خشب وبنى عليه فهل للمقرض الرجوع في عينه لبقاها فاجاب بقوله ليس له ذلك لانها صارت كالهالكة وسئل
عمن اقترض عينا ثم ردها وبها عيب واختلفا في حدوثه بيد المقترض او المصدق منهما فاجاب بقوله المصدق
المقرض كما افتى به بعضهم لانه لم يعرف بالسلامة عند القبض وعلى المقرض البينة بذلك وسئل عما لو اعطى الربح
عند الاقراض للضرورة الشديدة للاطفال الجياع بحيث انه ان لم يعط الزيادة لا يحصل القرض فهل يندفع الاثم
اعطا الزيادة في هذه الحالة للضرورة فقد صرح اصحابنا بان المضطر لو علم من ذي طعام انه لا يبيعه الا
بزيادة على ثمن مثله جاز له الاحتيال على اخذه ببيع فاسد حتى لا يلزمه الا ثمن المثل او قيمته وهل
الافضل القرض او الصدقة فاجاب بقوله القرض افضل كما جزم به ابن الرفعه والنشائي وغيرهما الخبر درهم

الصدقة بعشرة والقرض بثمانية عشر ووجهه ان طالب القرض انما يطلبه عن حاجة غالبا بخلاف طالب الصدقة
واعترض بخبر من اقرض درهما مرتين فله مثل اجر صدقته مرة وفي خ البسيط ذكرته في شرح الارشاد
وسئل ما حكم النقوط المعتاد في الافراح هل يرجع به ام لا فاجاب بقوله الذي افتى به النجم البالسي وغيره انه
كالقرض يطالبه هو او وارثه وخالف في ذلك البلقيني واعتمده ابن العماد الاول قال ان الامر دائر فيه بين
الهبة الفاسدة والقرض الفاسد وجريان العادة بالمكافات تجعله اقرب الى القرض وابعد من الهبة الفاسدة
لعقده القرضية وبنى على الرجوع انه يرجع به على من اقبضه له ولو نحو الخاتن حيث قصد عدم العوضية ما لم
يكن سلمه له باذن ذي الدعوى والا رجع عليه انتهى والاوفق بكلامهم ما افتى به البلقيني لان المقصود والعادة
في مثل ذلك لا اعتبار بها الا ترى الحنفي لهم لو اهدى لمن غيره شيا لم يرجع عليه بشي وان كان المهدى دون المهدى
الراعلي وان قصد الثواب باب الرهن سئل اذا قلتم ان الرهن امانة في يد المرتهن ولا يسقط بتلفه شي
من دينه وكان المرهون مثلا غراسا وللمرتهن باكل ثمارها مدة معينة فهل للراهن مطالبة المرتهن عما اكل من الثمار ام لا
فاجاب ان اباح الراهن للمرتهن الثمار اباحة صحيحة لم يكن له الرجوع عليه بشي والا رجع عليه بمثلها ان كانت
مثلية وقيمتها ان كانت متقومة وسئل عن رهن ناقة ثم نتجت من ذكر وبنتين فاراد المرتهن حلبها فله اكل
لبنها وهل اذا عارضه الولد لرب ولدها او نصفها عن دينه الذي في جهة المتوفي يسري على الحتية ام لا فاجاب
يحرم على المرتهن ان يتناول شيا من لبن الناقة من غير رضا الورثة المذكورين واذا اعطاه الولد ولدها او نصفها
عن دينه صح فيما يملكه بما يلزمه من العين ان عرفا ذلك وكذا يصح فيما يملكه الحشاة وان كان وصيا عليهما وكان في
ذلك مصلحة لم يصح التعويض المذكور وسئل ادعى زيد انه رهن رهنا عند عمرو في شي معلوم فانكر عمرو الرهن
وقال انه لبكر وهو الراهن له فانكر بكر فهل لزيد تحليف عمرو انه ما رهن ما عنده ذلك الرهن واذا حلف فهل لبكر
مع سبق انكاره مطالبة عمرو بالرهن لاقراره له به ام لا فاجاب نعم له في مدته نعم لزيد تحليف عمرو كما ذكر
وليس لبكر استحقاق في الرهن لانكاره الا اذا اقر له به عمرو ثانيا وصدقه ثم اذا بطل تعلق زيد وبكر بالرهن
لما ذكر فان اثبت المرتهن انه رهنه ام بيده او باعه القاضي وفاه دينه بشرطه وان لم يثبت ذلك انتزعه
القاضي منه وحفظه الى ان يظهر مالكه ولا يبقيه بيد المرتهن وليست هذه الصورة كالصورة التي وقع
فيها تناقض في الروضة في جواب الدعوى وتعارض البينتين كما هو ظاهر لمن تامل ذلك في محلها المذكور بل
مع هذه ومع كلامهم في باب الاقرار وسئل عن شخص عليه دين شرعي رهن فيه جميع داره ثم اقر بعد الرهن
المذكور لبعض ورثته ببعض الدار المرهونة ثم توفي فدفع احد ورثته من ماله الدين الذي على والده المذكور
بغير اذن بقية الورثة فهل له الرجوع عليه لثبوته اذ لم يجاوز شيا من التركة او على تركته او على الدار المرهونة
او على الجميع ليأخذه مما شاء فاذا انفك الرهن بالدفع المذكور هل يبطل الاقرار المذكور لبعض الورثة ببعض الدار
كما ذكر لكونها مشغولة بالرهن المذكور ام لا يبطل ويصح الاقرار لبعض والباقي للورثة ام لا فاجاب لا رجوع للوارث
لما اداه على بقية الورثة ولا على الدار المرهونة لتبرعه بالاداء عنهم من غير اذنهم وبنفكاك رهن الدار بالدفع
المذكور وبعد انفكاكها يستحق المقر له بعضها ذلك البعض وباقيها لجميع الورثة وسئل عن قن لا يجوز اعتاقه
الا باذنه ما صورته فاجاب صورته ان يكون له على سيده دين فيرهنه نصفه وسئل عن قول المنهاج فاسد
على كل عقد كصحيحه في الضمان قال في المطلب بعد كلام ويستثنى منه مسايل طردا وعكسا ولم يبينها فما هي

فاجاب بقوله قولهم فاسد كل عقد صحيحه في الضمان يستثنى من كل منهما مسائل فمما استثنى من الاول الشركة
فان كلا من الشريكين لا يضمن عمل الآخر مع صحتها ويضمنه مع فسادها وهذه فيها تجوز اذ عدم ضمان
العمل في الصحيحة لا يسمى امانة كما هو جلي فالتعبير بضمان وعدمه احسن من التعبير بامانة وضمانا
كما بينته في شرح الارشاد مع الرد على شارحه في عكسه لذلك ومنها كل من الرهن والاجارة اذا
صدر من متعد كغاصب فتلفت العين بيد المرتهن والمستاجر فان للمالك تضمينه وان كان القرار
على المتعدي مع انه لا ضمان في صحيح الرهن والاجارة ومما يستثنى من الثاني قول المالك قارضتك على ان
الربح كله لي فهو قراض فاسد ولا اجرة للعامل وقول المساقي ساقيتك على ان الثمرة كلها لي فانه
كالقراض في الفساد وعدم استحقاق اجرة كما بينته في شرح الارشاد وعقد الجزية من غير الامام فانه
فاسد ولا اجرة على الذمي وعرض العين المكتراة على المكتري اذا امتنع من قبضها الى مضي المدة فان
الاجرة تستقر عليه ولو كانت الاجارة فاسدة لم تستقر والمساقاة على ودي مغروس وليغرسه ويتعهده
مدة والثمر بينهما او قدر مدة لا يتوقع فيها الثمرة فانها فاسدة ولا اجرة للعامل بخلاف ما اذا ساقاه
على ودي ليغرسه ويكون الشجر بينهما فان الاوجه انه يستحق اجرة المثل لدخوله طامعا في شيء لم يحصل له
ويحمل الضابط المذكور ما اذا صدر العقد من رشيد فلو صدر من غيره ما لا يقتضي صحيحه الضمان كان
مضمونا وسئل عن الرهن على الكتب الموقوفة كما جرت به العادات هل يصح فاجاب الذي صرحوا به ان من شرط
المرهون كونه دينا ومقتضاه بطلان ذلك كغيرها من الاعيان وبه صرح الماوردي لكن افتى القفال فيما اذا
وقف كتابا او غيره ان لا يعار الا برهن بلزوم هذا الشرط ولا يعار الا برهن وبحث فيه السبكي بما حاصله انه
ان عنى الرهن الشرعي فلا يصح او اللغوي واراد ان يكون المرهون تذكرة صح وان لم يعلم مراده فيحتمل
بطلان الشرط حملا على الشرعي ولا يجوز اخراجه بالرهن لتعذره ولا بغيره اما لانه خلاف شرط الواقف واما
لفساد الاستثناء فكانه قال لا يخرج مطلقا ولو قال ذلك صح لانه غرض صحيح لان اخراجه مظنة ضياعه
ويحتمل صحة الشرط حملا على المعنى اللغوي قال وهذا هو الاقرب تصحيحا للكلام ما امكن انتهى واعترض الزركشي
قوله الاقرب صحته وحمله على اللغوي لان الاحكام الشرعية لا تتبع اللغة وكيف يحكم بالصحة مع انه لا يجوز حبسه
شرعا واي فائدة في الصحة انتهى ويجاب بان تسميته رهنا مع كون المرهون به عينا يدل على قصده
الرهن بالمعنى اللغوي لا الشرعي وح فما قاله السبكي متجه ويكون الواقف شرط لجواز الانتفاع بالموقوف
شرطا وهو وضع عين عند الناظر او غيره الى انقضاء غرضه توثقة وامنا من التفريط في تضييعه وهذا
معنى صحيح يقصد شرعا فوجب اتباع شرطه لم يوجد ما يعلم رده وتضعيف بعضهم لما قاله القفال بان الرهن احد
للمحققين والرهن لا يكون مستحقا وبان المقصود بالرهن الوفاء من ثمن المرهون عند التلف وهذا الموقوف لو تلف
بلا تعد ولا تفريط لم يضمن وسئل عن قولهم لا يجوز بيع المرهون بدون اذن المرتهن هل يستثنى منه شيء فاجاب
بقوله عللوا ذلك بانه يفوت الوثيقة ومنه يؤخذ انه لو كان المرهون مستعارا من مالكه فاشتراه من
الراهن جاز وان لم ياذن المرتهن في ذلك لانه لم يفوت الوثيقة بل اكدها لكون المرهون صار على ملكه الاقوى
منه كونه مستعارا له وسئل عمن استعار اباه او ابنه من موسر ليعتقه ورهنه بدين عليه هل يصح فاجاب بقوله
قضية اطلاقهم الصحة فان قلت بل قضية بطلان رهن المعلق عتقه بصفة يمكن سبقها حلول الدين

البطلان

البطلان هنا ايضا تنزيلا للقرابة منزلة تعليق العتق ولدخول المرهون في ملكه اصلا منزلة وجود الصفة
قلت يفرق بينهما بانه ثم جرى سبب العتق وهو التعليق ولم يجر هنا للعتق سبب اصلا اذ سببه موت المورث
المقتضي لدخوله في ملك الراهن وعتقه بالقرابة وهذا لم يوجد بعد فتنزيل القرابة منزلة التعليق غير صحيح اذ
القرابة قبل الدخول في الملك ليست سببا اصلا واذا بطل تنزيل القرابة منزلة التعليق بطل تنزيل الدخول
في الملك منزلة وجود الصفة ثم هذا كله انما يأتي ان قلنا انه اذا مات المورث ودخل المرهون في ملك الراهن
يعتق مطلقا وان كان موسرا لا معسرا كاعتاق الراهن المرهون وكل من هذين محتمل ويحتمل انه لا يعتق مطلقا
رعاية لحق المرتهن وعليه فينبغي الجزم بالصحة والفرق بينه وبين المعلق عتقه بالصفة المذكورة
واضح فان قلت ما الاوجه من هذه الاحتمالات الثلاث قلت الاوجه هو الثاني وهو انه يعتق عليه ان
كان موسرا لا معسرا لانه اذا كان اعتاقه لا ينفذ الا مع يساره فالاعتاق القهري عليه اولى ونفوذه مطلقا
اقرب من عدم نفوذه مطلقا واقرب منهما التفصيل المذكور كما تقرر وسئل عن شخص مات وخلف ميراثا وورثه
من جملة الميراث جارية فاعتق بعض الورثة نصيبه منها قبل وفاء الدين والمعتق موسر وفي بقية الميراث ما يفي
بالدين فهل يصح العتق ويسري اولا فاجاب بقوله افتى الشمس ابن اللبان بانه يعتق ويسري كما لو اعتق المالك عبده
المرهون قال بل هذا اولى بالنفوذ لان الرهن فيه حجر من الشارع فهو نظير بيع المالك المال الزكوي اذا قلنا
ان تعلق الزكاة تعلق الرهن فان المذهب الصحة وان منعنا صحة عتق الراهن المعنى المشار اليه انتهى وافتى
النجم البالسي بانه لا يصح العتق وان قل الدين قال الا انا وان قضينا بان الدين لا يمنع انتقال الملك في التركة الى الورثة
فيما قبل قضاء الدين على المرجح انتهى والاول هو المذهب كما في الروضة وانما يبطل تصرف الوارث حيث لم يكن هناك
خلف وبيسار العتق خلف اي خلف وح فعليه اقل الامرين من الدين وقيمة الجارية كاعتاق الجاني وسئل عمن باع
عدل الرهن فبعد انقضاء الخيار تبين زيادة راغب في زمنه هل يتبين الفسخ فاجاب بقوله الظاهر كما قاله بعض
المتاخرين عدم الانفساخ اذ لا تقصير ح وسئل عما صورته ذكر جماعة انه اذا كان للوارث على الميت دين سقط
منه بقدر ارثه حتى اذا كان حائزا سقط الجميع واستدرك عليهم السبكي وصوب ان يقال يسقط من دينه ما
يلزمه اداؤه منه لكن الدين لو كان لاجنبي وهو نسبة ارثه من الدين ان كان مساويا للتركة او اقل مما يلزم
الورثة اداؤه ان كان اكثر ويستقر له نظيره من الميراث ويقدر انه اخذه منه ثم اعيد اليه عن الدين وهذا سبب
سقوطه وبراءة ذمة الميت منه ويرجع على بقية الورثة ببقية ما يجب اداؤه على قدر حصصهم وقد يفضي
الامر الى التقاص اذا كان الدين لوارثين وقد اعترض بعضهم كلام السبكي وبعضهم قال لا فرق بين عبارته وعبارة
من غلطهم فالمقصود بسط ذلك بامثلة وبيان الحق فيه بسطا شافيا فاجاب بان الصواب ما قاله السبكي واعترضه
بعضهم فقال صوابه نسبة ارثه من التركة لا من الدين وكانه اراد بذلك الفرار من اطلاق الارث على الدين فكان
يتعين عليه ان يزيد لفظة الدين بعد كان من كلام السبكي فيقول ان كان الدين الخ وعلى تقدير تسليم ما ذكره
فهو لا يعبر عنه بالصواب اذ غايته ما في كلام السبكي انه تجوز في العبارة ولعل ايثاره لما فيه من الاشارة الى ما اعترض
به والتفاوت بين عبارته وعبارة من اعترض عليهم ظاهر وقد نقل عن الغني انه قال المراد الجماعة بقولهم يسقط منه
بقدر ارثه سهم منه اي مثله فان كان عشرة سقط عشرة وعلى هذا سواء كان بنسبة ارثه ام لا ومراد السبكي ان الساقط
انما هو بالنسبة فيسقط عن الدين ان ورث ثمن التركة وعلى هذا والفرق بينهما ان الدين لو كان ستة عشر مثلا

والتركة اثنا عشر فعلى الاول يسقط درهم ونصف لان قدر الموروث من التركة وعلى الثاني يسقط درهمان لانهما نسبة
ارثه دعوى الثمن فيهما من التركة انتهى واعترض بانه ان كان مراده بقوله بقدر ارثه منه اي من الدين فهذا ما
ما ذكره السبكي لكنه قيده بما اذا كانت التركة مثل الدين او اكثر منه وان كان مراده بقدر ارثه منه اي بقدر
ما يرثه من تركة الهالك حتى اذا ورث منه عشرة سقط من دينه عشرة وهكذا في الاقل والاكثر فهو ظاهر الفساد
فانه يقتضي انه لو كان الوارث اثنين ولاحدهما خمسون والتركة مائة سقط دينه جميعه ولا قائل به وليس
مراد السبكي ما مر عن الفتى مطلقا بل ان كان الدين مثل التركة او اقل فان كان اكثر كالمثال الذي ذكره في المسئلة
عشرة والاثني عشر وارث الداين عن التركة فمقتضى كلام الجماعة انه يسقط من الدين درهمان بل قضية ما حكاه السبكي
عنهم سقوطها وان لم يخلف تركة اصلا لانهما من الدين نسبة ارث صاحبه من الهالك وهو معنى قولهم يسقط من
دينه بقدر ارثه ومراد السبكي باعتراضه انه اذا لم تكن تركة لم يسقط شيء من دين الوارث شيء اذ لا يجب على الورثة
ح قضاء شيء من الدين ولو كان الاجنبي وان كانت تركة وهي اقل وجب عليهم ان يقضوا منه دين الاجنبي بقدرها
فقط والزايد على قدرها في ذمة الميت فان كان الدين لوارث في هذه الحالة سقط من دينه ما يجب على كل الورثة
اداؤه لو كان الاجنبي فاذا كانت الستة عشر المذكورة لمن ورث الثمن والتركة اثنا عشر كما مر وجب على الورثة ان يقضوا
من الدين اثني عشر فقط ويبقى لصاحبه اربعة في ذمة الميت فيسقط من دين صاحب الثمن حصته من اثني عشر وهو
درهم ونصف وهذا مراد السبكي بقوله وما يلزم الورثة اداؤه ان كان اي الدين اكثر من التركة اي والساقط
منه بين الورثة جزء نسبته اليه كنسبة ارثه اليه ان لم يكن من التركة والا فالساقط نسبته اليه كنسبة ارث
صاحبه من القدر الذي يجب على الورثة اداؤه لو كان للاجنبي والواجب اداؤه ح هو قدر التركة ومما تقرر ظهر
التفاوت بين عبارة السبكي والجماعة ومما يزيده ايضاحا انه لو مات عن ابنين وعليه ثمانون دينارا عشرون
لاحدهما وستون لاجنبي وتركته ثمانية دنانير فقط كان للابن الداين منها دينار لان حصته من ربع الثمانية
بينه وبين الاجنبي على نسبة دينهما فدينار عليه ودينار منها على اخيه فيسقط الذي عليه من دينه ويستقر له
من التركة ثمنها ويبقى من حصته منها وهي النصف ربع وثمن في معنى المرهون حتى يؤدي للاجنبي ما يجب عليه
اداؤه من دينه فهو ثلاثة دنانير هذا مقتضى كلام السبكي قال بعضهم وفي سقوط الدينار المذكور من
دين الابن واستقراره عن التركة قبل ان يتسلط الاجنبي على ثلاثة دنانير من دينه نظر لا يخفى ولعل مرادهم
باستقراره نظير ما سقط من دين الوارث ما اذا لم يكن دين الاجنبي انتهى وما ذكره محتمل ويحتمل تقرير كلام السبكي
على مقتضاه المذكور ولا محذور في ذلك والفرق بينه وبين نظايره ممكن وسئل اذا مات مديون ودائنه
غائب مفقود الخبر او معلومه ولم يجد وارثه قاضيا امينا فهل افرازه قدر حصة الدين يبيح له التصرف و
هل له حيلة غير ذلك وكذا فيما اذا وجب عليه الحج فاجاب بقوله حيلته في الحج ان يبادر بالاستيجار ويسلم
الاجرة الى الاجير ثم يتصرف واما في وفاء دين الغائب فلا حيلة الا الدفع اليه او الى من يقوم مقامه وقول
بعضهم حيلته ان يحكم عدلا في ذلك فيفرز قدر له حقه فان لم يجد قاضيا ولا محكما الغي افراز عدل فان لم يجد
عدلا تصرف وضمن النقص غير سديد اذ شرط التحكيم رضى المتحاكمين ولم يوجد وايضا فاموال الغايبين
والمفقودين انما يحفظها ويستنيب في حفظها الحكام دون غيرهم فح لا يجوز التصرف مطلقا حتى يدفع للمستحقين
او من يقوم مقامه وسئل عن وضع المرهون في حرز مشترك بينه وبين امين فهل يضمنه فاجاب
المرتهن
بقوله

بقوله حيث كان للمرتهن مختصا بالمدفاة الحاصلة كان وضعها في الحرز المذكور مضمنا وسئل عن قول شيخ الاسلام
زكريا في شرح الروض ولا ينفك شيء من الرهن ما بقي شيء من الدين الا ان تعدد العقد او مستحق الدين قال
الشيخ كان رهن عبدا من اثنين بدينهما عليه صفقة واحدة وان اتحدت جهة دينهما كبيع واتلاف ثم برئ عن
دين احدهما وهذا يشكل بان ما اخذه احدهما من الدين لا يختص به بل هو مشترك بينهما فكيف ينفك حصته
من الرهن باخذه ويجاب بان ما هنا محله اذا لم تتحد جهة دينهما واذا كانت البراءة بالابراء لا بالاخذ
انتهى فقوله محله الخ ينافي قوله اولا وان اتحدت جهة دينهما وينافي قول الاصل وفي وجه ان اتحدت جهة
دينهما لم ينفك شيء بالبراءة عن احدهما وانما ينفك اذا اختلفت الجهة والصحيح الانفكاك مطلقا فما الجواب عن ذلك
فاجاب بقوله لا منافاة لان قوله اولا وان اتحدت جهة دينهما انما ذكره ليتبين شمول المتن حتى يطابق عبارة
اصله وبتوجه الاشكال الذي ذكره تسلك في الجواب عنه طريقين الاول تخصيص ما هنا بالصورة المتفق عليها
وهي اذا لم تتحد الجهة وح لا يتوجه الاشكال اصلا والثاني سلمنا ان ما هنا عام في الاتحاد وعدمه لكن محله
ما اذا كانت البراءة بالابراء وح فلا يتوجه الاشكال اصلا اذ لا اخذ هنا حتى يقال ان الماخوذ مشترك بينهما اما
اذا كانت البراءة بالاداء فالمعول عليه صريح كلامهم في غير هذا المحل من انه مشترك بينهما فلا تنفك حصة احدهما من
الرهن ولا ينافي ذلك كلام الروضة المذكورة لان الوجه الضعيف انما فرض كلامه في البراءة لا في الاداء ومعنى قولهم
والصحيح الانفكاك مطلقا اي سواء اختلفت الجهة او اتحدت في صورة البراءة لا في صورة الاداء بدليل قولهم انما يؤخذ
مشترك بينهما وسئل عن قول شيخ الاسلام زكريا في شرح الروض انه لا ينقل المرهون الى عدل وفاسق الا ان
اتفقا اي العاقدان على ذلك وان حدث له فسق ونحوه وتنازعا فيمن يكون عنده نقله الحاكم عند من يراه قال
ابن الرفعة هذا اذا كان الرهن مشروطا في بيع والا فينظر ان لا يوضع عند عدل لا يرضى الراهن ان له الامتناع
من اصل الاقباض فهل ما بحثه ابن الرفعة معتمد ام لا فاجاب بقوله ما بحثه ابن الرفعة فيه نظر لان ما ذكره من
علته في محل المنع وذلك لانه ان اراد ان له الامتناع في الاصل لم يفد لانه ليس له امتناع الآن وان اراد ان له
الامتناع الآن فهو مخالف لصريح كلامهم اذ يد العدل ليست نائبة عن يد الراهن فقط بل عن يد الراهن والمرتهن
بحسب قولهم للعدل رده اليهما لا الى احدهما الا باذن والا ضمنه ان تلف بيده ورده الى المرتهن ليكون رهنا مكانه
فهذا صريح في لزوم الرهن وامتناع الراهن من الرجوع فيه فظهر ان كلام ابن الرفعة غير صحيح لتعليله ما بحثه بما
لا يجدي ان اراد المعنى الاول وتخالف لصريح كلامهم ان اراد المعنى الثاني وسئل عن قول الشيخ زكريا في شرح قول
الروض ارش المرهون وقيمته ان ضمن رهن ولو كان في ذمة الجاني ثم محل كون ما ذكر رهنا في الذمة اذا كان
الجاني غير الراهن والا فلا يصير مرهونا الا بالغرم كما يوخذ مما مر فيما اذا لزمه قيمة ما اعتقه اذ لا فائدة في
كونه مرهونا في ذمته بخلافه في ذمة غيره انتهى قال في الخادم وكان الفرق انه بالاتلاف صار فاسخا للعقد فلا بد
عند بذله من تجديده بخلاف اتلاف الاجنبي فهل ذلك كله معتمد فاجاب بقوله عبارة الروضة فيما اذا لزمه قيمة ما
اعتق اذا اعتق الموسر مرهونا مقبوضا عتق في الحال وغرم قيمته وتصير رهنا فهي محتملة لصيرورتها رهنا
في ذمته قبل الغرم ولكونها لا تصير الا بعده لان وضع العطف بالواو كذلك لكن قال الشارح وتصير من حين غرمها
فحمله على الثاني فان كان مستند الحمل المذكور عدم الفايدة كما ذكره في المسئلة الثانية فممنوع فيهما اذ يتصور له
فايده وهي ما لو حجر على الراهن بفلس بعد العتق او الاتلاف وقبل غرم القيمة فيقدم المرتهن بقدر قيمة المرهون

على الغرما لاختصاصه بالمرهون الذي لولا اتلافه لقدم به فليقم بدله وان كان في ذمته مقامه وكان الحكم عليها في
ذمته لكونها رهنا فايدة تعود على المرهون بمصلحة اي مصلحة بل هذه اعظم من فايدة كونها رهنا في ذمة
الجاني الجنبي فان الفايدة هنا هي ان المرتهن يتعلق بها اذا اقبضها الراهن منه ولو حكمنا بانها لا تصير مرهونة
الا بقبضة لها لم يترتب عليه تضييع حق المرتهن بخلافه في مسئلتنا فان الحكم فيها بذلك يترتب عليه ضياع مجموع
حق المرتهن لمحاصصة الغرما فيها في صورة حجبه الذي ذكرناها وان كان مستند الحمل كلام الاصحاب فهو وان
كان معتمدا لكنه مشكل بما قررناه وما قررناه في الخادم ما ذكر في السوال الممنوع فانه بمجرد دعوى وسئل
عن امراة رهنت مصاغا عند امراة اخرى بمبلغ معلوم على ان تلبس ذلك المصاغ ما دام الدين في ذمتها
فلبست المرتهنة ذلك المصاغ مدة من الزمان ثم تلف منها بغير تقصير فهل يلزمها قيمة للمصاغ ام لا فاجاب
بقوله تلزمها قيمة للمصاغ مطلقا سواء اتلف بتقصير ام غيره وسئل عن انسان رهن عند آخر رهنا
على مبلغ معين فتسلم المرتهن ذلك ودفعه لفتاه ليدخله في حاصل سيده فادخله الفتى في حاصل سيده بحضور
وطريقة هذا السيد انه اذا اراد ان يدخل شيئا الى حاصله او يخرج شيئا منه يتعاطى ذلك جميعه من هذا الفتى و
ذلك لم يفارق سيده مفتاح الحاصل والجميع بحضوره ثم لا يشعر الا وقد غيب الفتى بالاباق فتفقد السيد حاصله
وامتعته فاذا بالفتى قد اختلس منه اعيانا ونقدا ومن جملة ذلك الرهن المذكور فجاء صاحب الرهن وطلب
رهنه بعد اباق الفتى فقال له السيد قد وداه الفتى معه وراح وهذه لغة اهل بلدة السيد وقصد بوداه
الفتى معه وراح اي اختلسه واتى به فلما سافر المرتهن المذكور الى بلدة غير البلدة التي اختلس منها ما
ذكر ادعى على وكيله واقام بينة على المرتهن انه لما طلب منه الرهن قال وداه الفتى معه وحمل الحاكم والشهود
قول السيد وداه الفتى على انه اعطاه للفتى وحكم القاضي على الوكيل باللزوم ودفعه من مال موكله قيمة هذا
الرهن والحال انه ما قصد بوداه الا اختلسه الفتى فهل القول قول السيد على قصده الذي قصده اذ كان
ذلك مصطلح لغة اهل بلده ام لا فاجاب بقوله يد المرتهن على الرهن يد امانة فاذا اتلف من عنده بغير تفريط
منه لم يضمنه ولا خفاء ان تمكين العبد الامين من دخول محل المرهون ليس تقصيرا فاذا اختلسه من غير تقصير
سيده لم يضمنه سيده ويقبل دعواه ذلك بيمينه وان قال وداه الفتى معه وراح لان ذلك ليس اقرارا بانه
مكنه من اخذه لا لغة ولا عرفا فحكم الحاكم الشافعي بما ذكر في السوال باطل لا عبرة به وسئل عمن رهن عبده بدين
آخر من غير اذنه فهل يصح فاجاب بقوله نعم يصح الرهن المذكور فكانه ضمن الدين في عين معينة ذكره ابن
الصلاح وسئل عما اذا ارتهن الكافر مصحفا او مسلما فهل يمكن من قبضه لصحة الرهن او يقبضه له الحاكم
فاجاب بقوله يقبضه له الحاكم ولا يمكن من قبضه اصلا اخذا من قولهم لو اسلم الكافر المبيع قبل قبضه لم يقبضه
له الحاكم فان قلت يمكن الفرق بان الملك في مسئلة الرهن للراهن فليس في وضع الكافر يده بمجرد صحة القبض اهانة
ولا اذلال بخلاف البيع فان الملك له ففي وضع يده ذلك قلت ممنوع بل المسئلتان على حد سوا اذ لا اهانة
ولا اذلال في وضع اليد فيهما لمجرد القبض وانما منع منه ذلك صونا لهما من الدخول في يده وان انتفى ذلك على
ذلك فان تحقق عدم انتفائه اذ مجرد وضع يده اهانة واذلال في الجملة فمنع منه طردا للباب وسئل اذا اتلف المرتهن
الرهن ثم ابرا الراهن المرتهن من ذلك فهل تصح البراة ام لا ولو رهنه المرتهن باذن الراهن بعد لزوم الرهن
فهل يصح ام لا فاجاب بقوله اذ لعلم المالك بما لزم ذمة المتلف من مثل او قيمة صح ابراوه منه والا فلا ويصح

الرهن

لرضاه بالفسخ فكلامنا في غير ذلك
الذي المرهنة من غير
له فيه من الراهن مستلزم مع

الرهن فيما ذكر اخذا من قولهم بيع المرهون او رهنه او هبته من المرتهن صحيح سواء ابتدا الراهن بالايجاب
ام لا ويكون فسخا للرهن اي قبول المرتهن له لانه مستلزم لرضاهما بالفسخ فيكون فسخا وسئل عن رجل رهن
امة بدين معلوم فحبلت منه بوطي حالة الرهن بغير اذن المرتهن وهو معسر فبيعت لقضا دين المرتهن
ثم انتقلت الى ملك الراهن بالارث من مورثه وكان على مورثه دين يستغرق جميع التركة التي من جملتها الجارية
المذكورة فهل تباع في دين الميت اولا وهل يفرق بين ان يكون وارثه موسرا ومعسرا ام لا فاجاب بقوله الظاهر
بيع الامة المذكورة في دين الميت وان كان الوارث موسرا لانه وان ملكها بالارث لكنه ملك محجور عليه فيه
لان التركة مرهونة بالدين وان ايسر الوارث اذ لا يلزمه قضا الدين من غيرها واذا ملكها ملكا محجورا عليه
فيه لم يمكن نفوذ الاستيلاد لانه يلزم عليه ضياع اهل الدين وبقا ذمة الميت مشغولة بدينه مع تفويت
ملكه التام عليه بما لا يعود عليه من مصلحة والحال ان سببا فيه فان قلت لم يعتق على الوارث الموسر يلزمه
قيمتها لاهل الدين لانه تسبب في عتقها بسبق ايلاده لها قلت ذلك الايلاد قد بطل حكمه ببيعها اولا ما
دامت خارجة عن ملكه وانتقالها الى ملكه بالارث مع ملكها مرهونة بدين الميت تحرزوا عن ملك الوارث
لما تقرر انه يلزم من عتقها عليه محذور وهو اما ضياع الدين ان لم يلزم الوارث شيئا وكذا بقا اشتغال ذمة
الميت وضياع ملكه عليه من غير فائدة تعود عليه مع كونها مرهونة به واما تكليف الوارث بذل قيمتها
مع انقطاع حكم الايلاد الى الان ولو لزم ذلك للزمه لو اشتراها لتعتق عليه فكما انهم لم يلزموه بهذا
بوجه نظرا الى خروجها عن ملكه فكذا لا يلزمه بذل القيمة في مسئلتنا حتى تعتق نظرا الى تعلق دين الميت
برقبتها فصيرها كالخارجة عن ملكه بجامع عدم نفوذ تصرفه فيها فان قلت تعلق عتق الوارث الموسر
لعين التركة جائز وان تعلق بها دين وتلزمه قيمته فتنفذ تصرفه فلم لا يلزمه ذلك هنا قلت فرق بين
المتبرع والملزم فلا يلزم من صحة تبرعه بالعتق وتوطينه نفسه على بذل القيمة تبرعا انا نلزمه ببذل
القيمة في مسئلتنا مع عدم ظهور سبب يقتضي الزامه به لكن هذا ما يظهر في هذه المسئلة وهو جلي من
قواعدهم ومداركهم وسئل عن عين مرهونة في دين شرعي وامتنع الخصم من الاداء او مات او غاب هل الحاكم
الشرعي جبره او وارثه او وكيله على بيع العين المرهونة وعلى بيع غيرها من ماله الحاضر والغائب ليوفي دين خصمه بعد
استيفاء الوجه الشرعي اذا امتنع فلو قال كل من ذكر لا اباع في دينه الا العين المرهونة فقط هل يسمع قوله او لا ويبيع
الحاكم ما شاء من امواله واذا امتنع ايضا كل ممن ذكر من الاداء هل يحبس الى ان يبيع او يبيع الحاكم من غير حبس اوضحوا
لنا ذلك فاجاب اذا كان بالدين رهن وضامن فللمرتهن طلب الوفا من ايهما شاء وان كان به رهن فقط فله
طلب بيعه او قضا دينه ان حل فاذا بيع المرهون ولم يتعلق برقبته جناية قدم المرتهن بثمنه على سائر
الغرماء وعلم من طلب احد الامرين ما في النهاية ونقله ابن الرفعة عن الاصحاب ان للراهن ان يختار البيع و
التوفية من ثمن المرهون وان قدر على التوفية من غيره ولا نظر لهذا التاخير وان كان حق المرتهن واجبا على
الفور لان تعليقه الحق بعين الرهن رضي منه باستيفائه منه وطريقه البيع ولا ينافي ذلك تعلق حق المرتهن
بغيره ايضا لان معناه ان المرهون قد لا يفي بثمنه الدين او يتلف من غير تقصير فيجب الوفا من بقية مال
الراهن وانما يأتي من اجباره على الاداء او البيع لانه بالنسبة للراهن حتى يوفي ثم المختار انما النسبة للمرتهن
حتى يجبره على الاداء من غير الرهن واذا طلب منه احد الامرين فامتنع اجبره الحاكم على احدهما بالحبس

وغيره فان اصر على الامتناع باع الرهن عليه بعد ثبوت الدين وملك الراهن والرهن وكونه في محل ولايته
وقضى الدين من ثمنه ويفرق بين توقف بيع الحاكم هنا على الاصرار وجواز بيعه لمال المفلس مطلقا بان
الحجر اوجب كون القاضي نايبا عنه قبل البيع فجاز ان يتولاه مطلقا بخلاف الرهن فانه لا يقتضي ذلك فلم
يثبت للقاضي ولاية ذلك الا بعد الامتناع واذا اقام المرتهن حجة بالدين وملك الراهن وبالرهن في غيبة
المرتهن باعه الحاكم ووفاه من ثمنه وظاهر انه لا يتعين بيعه هنا وفيما مر الا اذا لم يكن ما يوفي الدين من غيره
اوكان بيعه اصلح ولو باعه للمرتهن عند العجز عن استيذان الراهن والحاكم صح ووكيل الراهن والمرتهن
كهو فيما ذكر فيه ووارث الميت مثله فيما ذكر انتهى نعم ان مات وعليه دين لغير المرتهن فان للمرتهن
بقيمة رهنه وما فضل لم يضارب به مع الداينين وسئل عما اذا شرط البايع على المشتري رهنا في صلب
العقد وتكون العين المبيعة فاذا قلتم بعدم الصحة فاذا شرط عليه رهنا واطلق ولم يعين العين المبيعة
ولا غيرها ثم ان المشتري ارهنه العين المبيعة هل يصح البيع ورهن العين المبيعة ام لا فاجاب بقوله لا يصح
البيع بشرط رهن المبيع سواء شرط ان يرهنه اياه بعد قبضه ام قبله فان رهنه بعد قبضه بلا شرط او
مع شرط مطلق الرهن صح البيع والرهن وسئل عن حر مسلم صغير رهنه ابواه او احدهما او قرابته لعدم ما ينفق
عليه ولكن هناك بيت المال فلما بلغ واراد فراقه طالبه المرتهن بما انفق عليه فهل يؤدي تخليصه والحال انه لو لم
ينفق هو الجاء الحال الى هلاكه اولا وان قلتم لا فهل يجوز للعدل ان يصلح بينهما باعطاء شيء ليتخلص من
اذا لم يقدر القاضي على اجبر الحكم بغير اداء شيء فاجاب بقوله الرهن المذكور باطل واما ما انفقه المرتهن
عليه فان كان باذن الولي وشرط الرجوع به عليه او باذن الحاكم رجع به عليه وان كان لا باذن احدهما فان كان
الصغير غير مضطر فلا رجوع للمنفق على احد وان كان مضطرا فاطعمه ساكتا فلا شيء له عليه وان قال
كان بعوض خلف المالك ورجع على الصغير اذا بلغ ولا يجوز الصلح عندنا على انكار بل على اقرار فاذا وجد
الاقرار وتوافقا على الصلح جاز للقاضي ان يقرها عليه وسئل عما منشا الخلاف للسبكي واهل عصره الذين اشكل
عليهم ما هو مشهور عنه في دين الوارث الموجب لتفاوت المقالتين فاجاب بقوله نظهر التفاوت بينهما
بالمثال فاذا كانت التركة ثمانين ودين الوارث الذي هو الصداق كذلك فهم يقولون يسقط منه دين الزوجة
فيما اذا خلف زوجة وابنا بنسبة ارثها الذي هو الثمن فيسقط من دينها عشرة اذ هي التي يلزمها اداوها
لو كان الدين اجنبي وحده فاذا اداها كان لها التصرف واما اذا كان لها فلا يحتاج الى وقوع تراد من نفسها
بل يسقط عن الدين بمجرد موت الزوج اذ لا يعقل الحجر على الشخص في ماله ولو منعت من التصرف في حق التركة
لزم الحجر عليها في ملكها اذ الدين لا يمنع الارث فمن ثم لو قالوا يسقط عن الدين بمعنى ان لها التصرف في حق الداين
لاستحالة الحجر على الانسان في ملكه ولا تعلق لغيره واما هو فلا يخالفهم في ذلك بل فيما اذا كان دين الوارث اكثر من
التركة كان تكون ثمانين وهي اربعين فظاهر كلامهم سقوط عن الدين وهو يقول الساقط من دين الزوجة ما
يلزمها اداوه لو كان الثمانون اجنبي وهو خمسة فقط فهي الساقط من دينها وحينئذ انها اخذت منها [illegible]
لها عن الدين وهذا ظهر من عمهم سقوط الجميع اذ لو كان لابنه الحابر عليه ثمانون والتركة اربعون فمقتضى
قولهم يسقط الجميع لزعمهم انه يسقط قدر ارثه وقدر ارثه جميع التركة وسقوط جميعه لا قائل به وهو يقول
انه يسقط منه من الحابر اربعون لانها التي يلزم اداوها لو كان الدين اجنبيا اذ وجب قضائه من خالص
من التركة ماله

مطلب لا يجوز الصلح على الانكار بل على اقرار

ماله واذا سقط من دينه اربعون بقيت ذمة الموروث مشغولة باربعين يلقى الله تعالى بها ان لم يبرئها الوارث
فان كان اقل من التركة كان يكون اربعين وهي ثمانين ومسئلة استوائهما لا خلاف فيها لانه هو وهم يقولون
في صورة الزوجة السابقة ان الساقط خمسة لا غير فلم يتوجه اعتراضه عليهم الا فيما اذا كان الدين اكثر وكلامه
هو الحق وليس معنى السقوط السقوط من اصله حيث لا يجب قضاء سبعة اثمان الصداق فان هذا لا
يقوله هو ولا هم بل سقوط نوع الحصة لتصرف الوارث في قدر ارثه لاستحالة الحجر عليه في قدر حصته
مع انه لا دين لغيره فقول السبكي ويرجع على بقية الورثة بما يخصه او بحصته فيما اذا تساويا كثمانين وثمانين
فلها التصرف في عشرة لا في سبعين لان اداها اليها الورثة امتناع الاستقلال بالتصرف قبل الاداء من بقية الورثة
فيما عدا حصتها وقد يفضي الامر الى التقاص فيما اذا كان الدين لوارثين كما اذا كان لابنان لكل عليه اربعون
فاذا كانت التركة ثمانين لم يحتج الى ان يقبض احدهما الاخر عشرين وليستبد الدين بقبض عشرين لانه اذا طالبه بعشرين
طالبه الاخر بها بل يتقاص فكل منهما في اربعين من غير اداء فليحفظ هذا فانه مهم ومن ثم تعجب بعضهم في تحرير
ذلك

باب التفليس

سئل عن رجل اعسر وهو من ذوي البيوت والاعيان ورؤس اهل الزمان فادعى عليه
احد بانه يدين صحيح شرعي لدى حاكم شرعي حنفي فالتمس الحاكم جوابه فاجاب ان الدين المدعى به متعلق بذمته
حال عليه لكن ليس له قدرة على وفائه ولا على بعضه وان له بينة تشهد باعساره فالتمس الحاكم المشار
اليه من البينة بينة اعساره فاحضر فوق الثلاثة ممن يعرف حاله واعساره فاستخار الله سبحانه الحاكم المشار
اليه وحكم باعساره والحالة هذه فهل لاحد منع يانه الدعوى عليه سواء اسمع اولم يسمع وهل اذا سمع
باعساره يجوز له اولا وهل يبقى للمعسر دست ثوب يليق بحاله ومركب ومسكن وخادم ونفقة عياله شهرين
او ثلاثة او اربعة او اقل او اكثر فاجاب متى ثبت اعساره لم يجز لاحد حبسه ولا ملازمته ويباع في دينه مسكنه
وخادمه ومركوبه وان احتاج اليها وكذا كتبه وبسطه وفرشه ويترك له الحقير من لبد وحصير ولباس
او ثوبه وبمن تلزمه نفقته حتى الطيلسان ويزاد في الشتاء ما يقيه البرد ولو تعود فوق اللائق به او تعود دون
اللائق به لم يعط الا ما تعوده ويترك له ولممونه قوت يوم القسمة فقط نعم انه متى وجد مع الغير مال اخذ
منه واعطي لغرمائه ولم يترك منه الا ما ذكر وهو قوت يوم القسمة لا اكثر من ذلك وسئل عن قول الفقهاء ان
القاضي يبيع مال المفلس ولو في غير ولايته واشترط بعضهم في بيع القاضي مال الممتنع ان يكون المال بمحل ولايته
ولم يظهر الفرق بين الممتنع والمفلس بل الممتنع اولى فهل ما اشترطه بعضهم من التفرقة بينهما موافق عليه او لا وبم يفرق
بينهما بان بيع القاضي مال الممتنع اذا كان المال في غير محل ولايته لا يفيد شيئا مع قيام الامتناع اذ لو فاموجه
عليه قبل ذلك والامتناع موجود قبل البيع وبعده فلم يفد بيع القاضي لما كان في غير محل ولايته شيئا فاجاب
بان ما ذكر عن الفقهاء كانه ماخوذ من قول الجواهر في باب الفلس باع الحاكم ماله وصرفه في دينه سواء كان
ماله في محل ولاية هذا الحاكم او في ولاية غيره ومن تصريح ابن عبد السلام بذلك ايضا وكذا الازرق في شرحه للتنبيه
في باب الفلس فانه قال وقول الشيخ باع الحاكم ماله اي ولو كان ماله غايبا عن محل ولاية هذا الحاكم وهو كذلك
على ما صرح به في فتاوى القاضي حسين في كتاب النكاح انتهى والذي في فتاوى القاضي ان المديون اذا كان
حاضرا في البلد وامتنع من بيع ماله الغايب لقضاء الدين عنه عند الطلب باعه الحاكم لقضاء دينه وبهذا
يعلم ان المفلس كالممتنع حيث كانا حاضرين بالبلد ساغ للحاكم ان يبيع مالهما وان لم يكن بمحل ولايته لما مر في

الجواب الذي قبل هذا من انه حيث كان المحكوم عليه حاضرا لم ينظر الى محل ماله وحيث كان غائبا نظر الى محل ماله بغير محل ولايته لم يبعه الا اذا كان المالك حاضرا وهذا يظهر انه لا فرق بين المفلس والممتنع وان ما نقل في السؤال عن بعضهم في بيع القاضي مال الممتنع غير صحيح الا ان يحمل على ما اذا امتنع ثم غاب فبيع القاضي عليه ح شرط كون الممتنع محل ولايته وسئل عن مدين ملك جميع املاكه هبة او محاباة لاخر او وقفها لله وغالب الظن ان ذلك فرار من قضاء الدين ما الحكم فاجاب بقوله اذا لم يحجر عليه صح تمليكه واقراره وان غلب على الظن ذلك بل وان تحقق لكنه يأثم بذلك ويعاقب عليه في الآخرة العقاب الشديد

كتاب الحجر

سئل عما لو كان اليتيم ببلد وماله باخرى وما حاصل كلام برهان الدين بن ظهيرة في فتاويه فاجاب بان المعتمد ان العبرة بقاضي بلد مال المحجور عليه حتى لو كان ببلد والمال باخرى فالولي قاضي بلد المال لان الولاية عليه ترتبط بماله كالغائبين لكن محله في تصرفه فيه بالحفظ وبالتعهد وبما يقتضيه الحال من الغبطة اللائقة اذا اشرف عليه لتلف اما مطلق نحو البيع والتجارة وغيرهما فللقاضي بلد المحجور ومن ثم كان له ان يطلب من قاضي بلد المال اسعافه بذلك اذا ثبت عنده طلبه اياه واهلية تسلمه فيسلمه لثقة ليوصله اليه وليس عندي فتاوى البرهان ابن ظهيرة التي ذكر نحوها ومسئلة من مات بلا وارث مذكورة في الفرائض من شرح الارشاد وسئل عما اذا بيع مال المولى عليه فهل يكفي فادعى عليه انه بيع بدون ثمن مثله او بلا حاجة فما الحكم في ذلك وما المعتمد من الاضطراب فيها فاجاب بان المحجور ان ادعى بعد كماله البيع بلا حاجة او مصلحة على الاب او الجد صدقا بيمينهما انه وقع للحاجة او المصلحة فذكر والا صدق المدعي بيمينه ان بيعهما وقع بدون الحاجة والمصلحة هذا ما عليه الشيخان وغيرهما سواء فيه العقار وغيره مال التجارة وغيره وما يحتاج فيه للاشهاد كالبيع نسيئة وغيره وان نازع في ذلك جمعية الزركشي واطال فيه بما هو مذكور في خادمه فلينظر منه ودعواه على المشتري من الولي كهي على الولي اما اذا ادعى على وليه انه باع بدون ثمن المثل فقال الزركشي في الخادم ايضا لم اره منقولا وينبغي تصديقهم اي الاولياء ولو حاكما او وصيا لانهم امناء وفارق ما قبله بان المصلحة متنوعة للبيع فكلف البينة لها كما يكلف الوكيل بينة بوكالته واما ثمن المثل فهو من صفات البيع فاذا ثبت ان البائع جائز البيع قبل قوله في صفته ودعوى صحته ولا يقبل قول مدعي فساده والحاصل ان الاختلاف في البيع بثمن المثل اختلاف في صفة البيع المأذون فيه فيصدق العاقد وبعيد ان يقال هو في الصحة والفساد حتى يجري فيه القولان انتهى وفيه نظر بل الذي يتجه ان دعوى عليه البيع بدون ثمن المثل كدعواه البيع بدون الحاجة ويأتي فيهما ما مر من التفصيل بين الاب وغيره ويرد فرقه المذكور بان المصلحة كما انها متنوعة للبيع كذلك ثمن المثل هو المتنوع للبيع فلا فرق بينهما وزعمه انه من صفات البيع دون المصلحة لا تأثير له على تقدير تسليمه ثم رأيت كلام شيخه البلقيني وهو يوافق ما ذكرته ويرد ما ذكره ومختصره وان كان بسطه في حواشي الروضة انه لو ادعى الموكل ان وكيله باع بدون ثمن المثل وادعى الوكيل انه باع بثمن المثل صدق الوكيل بيمينه لان الموكل يدعي خيانته والاصل عدمها وقول البغوي يصدق الموكل مبني على رأيه الضعيف ان القول قول مدعي الفساد فان قلت اذا اختلف الرشيد والوصي في صدور البيع بالحاجة او بلا غبطة صدق الرشيد قلت الفرق ان الرشيد لم يسلطه على البيع بخلاف الوكيل هنا انتهى ملخصا وهو ظاهر او صريح في ان المصدق في البيع بدون ثمن المثل هو الرشيد لانه لم يسلط الوصي على البيع بخلاف الموكل فلو اقام بينة بذلك واقام الولي بينة انه باع بثمن المثل ففيها التفصيل

في

في اجارة الناظر

في شرح الارشاد في باب الدعوى والبينات فانظره ومما ينبغي ان يزاد هنا كلام المحقق ابي زرعة فانه ذكر المسألة في فتاويه واطال فيها بما حاصله انه لو اجر الناظر ارضا باجرة شهد بها بينة انها اجرة المثل وحكم بها ثم قامت بينة اخرى بانها دون اجرة المثل بكثير والحاكم ليس من اهل الخبرة باجرة الاراضي فهل يتبين بذلك بطلان الاجارة والحكم لها فاجاب بانه لا سبيل لنقض الحكم بعد وقوعه الا باحد طريقين احدهما ان يتبين ان البينة الشاهدة اولا ليست من اهل الخبرة بما شهدت به ولكن كيف يتبين ذلك وان قامت به بينة فهي شهادة نفي وان اعترف الشاهدان فاي غاية اعترافهما بعد الحكم بقولهما الثاني ان تفيد البينة الثانية بعين الاولى ولكن كيف الطريق الى ذلك والبينتان عند التعارض لا ينتهي الحال فيهما الى ذلك اللهم الا ان تصل الثانية الى التواتر فانه من خالف الاخاذ وغاية الامر انه يفرض زيادة الاجرة على اجرة الاولى بتسعة اضعافها ونحو ذلك لا يدل على الخلل اجرة المثل حال الاجارة الا ولعله قد يرغب في استئجار فدان من قوي بثلثمائة ولا يرغب في استئجار مثله من ضعيف بثلاثين والمجرب ان عادة بلاد مصر ان المستأجر من ضعيف يغرم على الفدان مظالم فوق الثلثمائة والمستأجر من قوي لا يغرم منها قال وقد يخالف ما افتيت به ما افتى به ابن الصلاح بعد الاستخارة والتمهل اياما من انه لو حكم ببيع ملك يتيم فقامت بينة بان قيمته مائة وخمسون فباعه القيم بذلك وحكم الحاكم بصحة البيع ثم قامت بينة اخرى بان قيمته ح مائتان نقض الحكم لانه انما حكم بناء على البينة السالمة عن المعارض بالبينة التي هي مثلها او ارجح وقد بان خلاف ذلك ويتبين استناد ما يمنع الحكم الى حالة الحكم فهو كما لو حكم للخارج على صاحب اليد ببينة ثم انتزعت العين منه ثم اقام صاحب اليد بينة فان الحكم ينقض لمثل هذه العلة المذكورة وخالف ما لو رجع الشاهد بعد الحكم فانه لم يتبين استناد مانع الى حالة الحكم لان قول الشاهد متعارض وليس احد قوليه اولى من الاخر قال ابو زرعة قلت والفرق بينه وبين الصورة التي استشهد بها ان البينة التي اقامها الداخل لو كان اقامها قبل منع الحكم لغرضه ووجب الحكم به بخلاف هذه الصورة فان البينة المعارضة لو اقيمت من الاول لمنع الحكم من الجانبين لتعارضهما وتساقطهما فانه لا ترجيح لاحدهما على الاخرى بل قد ترجحت المحكوم بها بالحكم فلا ينقض بالاحتمال مع الاعتضاد ايضا فان الاصل في العقود الجارية بين المسلمين الصحة ثم قال على ان ما قاله مخالف المنقول في البينة انه لو شهد شاهدان انه سرق ثوبا قيمته عشرة وآخران ان قيمته عشرون لزمه الاقل قال في الكفاية لان المقل ربما عرف به عيبا غفل عنه المكثر فكان الرجوع اليه اولى ايضا فان الاصل هو السلامة والمقل ناقل عن الاصل والمكثر يبقى عليه والناقل مقدم على المبقي وقال الامام هذا الحكم لو اتفقوا على الصفات وصرحوا بانه لم يستقل واحد بمعرفة صفة لم يدركها الاخر وردوا النزاع الى القيمة نفسها فلا يجتمعان الا ويحمل على براءة الذمة انتهى وفي اصل الروضة شهد واحد على اتلافه ثوبا قيمته ربع دينار وآخر على ثلاثة اثمان ذلك الثوب بعينه وقال قيمته ثمن دينار ثبت الاقل وللمدعي ان يحلف مع الاخر ولو شهد بدل الواحد والاخر اثنان واثنان ثبت الاقل ايضا وتعارضتا في الزيادة ولو شهد اثنان ان وزن الذهب الذي اتلفه دينار واخران ان وزنه نصف دينار ثبت الدينار لان مع شاهده زيادة علم بخلاف الشهادة على القيمة فان مدركها الاجتهاد وقد يقف شاهد القليل على عيب فانظر كيف جزم ولا تعارض بخلاف قول ابن الصلاح انه يقدم الزيادة وعلله بالفرق بين القيمة والوزن بانه قد يقف شاهد القليل على عيب يقتضي تقديم بينة النقص كما في التنبيه فظهر ان ما ذكره ابن الصلاح مخالف للمنقول والذي يظهر لي في ذلك

علم كذب الشاهد

الا ان تقطع بكذب البينة الاولى كان تقوم الجازية التي هي على شاطئ النيل بالف درهم في كل شهر مثلا نقض الحكم وما ذاك ليس في الحقيقة من تعارض البينتين بل نقض الحكم بما القطع بكذبها فصارت البينة الاخرى لا معارض لها واما الاحتمال فلا نقض للحكم بدون الحكم مع الاحتمال اما ان ترجح الناقصة واما ان يتعارضا ويتساقطا انتهى وتبع فيما ذكره من الاعتراض على ابن الصلاح وترد كلامه بنحو ما ذكر السبكي وغيره لكن في شرح الارشاد انتصرت لكلام ابن الصلاح ثم جمعت بين كلام من اعترضه بما يوافقه وتوسط ما ذكره الولي الحذ بقوله والذي يتحرر الخ فتامل ذلك مع ما في شرح الارشاد فعلم ان الراجح في المسئلة التفصيل الدال عليه كلامي الموافق لكلام اهل في ترجمة المذكور وسئل عن شخص اقامه القاضي المتكلم بالولاية العامة على حجر سفيه بعد ان ثبت اهليته لذلك التصرف عليه ومعه بذلك اقامة شرعية من القاضي فاستمر ثلاث سنين يقوم به بما يصلحه في شخص اخر وثبت ما ادعاه مع اقامة القاضي الاول الحاجر مع استمراره على المرء وفعله ام لا فاجاب اذا ولى القاضي المستقل او النايب الذي شملت ولايته النظر في امر نحو الايتام فيما اذا كان لظن ان لا قيم للمولى عليه كانت ولايته باطلة والولاية ثابتة للاول ما دام اهلا وان كان مع علمه بان له فيما وراي في ذلك مصلحة صح وصار الثاني فيما ولا ينعزل الاول الا ان قال القاضي للثاني جعلتك فيما جعل القاضي فلان الاول فيما واذا لم ينعزل الاول بان لم يقل القاضي للثاني ذلك لم يستقل احدهما بالتصرف بل لا بد من اجتماعهما فيه الا ان يصرح لاحدهما بالقبول واصرح لكل منهما بالانفراد بالتصرف وضعف احدهما او فسق فينفرد الاخر بالتصرف لكل منهما في النيابة وان يجعل الثاني مشرفا على الاول لم يتصرف الاول الا باذنه وليس للثاني الانفراد بالتصرف ايضا والحاصل ان الحكم في صورة السوال نقلا بخصوصها وانما اخذت ما ذكرته بعد قوله وان كان مع علمه الخ من كلامهم في الوصيين فليجر في ذلك جميع ما ذكروه مما علمت بيانه في القيمين والجامع بين القيمين والوصيين غير خفي والنظر لكون هو الموصي واحدا والمولى وهو القاضي الثاني هنا غير القاضي لانهما نائبا الشرع فهما بمنزلة شخص واحد وسئل عن رجل له ابنة زوجها من رجل وهي بكر اولم ينفك عنها حجر الشرعي فاقامت مع زوجها المذكور مدة مستطيلة واستولدها اولادا بعد ذلك طرا لوالدها سفر من بلدة الى ابنته مقيمة بها الى الحجاز فجعل الزوج المذكور يستاجرها حتى ابراته من صداقها على يد حاكم شرعي وتحملت بالولد الحمل الشرعي فاباها الزوج المذكور البينونة الشرعية فهل تصح منها البراة المذكورة في غيبة والدها وهي تحت حجره اولا وهل يصح تحملها باولادها ام لا واذا قلتم تصح تحملها فهل لها تخيير نفسها عن التحمل بالاولاد ام لا فاجاب نعم الله به متى لم يثبت رشدها فابراوها باطل وكذلك تحملها الا ان يحكم بذلك من يراه وسئل عن شخص عنده دراهم ليتيم او لغايب او لمسجد ونحوه واليتيم ونحوه غير محتاج لها في الوقت فاراد القيم ونحوه اقراضها والتصرف فيها بربح بدلها فهل يسوغ له ذلك وهل قال بذلك احد منا ولو من غير اصحاب الشافعي مع ان البلد ليس بها حاكم وهل يجدون له طريقا في ذلك فاجاب اقراض مال المحجور فيه تفصيل وهو انه يجوز للاب والجد والوصي الاقراض عند الضرورة لنهب او حريق او ارادة سفر وفي غير ذلك لا يجوز للقاضي الاقراض مطلقا لكثرة اشتغاله هذا ما عليه الشيخان لكن اطال كالسبكي في رده وان القاضي كغيره في انه لا يجوز له الاقراض الا لضرورة وافتى ابن الصلاح بانه لو كان للمحجور بستان فاجر وليه بياض ارضه باجرة تفي بمقدار منفعة الارض وقيمة الشجرة ثم ساقاه

النتم

الشجرة على سهم من الف سهم للمحجور والباقي للمستاجر كما جرت به العادة صحت المساقاة وهي مسئلة نفيسة وبانه لو كان عنده حال صبي يتيم وليس وصيا شرعيا ولا وليا وخاف ضياع ماله ان سلمه لولي الامر جاز له النظر في امره والتصرف في ماله ومخالطته في الاكل وغيره مما هو اصلح له واستخدامه مما فيه تدريبه قاصدا مصلحته ويجوز من غير ذلك بما لا يعد لمثله اجرة وما سوى ذلك لا يجوز الا باجرة مثله وذكر النووي في شرح المهذب ان للعصبات كالاخ والعم الانفاق من مال الصبي في تاديبه وتعليمه وان لم يكن لهم عليه ولاية لانها قليلة فسومح بها قال الجرجاني ولو لم يوجد واحد من الاولياء والحاكم وجب على المسلمين النظر في مال الصبي والمجنون بالحفظ وغيره انتهى واما تصرفه فيه لنفسه فلا يجوز وان كان بنية ان يرد بدله لانه لا يجوز ان يقبض من نفسه لنفسه فلا حيلة له في ذلك الا بان يذهب هو واليتيم الى بلد لها قاض فاذا ذهبا اليه وكان هناك ضرورة مجوزة لاقراض مال اليتيم لم يبعد ان يقال يجوز للقاضي حينئذ اقراض ماله للولي واما في غير هذه الصورة على ما فيها من نظر فلا يجوز للولي ابا او غيره ان يتصرف في مال موليه لنفسه نعم ان كان ابا او جدا او وصيا واشتغل بحفظ مال موليه عن كسب يكفيه وكان فقيرا او مسكينا جاز له ان ياخذ منه من غير مراجعة القاضي حلا لما في الانوار اقل الامرين من كفايته واجرة مثل عمله في مال اليتيم نعم ان نقص عن الاب والجد والام اذا كانت وصية عن نفقتهم وكانوا فقراء تمموها من مال محجورهم ولا يجوز للقاضي الاخذ مطلقا من حيث كونه قاضيا بخلاف ما اذا كان وصيا بخلاف امينه فان له الاخذ كما صرح بالتاج الحاملي فبحث بعضهم خلافه مردود وقياس ما تقرر من جواز الاخذ لغير قاض الذي صرح به ابن الصلاح واعتمده الاسنوي وغيره انه يستقل برد البدل بناء على القول الضعيف انه يلزمه رد بدل ما اخذه لكن صرح الرافعي في الوصايا بانه لا يبرا الا بالرد الى الحاكم لانه لا يبرى نفسه بنفسه ولو تبرم الولي بحفظ مال موليه والتصرف فيه جاز له ان يستاجر من يتولاه باجرة المثل فاقل من مال موليه وان يرفع الامر للقاضي لينصب قيما اذ لك ليفرض له اجرة فلا يجيبه وان كان فقيرا وفي محله حيث وجد متبرعا والا اجابه وعليه يحمل اطلاق جمع انه يجيبه ويظهر انه لو استاجر من يتولى ذلك باجرة المثل جاز للاجير ان يستاجر الولي ليعمل عنه ويحتمل خلافه وعلى الاول فيكون من الحيل المجوزة للعمل في مال موليه بالاجرة ولو مع وجود متبرع هذا كله حكم ولي المحجور من يتيم ونحوه ومثله في جميع ما تقرر ناظر الوقف اخذا من قول الشيخين وغيرهما لو شرط الواقف لمن يتولى وقفه شيئا من الريع جاز وكان ذلك اجرة عمله فان لم يشرط شيئا لم يستحق شيئا وعليه قال البلقيني لو رفع الامر للحاكم ليفرز له اجرة فهو كالولي يتبرم الولي بحفظ مال الطفل ورفع الامر الى القاضي ليثبت له اجرة قال تلميذه ابو زرعة مقتضى تشبيهه ان ياخذ مع الحاجة او قدر النفقة على ما قاله الرافعي واما اقل الامرين من الاجرة والنفقة كما قاله النووي وقد رجح ابن الصلاح في فتاويه انه يستقل به من غير حاكم وذلك ياتي هنا انتهى فافهم ذلك ان حكمه حكم الولي فيما تقرر فيه وبه يعلم انه لا يجوز له ان ياخذ لنفسه قرضا مما تحت يده لمال الوقف وقد صرح بذلك الشيخان حيث قالا ليس للمتولي ان ياخذ شيئا من مال الوقف على ان يضمنه فان فعل ضمن واما من تحت يده مال الغايب فان كان متعلقا بذلك المال لغير حق فواضح انه لا يجوز له ان يتصرف فيه لنفسه ولا لغيره وان كان بحق فان كان قاضيا او نايبه جاز له التصرف فيه اذا اضطر اليه عند خوف تلفه

مطلب في نظارة الاوقاف وفي اموال الايتام

فيما يجوز التصرف فيما للغائب

وان كان وكيلا جاز له التصرف بحسب ما اذن له موكله فيه نعم له ولغير الوكيل ان ياخذ منه ما يعلمان
او يظنان انه يرضى به هذا كله ان كان المالك رشيدا والا لم يجز لاحد شيء منها له مطلقا والتصرف فيه الا للولي
او ماذونه وسئل عما لو اخذ الرقيق والصبي شيئا من المعرض عنه ايملكه ام لا فاجاب بان الذي دل عليه
كلامهم ان الصبي يملك ما اخذه مما اعرض عنه مالكه المطلق التصرف وكذلك سيد الرقيق يملك ما اخذه فيه من
ذلك وسئل عن وصي شرعي على يتيم قاصر عن البلوغ ولليتيم المذكور منه ارض معدة للقيام وليس فيها
شيء من البينة والحاصل منها نافع للمحجور المالك فيما بناها من ماله وتركها مهملة للقائم غاية الاضطرار به
والاضاعة عليه فباع الوصي الشرعي عن اليتيم المذكور الدمنة المذكورة بعد ثبوت الحظ والمصلحة
وبعد ثبوت الزيادة عن ثمن المثل كذلك وثبت ايضا ان الوصي المذكور باع ذلك طائعا مختارا من غير اكراه
في ذلك ولا اجبار وثبت ذلك على حاكم شرعي شافعي المذهب فحكم بموجب البيع المذكور بموجب ما ثبت لديه
من المسوغات الشرعية وثبوت الطوع والاختيار فاراد الوصي المذكور واليتيم المذكور بعد بلوغه الدعوى
بان صدور البيع المذكور من الوصي المذكور كان بالجبر والتهديد فهل تسمع دعواه بذلك بعد ثبوت الطوع
والاختيار والمسوغات الشرعية بذلك ام لا تسمع وهل تقبل بينة بذلك ام لا تقبل واذا اراد الوصي المذكور
او اليتيم المذكور بعد البلوغ ان يدعي ان الثمن المذكور للدمنة المذكورة دون ثمن المثل وان ثمن المثل
فوق ذلك ولم بينة تشهد بدعواه ان حال البيع الصادر من الوصي المذكور كان ازيد من الثمن الذي باع
به الوصي المذكور فهل تسمع دعواه وبينته بذلك ولو حاكم شرعي شافعي بان الثمن اولا كان ثمن المثل
ام لا تسمع وهل يقدم البينة الثانية على الاولى ولو حكم بالاولى حاكم شرعي شافعي فاجاب بان تسمع دعوى
الوصي للاكراه بقرينة وكذا للنقص عن ثمن المثل ان ذكر عذرا والا فقد فسق وانعزل واما دعوى المحجور
اذا بلغ وبلغ رشيدا فتسمع بذلك مطلقا ثم اذا سمعت الدعوى واقيمت بينة بالاكراه وبينة بالاختيار
قدمت بينة الاكراه لانها ناقلة عن الاصل وهو الاختيار نعم ان قالت بينة الاكراه كان مكرها وزال
الاكراه حال البيع كان قالت الاولى باع عند الغروب وهو مكره وقالت الثانية باع عنده وكان مكرها قبله
وزال الاكراه عنده قدمت الثانية التي هي بينة الاختيار لانها في هذه الصورة ناقلة عن اصل الاكراه التي
اثبتته الاولى واعلم ان شرط سماع بينة الاكراه ان يذكر سببه من نحو ضرب او حبس ونحو تخويف باجر
فلا يكفي قولها نشهد انه كان مكرها لاختلاف مباني الاكراه باختلاف احوال الاشخاص واذا اقيمت بينة
بان بيع الوصي كان بثمن المثل واقيمت بينة اخرى بانه كان بدونه بقدر لا يتغابن بمثله وقدمت الثانية
كما افتى به ابن الصلاح حيث سئل عما اذا احتيج الى بيع مال يتيم فشهدت بينة بالحاجة وبان قيمته
مائة وخمسون فباعه القيم بذلك وحكم حاكم بصحة البيع ثم قامت بينة اخرى بانه بيع بلا حاجة او بدون
ثمن المثل فقال ينقض الحكم ويحكم بفساد البيع لانه انما حكم بناء على ان البينة سالمة من المعارض وقد بان خلا
فه كما لو ازيلت يد الداخل ببينة الخارج ثم اقام ذو اليد بينة فان الحكم ينقض لذلك انتهى واما
مخالفة السبكي له حيث قال الذي اراه انه لا ينقض اذ لا ينقض الحكم بالشك وانما قال بنقضه في مسئلة
التي قاس عليها ابن الصلاح احال اليد وقد قال الاصحاب لو شهد شاهدان بانه سرق ثوبا قيمته عشرة
وشهد آخران بان قيمته عشرون وجب اقل القيمتين لانه المحقق انتهى فاجاب عنها بعض المحققين بمنع انه لا

حكم

الاكراه
شرط سماع

عشرون

نقض بالشك

نقض بالشك لان الحكم ليس مرجحا وغاية افادة البينة الاولى الظن ومفاد الثانية الظن ايضا وانما قدم لما ذكره
ابن الصلاح وبان ما قاله الاصحاب الذي احتج به السبكي على ما زعمه محله قبل الحكم فحينئذ لا حكم الا بالاقل لانه
المحقق بخلاف مسئلة ابن الصلاح فان الحكم بالاول قد وقع على ظن سلامتها من المعارض وقد بان خلافه فبطل
الحكم بها وبين ذلك تفريع السبكي نفسه في مسئلة ابن الصلاح بانه لو وقع التعارض فيها قبل البيع والحكم
امتنع كل من البيع والحكم لان معارضة الثانية للاولى ابطل النظر اليها واجاب بعضهم ايضا عما يتوهم من مخالفة
كلام ابن الصلاح لكلام الاصحاب المذكور فقال ولعل كلامهم هنا فيما تلف وتعذر تحقيق الامر فيه وما ذكره ابن
الصلاح في سلعة قائمة يقطع بكون البينة الشاهدة بان قيمتها ما بزا انتهى وفي هذا الجواب نظر يعرف بتوجيهه
مما تقرر في توجيه كلام ابن الصلاح السابق فالاوجه انه لا فرق في كلامه بين التالفة والباقية نعم ان كانت
العين المبيعة قائمة على صفاتها وقت البيع وقطع بكذب البينة الشاهدة بالزيادة لم يلتفت اليها وحكم الحاكم
باق على حاله وابن الصلاح لا يخالف في هذه الصورة بخلاف ما اذا تلفت وتغيرت صفاتها بكذب الثانية فانها
تؤثر ويعمل بها كما مر عن ابن الصلاح وسئل جرت العادة عند حفظ الولد لسورة معينة من القران الكريم
والدرس عبارة من الضيفة للمعلم والمتعلمين هل يجوز ذلك في خصوصه في سورة معينة اثر وهل لولي
الطفل ان يفعل ذلك من مال الطفل فاجاب صرح اصحابنا بان ما يجعل من الطعام عند ختم القران سنة
قياسا على بقية الولائم المسنونة بجامع السرور واظهار الشكر على هذه النعمة العظيمة وكفى بذلك دليلا على
ندب ما ذكر ولا احفظ في ذلك بخصوصه شيئا من الاخبار والاثار الا ما نقل عن عمر رضي الله عنه انه لما ختم
البقرة ذبح بدنة وليس لولي الطفل ان يفعل شيئا من ذلك وغيره من الولائم المندوبة من مال الطفل وسئل
اسند وصية على تركته وولده لانسان وجعل آخر ناظرا عليه واقر في مرض موته لولده باعيان معينة
ورثها عنه وعن امه فصدقت على الاقرار المذكور وحكم به حاكم شافعي ثم ان الناظر اقتضى رايه ان يدفع
لها من المقر به للولد مبلغا صلحا عما ادعته فيما عذرت فيه لمنام راته ان ولدها يعذب فيه من جهتها
فهل للناظر ذلك اولا فيغرم ما دفعه اليها ويكون ذلك جرحة فيه ثم اتفق الناظر والوصي على حرز مال
المحجور وعدم الاتجار فيه مع اخراج مؤنة كثيرة على الولد واخراج زكاته نحو الف وثلثمائة دينار
فهل لهما ذلك ام يجب عليهما الاسترباح فياثمان بتركه ويغرمان ما فات بسببه ويكون ذلك جرحة فيهما
ام لا وهل للحاكم ح رفع يدهما ونصب من يسترج لليتيم ولو بطريق العينة واذا بلغ المحجور سفيها
فهل يعتبر صيغة للقاضي مما اقتضاه نظره ام يكون ذلك من ذلك الدوام ام سفهه فاجاب اعتماد الناظر
في اعطائها على مجرد المنام غير سائغ لم فيغرم ما فات على الولد بسبب اعطائها ويكون ذلك جرحة فيه
وقد اختلف اصحابنا في الاتجار للمحجور فقال الاكثرون من المتقدمين والمتاخرين انه مستحب لا واجب مطلقا
كما نص عليه الشافعي رضي الله عنه وقال الاقلون وصححه الغزالي انه يلزمه ان لم تاكل المؤنة نفقة وزكاة وغيرهما
واجب فقال القفال نعمله في الابتداء الا بعيد على التجارة والا لم يجز له وقال الماوردي ان كان الزمان
امنا والسلطان عادلا وغلب الربح حالا ومآلا بغلبة الظن فان فات شيء من ذلك لم يجز له الاتجار وح
فامتناع الوصي من الاتجار مع وجود شروطه المذكورة ان كان لاعتقاده الندب لم ياثم او مع اعتقاده
الوجوب اثم لكنه لا ينعزل بل يقيم الحاكم نائبا عنه يتصرف في المال كما صرح به ائمتنا فيما اذا امتنع وطرا ان

الوصي الحاكم بالعمل بالمصلحة او احدهما فقالوا لا ينعزل الممتنع بل ينيب الحاكم عنه ومن ثم صرح القاضي
حسين بان السفيه المحجور حيث حرمناه لا ينعزل به الولي وصرح الاذرعي بانا اذا الزمنا الولي باخراج
زكاة المحجور عليه كما هو الصحيح عندنا فامتنع لا ينعزل ولا يضمن الصبي الربح الفايت بسبب عدم التجارة فقد
حكى ابنا وجهين فيما لو ترك الولي التصرف فنقص المال او تلف من غير تفريط في حفظه كان ترك تلقيح طلعه
او بيع قرصاده او عمارة داره او اجارتها او علف دوابه حتى ماتت قال شيخنا شيخ الاسلام ابو يحيى زكريا
الانصاري سقى الله عهده والاوجه عدم الضمان في الجميع الا في الدواب فانه يضمنها لحرمة الروح ونوبه
ما رجحه في الانابة لو حدثت بنا صفقة ففعل ما نحوه انما لم يضمنه انه لم يفعل في ذاته شيئا بل صرح ابه بانه لو
حبسه ظلما فماتت دوابه جوعا لا يضمنها لكن الفرق بينها وبين الدواب فيما نحن فيه واضح لان الولي هنا
مخاطب بدفع المتلفات عنها لا سيما وقد حرمت ما تميزت به من الروح التي يحتاط لها اكثر فهو كالوديع بل
اولى فضمنها بالتقصير واكذلك الحابس فان تعديه مقصور على المحبوس لا يتجاوزه الى بقية امواله لانها
ليست تحت يده والاسترباح بطريق بيع العينة الخالي عن شرط مفسد صحيح لكن قال السبكي في فتاويه
وغيرها ينبغي للولي ان لا يتسرف في مال المحجور بمعاملة فيها شبهة لان رعاية المحجور في الاخرة اولى من رعايته
مصلحة في الدنيا ومن مصلحة الاخرة المعاملة الحلال الخالص عن الشبهة وبيع العينة قال بتحريمه مالك
واحد وبعض اصحابنا ففيه شبهة قوية وقد قال تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن وكل ما فيه شبهة
ليس من التي هي احسن انتهى ملخصا قال بعض شراح الارشاد عقبه وهو كلام نفيس ولا عبرة بمنع السفيه ولا
باذنه ولا يجوز للحاكم مطاوعته في تركه ما الزم الحاكم فعله من النظر في ماله بالمصلحة ومنعه من الاسترباح
السايغ امارة على سفهه وان لم يثبته بمجردها ثم رفع هذا السؤال بعبارة اخرى وحاصلها شخص
اسند وصيته على اولاده وماله لانسان وجعل النظر لاخر وقال لهما اثناء وصيته قصدي ان احض ولدي
بما هو في ملكي من نحو نحاس وغيره وعينه فقال له هذا حرام اجماعا ثم بعد هذا المجلس قبل ان جعل الوصية
بلفظ الاقرار لتصح عند الشافعية فاقر ولعنت اقراره شافعي فلما مات الوصي افهمت والدته انه احق لها في
تلك الاعيان لانها ملك ولدي المقر فانه حسب اقراره الصحيح فاعذرت ظانة صدقه فما قبل لها ثم اطلعت
على حقيقة الحال وان ذلك انما هو وصية في باطن الامر وان الاقرار المذكور حيلة فادعت بنصيبها من تلك
الاعيان وتمسكت بما قاله ولدها من التخصيص قبل الاقرار واستشهدت في ذلك بينة عادلة تشهد لها
بذلك وطالب الوصي والناظر بمقتضى ذلك وما يعلمانه مما سمعاه من لفظ ولدها المتوفى التصريح بالتخصيص
قبل الاقرار فدفعا لها حصتها منها فهل الدفع المذكور صحيح سيما والناظر حاكم شرعي بالبلد اذ ذاك
يرى بطلان الاقرار في مرض الموت وان لم يسبق من المقر ما ينافيه فكيف وقد سبق منه ذلك وهل ثبوته
على شافعي مانع للناظر من الدفع اليها ومقتض لاثمهما ام لفعلهما ما هو الواجب عليهما عندهما ام ان
الولد المحجور الارث فيه لعذره بعد بلوغه الحدة ثم توفيت ورجعت ما اخذته اليه وهل الاسترباح في
مال المحجور وجب عليهما ام لا مع انهما لم يجدا امينا وان وجداه فانما ياخذ المال بصورة محرمة اجماعا
او على قول فهل يسترجان فيه على هذا الوجه ام لا وهل تركهما الاسترباح لهذا المعنى جنحة فيهما ام
لا وهل يتصرف الناظر في مثل ذلك على مقتضى مذهبه ام على مقتضى صاحب المال وهل قال احد من

المسلمين

المسلمين بتغريم الوصي والناظر ما اصرفاه على الولد من لوازمه الشرعية وحركاته الولجية حيث لم يسترجا فيه
ام لا واذا فعلا ما هو الحق فهل للحاكم شرعي يتعرض لهما بعزل وغيره ام لا فاجاب اذا ثبت ولو بشهادة الوصي والناظر
لقبول شهادتهما على المحجور قول الموصي احض بما في ملكي من كذا وكذا ولدي ثم اقر به حالا لولده كان الاقرار
باطلا فقد صرح ائمتنا بانه لو قال داري المملوكة لي لزيد كان باطلا للتناقض لان الاقرار عن حق سابق فاذا
ثبت انه ملكه حالا انتفى الاقرار به اما لو اقر به بعد مدة يمكن الانتقال فيها للولد بوجه صحيح فيصح الاقرار
ولا عبرة بما سبق منه واذا بطل الاقرار بشرطه الذي ذكرناه فلا فرق بين ان يحكم به الشافعي وان لا يحكم به ومع
بطلانه يتعين عليهما الدفع لامه ما يخصها من تلك الاعيان ولا عبرة بتصديقها بالصفة المذكورة لعذرها
فهو نظير ما لو باع شخص دارا او اقر ابنه بانها ملك الاب البايع حال البيع ثم ادعى الابن ان الاب كان اوقفها
عليه وانه جهل ذلك حين اقراره بالملك فقد نقل البغوي عن العبادي انه يصدق بيمينه في دعواه هذه قال
الاذرعي وهذا هو الصحيح ويجب الجزم به اذا دلت القراين على صدقه كان كان طفلا وقت الوقف انتهى وهو
متجه وقول القاضي لا تقبل دعواه المذكورة ضعيف اذا تقرر ذلك فالدفع المذكور لازم على الصفة
التي ذكرناها صحيح لا فسق فيه ولا انعزل لوجوبه عليهما وان الحكم الشافعي بخلافه لان وجود ما مر
المقتضي لبطلان الاقرار دافع لصحة حكمه على ان قضية كلام ابن الصلاح ان لكل من الناظر والوصي العمل بعلمه
واعتقاده وذلك لانه افتى بانه اذا حكم حاكم بصحة الوقف على النفس وكان ممن يراه جاز للشافعي التصرف فيه
ببيع ووقف وغيرهما كساير الاملاك في الباطن لان حكمه لا يغير ما في نفس الامر قال وهذا معناه وانما منع في
الظاهر سياسة شرعية انتهى واقره على ذلك جماعة محققون منهم الشرف الغزي في ادب القضا وشيخنا شيخ
الاسلام في مختصره قال ويلحق بهذا ما في معناه انتهى فان قلت هو مبني على الضعيف ان حكم الحاكم حيث وجد
شروطه انما ينفذ ظاهرا فقط اما على الصحيح انها اذا وجدت نفذ ظاهرا وباطنا فكيف يجوز للشافعي ما
ذكره قلت وان كان محتملا لان الظاهر ان ابن الصلاح ومن تبعه لم يغفلوا عنه بل فرعوا ما قالوه ويخص
على الصحيح انه ينفذ باطنا ايضا ومعنى نفوذه باطنا في المختلف فيه انه يجوز له باطنا ايضا العمل بمقتضى ذلك
الحكم الا انه يلزمه في مسئلتنا ونحوها لان الوقف على النفس عند القائل بصحته لا يخالف الملك الا بالنسبة للفوايد
المترتبة عليهما الا بالنسبة لاستحقاق منفعتهما فلم يتوجه حكم الحنفي بالصحة الا للعمل بتلك الفوايد المترتبة
غير الواقف الشافعي مثلا بين ان يبقى على التزام تلك الفوايد وبين ان يخرج عنها ويفعل فيه حكم الاملاك وهذا
غاية ما يوجه به كلام هولاء ولا يخلو عن تكلف وبعد فالاوجه ان تلك المقالة مبنية على ذلك الضعيف
وعلى ضعفها فيما يدل على عدم فسق الناظر بما فعله من الدفع الواجب عليه ان لنا وجها بقبول قول الوصي
فيعين من التركة لفلان ووجها اخر انه لو كان في يد رجل مال الميت فقال وصى لي زيد بكذا ان اصرفه
في كذا قبل ذكره شريح في روضته فاذا دفع ظانا افاده علمه ظاهرا ومقلدا للقائل بصحة اقراره للمحجور
لم يكن ذلك قادحا في ولايته لانه لم يرتكب حراما في اعتقاده فهو نظير قول الشافعي رضي الله عنه في حنفي
شرب النبيذ احده واقبل شهادته قالوا اما حده فلضعف شبهته اذ الاحاديث الصحيحة المصرحة في
تحريم النبيذ اي القدر الذي يسكر منه الكثير من ان تنحصر واشهر من ان تذكر واما قبول شهادته فلانه لم
يرتكب محرما في اعتقاده فلم تبطل عدالته والاسترباح اختلفوا في وجوبه وعلى القول بالوجوب شروط

مقررة في محلها فاذا امتنع الوصي مع وجودها وسهولتها علم اثم ولا ينعزل كما صرح به الائمة في عدة مسائل منها
قولهم لو اختلف وصيان في التصرف الزما بالعمل بما يراه الحاكم مصلحة فان امتنعا لم ينعزلا بل ينيب عنهما
اثنين يتوليان حتى يتفقا على العمل بالمصلحة فان امتنع واحد فقط اناب عنه انتهى ومنها قول القاضي
حسين حيث منع الولي من السفر بمال المحجور فتعدى وسافر به لم ينعزل بهذا القدر من التعدي كما لا ترد شهادة
الشاهد بكل فسق انتهى واقره عليه جماعة منهم القمولي في جواهره فان قلت ينافيه قول القاضي نفسه
واقره في الروضة لو لم يقبل الولي او القيم الهدية او الوصية لموليه اثم وانعزل لتركه النظر قلت
لا منافاة لانه هنا فوت عينا موجودة محسوسة بخلاف مجرد سفره بالمال فان الذي فيه انما هو خشية
فوات ولم يوجد وفرق ظاهر بين خشية التفويت وخشية الفوات على ان الشيخ ابا اسحق قيد الوجوب
على الاب بما اذا لم يقصد التقرب اليه بالهدية لابنه وصوبه الزركشي وقضية كلام الجويني وجوبه في
الوصية دون الهدية لانه يقصد بها المكافاة ومال الاذرعي الى الوجوب على الولي الوصي اذ لا منة عليه
بخلاف الاب والجد ثم قيد الوجوب بما اذا لم يقصد التودد للاب لولايته وقضائه والا فهو طريق الى الرشوة
لولاة السوء وقضاته انتهى قال غيره وهو حسن وصورته في الحاكم بل يتجه انه يحرم على الاب القاضي
القبول لئلا يتخذ ذريعة الى الرشوة ومنها قال الاذرعي اذا وجبنا عليه اخراج الزكاة فورا اي
كما هو الاصح فلم يخرجها لم ينعزل عن الوصية وهو ظاهر وان نظر فيه الاذرعي لانه لم يفوت شيئا ونظير
ما مر عن القاضي في السفر وعن غيره في مسئلة امتناع الوصيين المسابقة على ان الصيمري حكى [illegible]
قال لا يجوز للولي ان يتجر للمحجور مطلقا لفساد الزمان وجور السلطان على التجار ومن ثم قال تلميذه
الماوردي لا يجوز الاتجار له الا ان كان الزمان امنا والسلطان عادلا والتجارة مربحة حالا ومالا بغلبة
الظن ولا يجوز ان يتجر لموليه بصورة محرمة اجماعا او في اعتقاد الولي واما ما فيه شبهة فللسبكي في
ما يوافيه كلام طويل حاصله تحقيق في الاتجار في مال اليتيم والاصح انه واجب بقدر النفقة والزكاة دون
الزائد والوجوب مشروط بالسهولة واليسر ولما انه يلزم الولي ذلك دائما وتمكين القول به لا نا نرى حذاق التجار
يكدون انفسهم وفوائدهم غالبا لا تكفي بكلفتهم وما قاله الاصحاب لعله كان في حين تيسر الكسب من غير ظلم ولا
مكس ولا خوف واما اليوم فهذا اعز شيء يكون وكثير منهم يخسرون ولو قدر كل من معه مال على ان يستنمي قدر
نفقته كانوا سعداء ونحن نرى اكثرهم معسرين ولا اعز عند الانسان من نفسه ولو امكنهم ذلك لفعلوه فكيف
يكلف به ولي اليتيم فقدر المؤنة تجب عند السهولة وما زاد عليه لا تجب مطلقا على انها مع اجتماع
شروط الوجوب عسرة اذ لا وثوق بالاسعار فقد يخسر فيغرم ويدعى عليه انه فرط واشترى بغير مصلحة
والقول بالاستحباب ح حيث تم الاتجار له بشرطه حالا قطعا واما ما يعتمدونه الان من طلب [illegible]
ما ياتي مثلا بفعل الحيلة المعروفة وهي باطلة عند المالكية والحنابلة وبعض اصحابنا فهذه لم ينص الفقهاء
على انها تفعل في مال اليتيم وفيها خطر من جهة ان الزمن لا يوفي حين الحلول المطل وخسران واعسار
وخروج رهنهم غير محلول لهم وغير ذلك من المفاسد وعلى سلامتها من ذلك كله فيها الكراهة والشبهة
لقول الامامين كثيرين واتباعهما بتحريمها وبطلانها ومن مصالح الصبي ان الولي يصونه عن كل ما
فيه شبهة وعن اختلاط ماله ثم ويحرص على اطعامه الحلال المحض وعلى ان يكون ماله كله منه وفي

مطلب من مصالح الصبي ان يصونه الولي عن كل ما فيه شبهة

مصلحة

مصلحة اخروية ودنيوية اما اخروية فظاهر لانه وان لم يكن مكلفا لكن الجسد النابت من الحلال الطيب ازكى عند
الله واعلا درجة في الاخرة من غيره واما دنيوية فلان الجسد الناشئ عن الحلال ينشا على الخير فتحصل له
مصالح الدنيا والاخرة وقد يكون بترك الشبهات يبارك له في القليل فيكفيه ويرزقه الله من حيث لا
يحتسب فهذه للصبي مصلحة محققة والفائدة الدنيوية التي يكتسبها بالمعاملة السابقة دنيوية محضة فتعارض
مصلحتان اخروية ودنيوية ورعاية الاخروية اولى فكان الاحظ والاصلح لليتيم ترك هذه المعاملة
فاما ان يقال تركها مستحب او واجب لقوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فالاحسن دنيا واخرى
حلال قطعا وغير الاحسن فيهما ممتنع قطعا والاحسن في الاخرة فقط احسن من الاحسن في الدنيا فقط مطلقا فان
تيسر والا فلا يكلف الله نفسا الا وسعها وبالجملة ماله خير من ان ياكله غيره انتهى فعلم منه ان الولي ينبغي
له تجنب ما فيه الشبهة من المعاملات ندبا ووجوبا على التفصيلين السابقين في كلامه وان تركه الاتجار
لذلك غاية الاحسان فلا حجة فيه بوجه والعبرة في تصرف كل من الوصي والناظر بمذهبه لا بمذهب
صاحب المال ولا بمذهب المحجور عليه كما صرح به اصحابنا في اخراج زكاته حيث قالوا تجب الزكاة في مال المحجور
عليه صبيا كان او مجنونا او سفيها فعلى وليه اخراجها منه قال العز ابن عبد السلام وان نهاه الامام
والحاكم بتركه فان خاف من الامام اخرجها سرا فان تعسر عليه اخراجها ولم يخرجها تعدينا اخرجها المحجور اذا كمل
قال الاذرعي وانما يلزم الولي اخراجها اذا كان يرى وجوبها ومن ثم قال القفال لو كان ابوه حنفيا
لم يخرجها كيلا يلزمه قاض مذهبه بل الاحتياط لها ضبطها الى ان يكمل المحجور فيعرفه ليخرجها انتهى ولا
يتعين الاحتياط في ذلك بل يغنيه عنه استيذان حاكم شافعي في اخراجها او رفع الامر اليه بعد اخراجها
حتى يحكم له بعدم مطالبة المولى له بها اذا كمل وبعدم تعرض القاضي الحنفي له بتغريمه اياها وفيه الحاكم
يعمل بمذهبه لا بمذهب الحاكم خلافا للاذرعي لحاكم انابه حاكم اخر يخالفه في مذهبه والاوجه من
تردد له في الولي العامي المصرف اذا لم يلزمه حاكم يراها باخراجها انه يحتاج لمثل ما مر على قياس قول
القفال السابق ولا ضمان على الوصي ولا على الناظر الحنفي فان بسبب تركها الاسترباح من الربح المتوهم لو اتجر
لان الولي اذا لم يضمن بترك عمارة الدار حتى خربت او بيع الفصاد او تلقيح الطلع حتى فسد فاولى هذا
بل الخلاف في تلك الصور انما هو فيما نحن فيه لوضوح الفرق بينها وبين هذه الصورة لان فيها فوات عين
محسوسة موجودة من مال الطفل بخلاف الربح المتوهم وحيث كان على الحاكم بيع الحاكم شرعي ولا لغيره تعرض
لها والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وسئل سؤالا صورته اذا كان بعض اهل حلة يتبركون برجل
ينسب اليه شيء من العلم والصلاح فياتونه بشيء من مواكلهم لاجل التبرك به وربما كان فيهم يتيم فياخذ الولي من
ماله المختلط بمال اليتيم ويأتيه اليه للتبرك فهل يحل لهذا الرجل اخذ ذلك من الولي حيث لم يكن على اليتيم حيف
في ذلك ام لا وسئل الشيخ الامام محيي الدين النووي عن وصي ايتام وله اولاد وعيال وله وللايتام ملك
مشترك وياكلون كلهم جميعا ويضيف الوصي بعض الاوقات ناسا من ذلك الطعام المشترك بينه وبين الايتام
هل يجوز له ذلك فاجاب بقوله يجوز ذلك كله بشرط ان لا يكون على الايتام حيف في ذلك والله تعالى اعلم
انتهى جوابه فهل هو كالمسئلة المذكورة فان قلتم نعم فذاك وان قلتم لا فما الفرق واوضحوا القول في ذلك
فاجاب بقوله الجواب عن هذه المسئلة هو انه لا يحل اخذ ذلك من الولي لان الولي لا يجوز له ان يتبرع بشيء من مال

موليه وليست هذه المسألة كمسألة النووي فان الضيافة لما ذكرها سامح فيها ما لم يسامح في غيرها مع انه
ليس في ذلك شيء على اليتيم لان الصورة ان الولي هيأ ذلك الطعام المشترك بينه وبين اليتيم ثم افرز منه لليتيم
كفايته فبقيت حصة الولي فله ان يستقل باكلها وله ان يشرك غيره معه فيها فلا وجه لمنعه من ذلك وقد
اشار النووي لما ذكرته بقوله بشرط ان لا يكون على الايتام حيف في ذلك ولا يتصور هنا الحيف لان الصورة
التي ذكرها بخلاف الصورة التي ذكرها السائل فان في اعطاء الولي ضيفه المال المشترك بينه وبين اليتيم حيفا
عليه في ذلك حتى لو فرض انه نزل به اضياف فلم يجز له ان يزيد لاجلهم في الطعام الذي يكفيه ويكفي يتيمه من المال
المشترك بينهما لان فيه حيفا على اليتيم ح وانما الواجب عليه ان يزيد لهم ما يكفيهم من خالص ماله فالحاصل
انه متى تحقق التبرع من مال اليتيم بفلس حرم على الولي اعطاؤه وعلى غيره قبوله وهذا واضح من كلامهم وسئل
عن شخص عليه دين لصبي ومحجور عليه ولبالغ وليس معه الا عقار ومعه بعض ما يوفي ما عليه فما الحيلة في جواز
سفره بغير اذن الغريم فاجاب بقوله سفر الغريم بغير اذن دائنه لا يجوز ان كان الدين حالا والمدين موسرا فاذا
وجد هذان الشرطان فلا حيلة في جواز السفر بغير اذن الدائن وان فقدا او احدهما جاز السفر فلا يحتاج لحيلة و
معلوم ان العقار يجب بيعه في الدين فلا يجوز لمن له عقار وعليه دين حال السفر الا اذا باعه ووفى به فان فضل
عليه شيء وهو معسر جاز له السفر بلا اذن وسئل هل يجوز للولي بيع مال اليتيم بدون ثمن المثل اذا خشي عليه
التلف فاجاب بقوله نعم يجوز له ذلك فقد افتى القفال عن ضيعة خرب فطلب ما لها من الصبي ويستأصل ماله
فقال يجوز بيعها ولو بدرهم لان المصلحة فيه وقضيته ان له بيع كل ما خيف غصبه او هلاكه بدون ثمن مثله
ويؤيده افتاء الغزالي بانه يجوز للاب نقص الصغيرة عن مهر المثل للمصلحة واخذ منه ابن عجيل مسئلتنا
ومثله بما لو ابق عبد المحجور المكتسب ماله ويتعذر استرداده وما معه فباعه ممن يقدر على انتزاع الكسب منه
بدون ثمن المثل وشرط ان يرد له الكسب جاز وانظر لكون هذا وعدا لان الظاهر بقاؤه عليه ونظيره قولهم
لو زاد راغب باع الوكيل في زمن الخيار انفسخ البيع وان كان له الرجوع لان الظاهر بقاؤه على الزيادة و
يؤيده تجويزهم تعييب مال اليتيم اذا خيف ظالم له كقضية السفينة مع الخضر عليه السلام ومن ثم افتى
الازرق بانه لو كان له ثوبان سرق احسنهما ولم يرده اللص الا باخذ الادون جاز اعطاؤه له وسئل عن الامور التي
تعم به البلوى بين اهل بلد في المعاملات كالبيع على اليتيم اذا لم يكن له ولي وغيره كذا اذا كان له مصلحة في مبادلة
عقار بعقار احسن منه فاذا اجتمعت اكابر اهل بلد بين يدي محكم وبادلوا بحديقة لليتيم في حديقة اخرى
احسن من حديقة اليتيم وظنوا ان هذه المبادلة اصلح لليتيم فهل يجوز ذلك ام لا فاجاب اذا لم يكن لليتيم
ولي ولا قاض بالبلد جاز لاهل تلك البلد اذا لم يكن لهم حكم احد ان ينصبوا قاضيا فاذا اتفقوا على نصب قاض
كان وليا لليتامى فله ان يتصرف ويفوض لعدل امين وينظر في امورهم بالمصلحة اذا علم ذلك فعلى
اهل تلك البلد ان ينصبوا قاضيا والقاضي يبيع تلك الحديقة بعد ان يثبت عنده وجه المصلحة وسئل
عن شخص قيم على محجور بالغ دفع اليه مبلغا ليتجر فيه ويختبر به حاله فاتلفه فهل اذا دفع اليه للعقد المذكور
بغير اذن القاضي وتلف والحالة هذه يحسب على المحجور ام لا فاجاب اذا دفع الولي المال الى المحجور قبيل البلوغ
للمماكسة التي ينبني لها اختباره فتلف في يد المحجور لم يضمنه الولي لانه مامور بالتسليم اليه فان دفعه له
بعد البلوغ لذلك ضمن بناء على الاصح ان الاختبار وقته قبيل البلوغ وما استدانه المحجور ان كان من غير رشيد

مطلقا

مطلب وقت الاختبار قبيل البلوغ

مطلقا او من رشيد وتلف بعد المطالبة برده والامتناع منه يضمنه المحجور فاداه وليه عنه من مال المحجور
لم يضمنه الولي لانه يلزمه الاداء حينئذ وان كان من رشيد تلف قبل المطالبة برده لم يضمنه المحجور فاذا اداه
الولي ح ضمنه وقولنا لم يضمنه المحجور انما هو باعتبار الظاهر لما نص عليه الشافعي رضي الله عنه في الام في باب
الحجر الاقرار ان المحجور يضمنه بعد انفكاك الحجر وسئل عن امراة شهد لها جيرانها بالرشد هل يقبل فاجاب بقوله
افتى الدهان الراعي وغيره بالقبول وانكره القاضي شمس الدين ابن خلكان بانه خلاف نص الشافعي في المختصر
على انه لا يقبل الا شهادة المحارم ولفظه ويختبر المراة مع علم صلاحها لقلة مخالطتها في البيع والشراء بان
يختبرها النساء والمحارم بمثلها وصفت شيء وقال القاضي ابو الطيب في تعليقه واما الاناث فانه يدفع
اليهن شيء من المال ويجعل نساء ثقات يشرفن عليهن فان غزلن واستغزلن ونسجن واستنسجن سلم المال
اليهن فلم يتعرض لتخصيص الشهادة بالمحارم وهذا موضع كلام الشافعي رضي الله عنه يشير اليه لبينة وانما
تعرض الشافعي للطريق الغالب في الاختبار دون الشهادة قال القاضي في تعليقه واما الجارية فتختبر بان
يعاملها محارمها والنسوان وبامرها بالتصرف في القطن والغزل الخ وقال في الحاوي واختبارها في
رشدها اصعب من اختبار الغلام لان حاله اظهر والذي يتولى اختبارها ذوو محارمها ونساء اهلها خلاف
الغلام الذي يجوز للولي اختباره وان كان اجنبيا وحال النساء ايم يختلف في البروز والتخفر فيدفع اليها من
مالها ما شيء في انفاقها على نفسها في مدة ثم يرجعها الخ وصرح هو والقاضي بانه لا فرق فيما ذكره بين ان
تزوج او لا وقال في المهذب ويختبرها الولي باختبار مثله من تجارة ان كان تاجرا او بناية ان كان بانيا
او اصلاح امر البيت ان كانت امراة فقد صرح باختبار الولي المراة من غير اشتراط محرميته وسئل عن
شخص مات بمحل الحاكم به وله فيه مال وعيال صغار عن القيم عليهم ومن يتولى قضاء ديونه ونحوها وهل
الحكم فيما لو عم الفسق لاهل الموضع المذكور فاجاب بقوله افتى ابن الصلاح فيمن عنده ليتيم له مال لو سلمه لولي
الامر خاف ضياعه وليس بولي ولا وصي نزعا بانه يجوز له النظر في امره والتصرف في ماله واستحسنه الاذرعي
قال الاذرعي ولصاحب التعجيز فيما شاعلي وقاف المسجد اذا لم يكن لها ناظر فانه يجوز لصلحاء الموضع صرفها
في مصارفها ثم قال ابن الصلاح ويجوز له مخالطته في الماكل وغيره على ما هو الاصلح وله استخدامه بما
هو عادته لا يخرج له ويتدرج قاصدا مصلحته ويجوز من غير ذلك ما لا يعد لمثله اجرة وما سواه لا يجوز
الا باجرة مثله وعبارة صاحب التعجيز فان لم يوجد للطفل ولي او وجد حاكم جائر وجب على المسلمين النظر
في ماله وحفظه وفي المجموع للاخ والعم ونحوهما تعليم الصبي وتاديبه والانفاق عليه في ذلك من ماله
وان لم يكن لهم وصاية وسئل الجمال ابن ظهيرة رحمه الله عما اذا فسدت احوال الناس ولم توجد العدالة المعروفة
واذا بطلت ولايتهم تعطلت احوال الايتام فاجاب بانه يحتاط وينظر اقربهم الى العدالة اذا فقدت
شروطها او بعضها منهم واقربهم الى الامانة واقلهم تعاطيا لما يخل بالعدالة فيقام على الايتام ويوصى اليه لما
لا بد للحاجة الداعية الى ذلك والامر اذا ضاق اتسع والضرورات تبيح المحظورات اذ لا يستغنى عن بعضهم
لهذه الامور وسئل ابن شكيل رحمه الله عما اذا لم يثق الحاكم باحد في تسليم نفقة الطفل اليه الا امه لكونها
اشفق لكنها لا تصلي مع عموم الفسق في غيرها حتى الحاكم في التسليم اليها رخصة لعدم عدل في ذلك الموضع
فاجاب بانه لا يبعد ان يسوغ له في ذلك فانه موضع ضرورة اذ لا يتولى امر هذا اليتيم واذا توقف الحكم

عنه عزمه

في ذلك على طلب العدل صار اشتى وهذا كله يحمل ما ذكره الاصحاب على غير حالة الضرورات وسئل عما اشترى
شيا فادعى البايع انه لم يكن رشيدا حال البيع فهل يقبل فاجاب بقوله قضية كلامهم في باب القصاص وغيره
سماع الدعوى وتصديق المذكور بيمينه حيث لا بينة اذا ادعى حجر السفه المقارن للبلوغ ولم تتوفر
قراين الحال على تكذيبه ومن ثم قال بعض شراح الوسيط لا تسمع دعواه الا ان صرح بان حجر السفه
مثلا فان اطلق الحجر استفصله الحاكم بان يذكر حجرا مستندا اما من الصبى وطارى بالحجر الحاكم عليه ففي الاول
القول وقوله لان الاصل بقاوه الى البيع وفي الثاني القول قول المشتري بيمينه لان الاصل عدمه هذا
اذا لم يكن بينة ويقرب من ذلك قول الروضة في اختلاف الزوجين في النكاح لو باع عبدا ثم قال بعد
البيع بعته وانا محجور علي اي وانكر المشتري عاد لم يعهد للبايع ما ادعاه ولا بينة فالقول قول المشتري
بيمينه لان الظاهر صحة البيع ونحوه قول الجواهر عنه في الكتابة من تحريره قوله يعني المنهاج ولو قال
كاتبتك وانا مجنون او محجور علي قال اي بسفه طاري او بفلس فلو كان بصبي او بسفه مقارن للبلوغ
لم يحتج لقوله ان عرف سبق ما ادعاه فذلك كله على ما قدمناه وسئل سئل اصوريته ذكروا ان
السفر بمال اليتيم في البحر لا يجوز فهل يشمل ما لو كان ببلده وماله باخر والطريق لا امن البحر واليتيم محتاج
الى ماله لموونته وهل يجوز نقل ماله في البحر اذا خيف عليه من ظالم او يتعين الاقراض في كلا الصورتين
وللمعرض السفر وهو في ذمته اذا اقترضه من قاضي بلد المال او من وكيل وليه اذا كان سفره الى بلد
اليتيم ليوفي لوليه ما في ذمته فاجاب بقوله افتى بعضهم بجواز ركوب البحر حينئذ لان الضرورة دعت الى
ذلك واما قرضه من ملي ثقة فجائز للقاضي مطلقا ويجوز للمقترض السفر الى بلد اليتيم اذا طلب قاضي بلد
اليتيم استخلاصه اليه واحتفا ان السفر في البحر اذا كان امن من بقائه في بلد المال يتعين على الولي حيث امكن
وقد صرحوا بان الحاجة الى شراء ما لا بد منه باكثر من ثمن ماله جاز فهذا اولى لان ذاك فيه تحقق فوات الزايد على
ثمن المثل وسئل عن قول الانوار يجوز لولي اليتيم ان يضيف من ماله ان لم يكن عليه حيف في ذلك هل هو معتمد
فاجاب بقوله هو مفروض في مخلوط بينه وبينه كما يكلمه فله ان يطعم عياله منه ويضيف منه بشرط
ان لا يكون على اليتيم حيف في ذلك كما افتى به النووي وسئل عما في الانوار عن فتاوى ابن عبدان انه مات
عن يتيم ولا وصي ولا حاكم امينا جاز للامين من اقاربه بيع ماله بالمصلحة والغبطة هل هو معتمد فاجاب
بقوله هو متجه فقد افتى به ابن الصلاح واستحسنه الاذرعي واعتمده الاذرعي وغيره وفي المجموع في جمع ما يدل
ويدل ان للامين المذكور النظر في امره والتصرف في ماله بالمصلحة ومخالطته في الكل بما هو الاصلح له وسئل
عما في نكت ابن المقري لا يجوز للولي ان يوكل فاسقا في بيع محجوره هل هو معتمد فاجاب بقوله نعم هو معتمد
رعاية لمصلحة المولى عليه وقد ذكروا ان الوكيل حيث جاز له التوكيل انما يوكل امينا الا ان يعين الموكل غيره
وظاهر انه هذا الاستثناء لا ياتي نظيره في مسئلتنا وسئل عمن بلغ ولم يثبت رشده ثم تصرف ومات
فادعى الاخذ منه انه رشيد وادعى وارثه انه غير رشيد فمن المصدق منهما فاجاب بقوله المصدق الوارث
كما افتى به جمع متاخرون وهو متجه اذ الاصل بقاء السفه ولان ارتفاع الحجر عنه انما هو اذا اثبت رشده
فحيث لم يثبت كان الحجر باقيا ومن قال الاصل الرشد يتعين حمل كلامه على من عرف له حال رشد ثم اختلف
في سفهه فح يصدق مدعي الرشد لانه الاصل وحلف الوارث في صورة السؤال على نفي العلم بالرشد

بالم

وسئل

وسئل عما ذكره في بيع الولي لمال محجوره نسية يتاتى في اجارة ارضه كذلك وفي اجارة ناظر وقف على معين
او جهة فاجاب بقوله نعم يتاتى ذلك في اجارة ارضه لانها بيع منافعها واما اجارة الوقف فحيث
اعتبرت المصلحة في حق الموجر كان كالولي وان لم تعتبر كما اذا كان الموجر يستحق المنفعة فتصح الاجارة
وان جرت من غير غبطة او مصلحة في حقه وسئل عن ولي غنم حجره ايتام شركا في مال فاشترى
منه لهم شيا فهل يقع لهم بحسب روسهم او بحسب انصبايهم فاجاب بقوله الاوجه وفاقا للاصبحي انه اذا
لم يفصل ذلك وان نواه انعقد البيع على التسوية بينهم وسئل عمن اشترى قبل بلوغه اي بالسن او بغيره وتبين
والصلاة والصيام هل يحكم باسلامه فيمكن من مس المصحف وحمله وهل تجب زكاة الفطرة عنه
وهل يصلى عليه اذا مات نرجو كما افتى به بعض المتاخرين وان كان امراة فهل يحل تزوجها او لا وسئل
المسلم اطفال الكفرة من ابائهم وامهاتهم هل يصح وله الحكم بعتقهم لو وقع عنهم في فكان الاصل كما اذا ملك احد
من المسلمين اصله او فرعه فاجاب بقوله مذهبنا انه يحكم بالاسلام الصادر منه مميزا وقبل البلوغ
بان لم يحتلم ولا يحمل خمسة عشر سنة فيجري عليه احكام الكفر لكن بالنسبة الى الاحكام الدنيوية فلا يمكن من نحو حمل
مصحف الا ان لم يخش عليه منه ويرجى اسلامه بعد بلوغه ولا تزكى عنه زكاة الفطر ولا يصلى عليه
اذا مات ومن افتى من اشياخنا فيه بانه يصلى عليه فقد وهم ولا يتزوج ان كان امراة لمسلم الا ان وجد
فيها شروط نكاح الكافرة ولا يصح شراء المسلم الكافر من اصله او فرعه لانه لا يتصور صحة البيع الا من مالك
وهذا متى ملكه عتق عليه وسئل عن ولي يتيم بيده مال لليتيم والولي والمال ببلد غير البلد الذي به
اليتيم فهل يجوز للولي المذكور المسافرة في البحر اذا كان يخاف على المال الذي بيده في البلد الذي يريد
السفر منها لو ترك المال فيها ام لا فقد سئل عنه ابو عمر بافضل مفتي عدن عن قول الفقهاء ان السفر بمال
اليتيم في البحر لا يجوز فلو كان اليتيم ببلد وماله باخر والطريق امن الا البحر واليتيم محتاج لماله فهل
يجوز للولي ان ياذن لشخص في نقل مال اليتيم في البحر ليوصله اليه في بلد اليتيم وهل يجوز نقل مال اليتيم
هذا في البحر اذا خيف عليه في البلد الذي هو فيها من ظالم ويقال بجواز ركابه والحالة هذه او يمتنع او
يتعين الاقراض في الصورتين ويجوز للمقترض السفر وهو في ذمته اذا اقترض من ولي اليتيم او وكيله
او من قاضي بلد المال اذا كان سفره الى بلد اليتيم ليوفي الولي مال اليتيم الذي في ذمته فاجاب بانها
اذا دعت الضرورة الى ركوبه في البحر جاز اذ الضرورات تبيح المحظورات واما قرضه من ملي ثقة فجائز
للقاضي مطلقا واما غير القاضي فلا يجوز ان يقرض مال الصبي الا لضرورة كالسفر والنهب ونحوه ويجوز
للمقترض المسافرة الى بلد اليتيم ليوفي ما عليه من القرض ثم قال واحتفا انه اذا كانت المسافرة بماله في البحر
امن من بقايه في بلد المال تعين على الولي المسافرة به حيث امكن ذلك والحالة هذه وقد صرحوا بانه اذا
ارهقت الحاجة الى شراء ما لا بد منه لليتيم باكثر من ثمن مثله جاز للولي شراوه له بذلك فاذا جاز ذلك
للولي مع تحقق الزايد على ثمن المثل فالمسافرة به في البحر مع ندرة خوف الفوات اولى بالجواز عند الضرورة
والله اعلم انتهى جوابه فهل مسئلتنا من هذا القبيل ام لا وهل ما قاله معتمد ام لا فاجاب معنى قول الفقيه
المجيب رحمه الله وشكر سعيه اذا دعت الضرورة الى ركوبه في البحر الخ انه لم يوجد في البر طريق امنة يسافر
بها فيها وتعذر ابقاوه في البلد لخوف نهب ونحوه واضطر اليتيم الى مجي ماله للانفاق عليه منه لتعذره

عند علته الادم

من غيره ولا شك في جواز السفر به في البحر الذي تغلب فيه السلامة وكلامهم مصرح بذلك في باب الابضاع والوديعة
وغيرهما ومنه ان يجوز للولي تغييب مال المولى عليه اذا سلم من خوف ظالم وكذا اعطاء بعضه له لسلامة باقيه
ونحو ذلك من الضرورات التي تبيح المحظورات اما اذا كان البر آمنا فلا يجوز السفر به مطلقا وان كان مصروف
البحر اقل لانه لا ضرورة بل ولا حاجة في ركوب البحر وكذا اذا لم يتعذر ابقاؤه في البلد لوجود امين لها
حيث لا قاضي امين بها يكون عنده وترتب حفظه عليه لعرض موت الامين لا ننظر اليه لانا لا ننظر للمستقبلات
المبنية على المتوهمات سيما والخوف في البحر موجود حالا وفي الايداع للامين موجود مآلا والخوف الحالي
مقدم على المآلي كما صرحوا به وكذا اذا تعذر ابقاؤه في البلد ولم يضطر اليتيم لاحضاره لبلده ووجد
موسر ثقة يقرضه بشرطه لانتفاء الضرورة الى السفر به في البحر هنا ايضا فان لم يوجد مقرض لذلك
او وجد ولم يجز اقراضه وخيف عليه في البر وخيف على بقائه في البلد فقد تعارض في هذه الصورة مخافات
متعددة خوف البحر وخوف البر وخوف الابقاء في البلد فان زاد خوف البلد والبر على خوف البحر فان كانت السلامة
فيه اغلب منهما فيهما وكان الخوف ناجزا في كل منهما فيحتمل ان يقال في هذه الحالة يجوز السفر في البحر اذا علمنا
من كلام الائمة في التغييب واعطاء البعض المذكور آنفا انهم راعوا اخطر الضررين فليراع الاخطر في مسئلتنا ولو
روعي فيها جاز السفر به في البحر لما تقرر ان البر والبلد اخطر منه بخلاف ما لو استوى خطر الثلاث فلا يجوز البحر
لان ايثاره على نظيريه ترجيح من غير مرجح لا سيما والاصحاب اي اكثرهم مصرحون بحرمته فلا يخرج عن كلامهم
الا عند الضرورة كما في الحالة الاولى وعند الامر القريب من الضرورة كما في الحالة الثانية واما الثالثة فلا
يوجد فيها ذلك فبقيت الحرمة فيها على اصلها هذا حاصل ما يظهر في هذه المسئلة فيجب على الولي
ان يجتهد ويراعي هذه الاقسام الثلاثة ويعمل بما قلنا في كل قسم منها وكلام الفقيه المجيب منزل على ما فصلته
وان كان فيه مناقشة لانه عبر عند الضرورة بالجواز وعند كون البحر آمنا بالوجوب والاولى بل الصواب
عكس ذلك وهو الوجوب عند الضرورة والجواز عند غيرها فتامل ذلك وفيه مناقشة اخرى وهي قوله لحرز
فالمسافرة به في البحر مع ندرة خوف الفوات اولى بالجواز عند الضرورة فصرح هنا بالجواز عند الضرورة والوجوب
عند عدمها وهذا عجيب واعجب منه تعبيره هنا باولى اذ كيف يعقل انه عند ندرة الفوات اولى بالجواز عند
الضرورة لكن هذا يوذن انه اراد بالجواز عند الضرورة حقيقته وبالوجوب عند عدمها حقيقته ايضا وليس
هذا كالذي قبله مراد الفقيه وان اوهمته عبارته فتامل ذلك فانه مهم ثم رايت الكمال الرداد شارح
الارشاد افتى بما يوهم خلاف ما ذكرته وذكره باقضام فانه سئل عن نحو ما سئل عنه باقضام فقال [illegible]
الوجه في الصورة المذكورة مع غلبة السلامة في البحر قرض ماله ممن يجوز اقراضه للضرورة ويسافر
المقترض في البحر الى بلد الطفل ليوصل ما في ذمته الى قاضي بلد الطفل الامين اذا لم يكن عليه وصي اذ ذلك
من الضروريات ثم نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه استدل بان عائشة رضي الله عنها كانت تبضع با
موال بني اخيها محمد رضي الله عنهم في البحر قال البلقيني وهو يدل على خلاف ما رجحه الشيخان من منع
السفر في البحر مع غلبة السلامة انتهى وقد قدمت ان المعتمد الذي عليه اكثر الاصحاب ما رجحه الشيخان
من منع السفر في البحر وان غلبت السلامة ثم ما افتى به الكمال من تعين الاقراض له وجه ان وجد مليء ثقة طيب
للمال غير مماطل له في بلده مال يفي بما اقترضه لو فرض هلاك ما معه مما اقترضه في البحر فاذا وجد هذا فيتعين

اقراضه

اقراضه وجيه واما اذا اختل شرط من ذلك فالوجه ما قدمته من التفصيل وفي فتاوى السبكي في باب
القضاء انه لم ير نقلا فيما اذا تحقق ان المبذر ولي عقار اليتيم دون القيمة ولم يجد راغبا بالكثير ودعت حاجة
اليتيم الى بيع للاكل مثلا ولم يجد من يقترض منه عليه قال والاقرب انه اذا فرض ذلك وحققت الحاجة الجواز
ويأتي مثله في البيع على المدين اذا طالب الغريم ولم يجد طريقا غيره انتهى ويوافقه قول الاذرعي في
توسطه في الكلام على بيع مال المفلس بثمن مثله انه لو كان له مال مما يسرع فساده كالرياحين والبقول
ونحوها فينظر جواز بيعه بدون ثمن مثلها اذا لم يجد من يشتريها به لئلا يتلف جملة ورايتني انتهى وهذا
ظاهر وهو فيما قدمته من التفصيل وسئل عما لفظه سئل بعض المفتين عما اذا كان كتاب لجماعة فيهم محجور
عليه فهل يجوز لاحد مطالعة الكتاب باذن بعض الشركاء من غير اجارة حيث لا ضرر وان قلتم لا يجوز
فما الفرق بين هذه المسئلة وبين ما نقل عن الجويني من انه يجوز دخول الدار المشتركة باذن بعض
الشركاء فاجاب رحمه الله فقال يجوز لكل واحد من الشركاء مطالعة الكتاب المشترك بشرط سلامته و
الخوف عليه من الارضة والتراب والغبار وخوف الفساد ولا يجوز لاجنبي ان ينظر في الكتاب الا باذنهم
والحالة هذه والله تعالى اعلم انتهى جوابه فهل ما اجاب به هذا العالم صحيح معتمد فاجاب بقوله الذي
ذكروه ان الشريك بالنسبة الى المال المشترك كالاجنبي بالنسبة اليه فلا يجوز له ان ياذن لاحد في دخول الدار
المشتركة بغير اذن جميع الشركاء له وما نقل عن الجويني مما يخالف ذلك ضعيف فحينئذ لا يجوز لاحد المطالعة في
الكتاب المذكور ما لم يكمل المحجور عليه ويأذن كبقية الشركاء والخوف عليه من نحو الارضة لا يجوز لغير الولي
ذلك على انه يندفع بغير المطالعة فلا ضرورة اليها وعلى السائل وفقه الله تعالى الفحص والتنقير عما يجده من
الفتاوى الصادرة ممن ليس من اهل النظر في كلام الاصحاب بل يكتفي بمجرد كلام يجده لبعض المتأخرين وهذا
لا يجوز كما صرح به النووي رحمه الله قال لا يجوز لمن ليس اهلا الافتاء بما يجده في الكتب وان رأى ذلك الحكم في
عشر كتب فاكثر لان تلك الكتب كلها قد تكون ماشية على طريقة ضعيفة انتهى والله اعلم بالصواب وسئل عن
شخص اشترى من آخر ارضا ومات المشتري وهي بيد البائع وللمشتري ولد سفيه وله زوجة فاقامها
عليه ابوه وتحجره لها فمات هذا الولد وله اولاد من هذه الزوجة فاقامها عليهم ايضا جدهم المشتري المذكور
بعد موت والدهم وحجرهم لها ومات وهذه الارض بيد بايعها فعمدت هذه الزوجة الى انسان من ذوي
الشوكة وجعلت له على خلاص هذه الارض من بايعها جميع ما يتحصل فيها من الغلة مدة ثلاث سنوات لكون ان
بايع الارض المذكور متغلب عليها والمشتري يضعف عن الاستخلاص منه فقام هذا الانسان على هذا البائع
ورفع الى ذي سلطان له قدرة على انتزاع الارض منه بالحق فانتزعها منه واستغل بغلتها سنة فقط فماتت
الزوجة فقام الاولاد على هذا الانسان وطالبوه بالغلة التي اخذها من هذه الارض ومنعوه من السنتين
الباقيتين الآخرتين له من الجعالة فهل لهم هذا ام لا وهل هذه الجعالة صحيحة ام لا فاجاب بقوله حيث كان لام الاولاد
ولاية عليهم بوصاية الجد او نيابة من الحكم وعلمت ان الارض لا تخلص من بايعها الا بما فعلته مع ذلك الانسان وكانت
الغلة معلومة بينها وبينه بان وصفتها له باوصاف السلم استحق ذلك الانسان تلك الغلة او قدرها في
مدة السنين الثلاث وان لم تكن الغلة معلومة كذلك استحق عليها من مال الاولاد اجرة مثله وان لم تكن
لها ولاية عليهم فيستحق عليها اجرة المثل من مالها وفيما اذا استحق اجرة المثل من مال الاولاد يقاصهم بما استغله

من ارضهم ان وجدت شروط التقاص والرد اليهم غلتهم ويرجع عليهم باجرته وفيما اذا استغلها من مال الام
تتعين عليه رد الغلة ورفع يده عن الارض ويرجع عليها باجرته وسئل عن الام والجدة اذا كانت
وصية او قيمة على اولادها وباعت عليهم ما لهم من غير ثبوت حاجة وغبطة ولا ثمن مثل لدى حاكم شرعي
او اخلت بواحد من الثلاثة المذكورة فهل الحاكم هذا البيع صحيح ويسجل عليه القاضي لشفقتها عليهم كبيع الاب
او الجد اذا باعا على اولادهما ام غير صحيح لكونها وصية او قيمة فلا بد من ثبوت ما ذكر اعلاه واذا بلغ الولد
وادعى على ابيه وجده انه باع ماله لغير غبطة او حاجة او بدون ثمن مثل فقالا انه بل بعنا بغبطة او
حاجة مثلا فان قلتم القول قولهما مع يمينهما فاذا ماتا وادعى الولد على المشتري فهل يحلف المشتري
كحلف ابيه او جده انهما باعا عليه بعد ثبوت الحاجة والغبطة او ما يكون الحكم في ذلك واذا انتقل المال
من واحد الى عشرة مثلا فهل للولد الدعوى هذه على كل واضع او لمن هو تحت يده يوم الدعوى فاجاب
بقوله الذي اعتمده بقاء كلامهم على اطلاقه من ان غير الاب والجد من الوصي او القيم ولو اما لا يسجل القاضي
ببيعه الا ان ثبت عنده مسوغه الشرعي ولا يكتفي بقوله في ذلك ولانه في تعليلهم اعتقاد ذلك في الاب
والجد بالشفقة ما يقتضي ان الام الوصية مثلا كذلك لان ذلك التعليل لا ينظر للشفقة فحسب بل الى
كونهما من كامل العقل والتصرف فالعلة مركبة فتخرج الام لان شفقتها مع نقص عقلها وتصرفها لا يعول
عليها فوجب ان لا تلحق بالاب لوضوح الفرق بينهما وبهذا يتضح ضعف بحث بعضهم الحاقها به والدعوى
على المشتري من الاب والمشتري من المشتري منه وهكذا كهي على الاب وللولد الدعوى على كل من وضع يده على
المبيع وسئل عما حكم معاملة من بلغ وهو مصلح لدنياه فقط فاجاب حكمه انه لا يصح منه العقود المالية
كالبيع والشراء ونحوها كالشهادة والولاية على الغير كبنته في نكاحها وغير ذلك من الفروع التي ذكروها وسئل
عما لفظه ما معنى قولهم في شرح قوله وان تبرم استاجر انه لو طلب الولي من القاضي ان يفرض له اجرة
لم يجبه هل المانع من الاجابة صورة الفرض دون صورة الاستيجار ام المانع دوام ولايته حتى يكون
عزله والفرض له سائغ ولا يحتاج الى صورة الاستيجار ام بحرج الفرض كاف فاجاب بقوله ما ذكره السائل
فيه غموض ويتضح جوابه بنقل كلامهم على وجهه وهو انه اذا تبرم الولي بحفظ مال موليه والتصرف فيه جاز
له ان يستاجر من يتولاه باجرة المثل فاقل من مال موليه ولا يجوز له ان يفرض منه لنفسه شيئا لانه حينئذ
يكون متهما بتهمة قوية في فرضه لنفسه وان كان ابا او جدا بخلافه في توليه له وفي البيع مثلا من نفسه
له وعكسه وجاز له ان يرفع الامر الى القاضي لينصب فيما ذكر ولو باجرة اذ لا تهمة ح بوجه فان رفع اليه ليقرر
له اجرة فاطلق الاكثرون انه لا يقررها له وان كان فقيرا وتوجه بانه متهم في الرفع هنا ايضا فلم يلتفت اليه
القاضي لكن حمله جمع محققون كالغزالي وابن الصلاح وسبقهما اليه الماوردي قال البارزي وهو المختار على
العمل على ما اذا وجد متبرعا بالحفظ وفرض له اجرة وقدرها القاضي بما يليق بحاله وعمله لان له الاستيجار
فله ان يطلب الاجرة لنفسه حيث لحظ الامر فيه هذا كله حيث لم يعزل نفسه اما اذا عزل نفسه فيجب على القاضي
ان يتسلم منه المال ثم ينصب له من يراه باجرة او بدونها بحسب المصلحة هذا كله فيما اذا تبرم من غير ان
يشتغل بحفظ مال المولى او بتنميته او بالتصرف فيه عن كسبه الذي يكفيه اما اذا اشتغل به عن ذلك فله
اذا كان غير قاض وكان فقيرا او مسكينا اخذ الاقل من كفايته وكفاية ممونه اي اقل كفاية انواع ذلك فيما

يظهر

يظهر ومن اجرة عمله ولا يضمن بدل ما اخذه لانه بدل عمله كالامام اذا اخذ الرزق من بيت المال نعم
ان نقص اجر الاب والجد اذا كانت وصية عن نفقتهم وكانوا فقراء تمموها من مال محجورهم لانها اذا وجبت
بلا عمل فمع العمل اولى فاندفع ما للاسنوي وغيره هنا من الاعتراض فان قلت لم جوزوا له هنا الاستقلال
بالاخذ من غير اذن القاضي بخلافه فيما مر في صورة التبرم قلت يفرق بان هذه حالة ضرورة فالتهمة
فيها ضعيفة جدا لان شغله بمال موليه عن كسبه الذي شاهد له بانه انما اخذ ما يضطر اليه ومن
ثم اشترطنا كونه فقيرا او مسكينا بخلاف التبرم فانه لم يضطر للاخذ فلم نمكنه من الاخذ بنفسه بل امرناه
بالرفع الى القاضي فان راى متبرعا غيره استعمله والا فرض له كما مر بسطه هذا حاصل كلامهم في هذا المحل
مع توضيحه وتقريره فعلى السائل نفع الله به ان يتامله حتى تزول عنه تلك الترديدات المبنية على
انه لم يتحرر له من كلامهم شيء يرجع اليه او على انه لم يتامله اذ كيف يتردد بين الفرض والاستيجار كما صرحوا به
في قولهم الذي ذكره ان يفرض له اجرة ففرض الاجرة لا يتصور ان يكون بغير استيجار واما قوله ام المانع دوام
ولايته فجوابه ان ما قررناه صريح في ان المانع من اجابته ليس هو دوام ولايته بل اتهامه في طلب الفرض
لنفسه مع وجود متبرع غيره ومن ثم لو لم يوجد متبرع غيره فرض له الاجرة كما تقرر فعلمنا ان دوام
ولايته لا دخل له في المنع بمجرده لانه اذا لم يجد متبرعا غيره يفرض له الاجرة مع دوام ولايته لا يحتاج الى عزله ثم
توليته باجرة لان هذا بالعبث اشبه وقوله ولا يحتاج الى صورة الاستيجار مبني على ما فهمه من تغاير
الفرض والاستيجار وليس كذلك كما تقرر وسئل عما اذا شهدت بينة بان فلانا بالغ بالسن وبينة اخرى
بانه لم يبلغ به او بان عمره ثلاث عشرة سنة فهل يكون من شهادة النفي ام لا وهل يفرق بين الصورتين وان
قلتم هذا في صورة شهادة النفي المقبول وغيره فاجاب بقوله الذي صرحوا به انه لا بد في الشهادة بالبلوغ
بالسن من كون الشاهدين خبيرين وانه لا بد من ذكرهما العدد السنين لاختلاف العلماء في سن البلوغ فحينئذ
اذا تعارضت بينتان فان كانت احداهما خبيرة به دون الاخرى قدمت الخبيرة على الاخرى وكذا اذا
اطلقت احداهما وعينت الاخرى فتقدم المعينة على المطلقة وان كانتا خبيرتين وعينتا لكن واحدة قالت
سنه خمس عشرة وقالت الاخرى سنه اربع عشرة سنة قدمت الاولى لان معها زيادة علم بكونها ناقلة عن
اصل بقاء الحمل في البطن والاخرى مستصحبة لبقائه فيها والناقلة مقدمة على المستصحبة كما صرحوا به
نعم ان عينت زمنا للولادة بان قالت ولد وقت كذا وقالت الاخرى شاهدت امه في ذلك الوقت
وهي غير والد تعارضتا وتساقطتا وبما تقرر علم ان ما ذكره السائل نفع الله به من شهادة البينة بان فلانا
بالغ بالسن غير مقبولة وكذا شهادة البينة الاخرى انه غير بالغ بالسن لما تقرر انه لا بد من ذكر عدد السنين
وهذان من صور شهادة النفي غير المقبول وان بين لم يبلغ بالسن وعمره ثلاث عشرة سنة فرقا اذ الاولى غير
معينة للسنين فلا يقبل وان لم يعارضها بينة اخرى والثانية معينة لها فتقبل ما لم يعارضها بينة اخرى
كما قدمته وصورة شهادة النفي المقبول هنا ما ذكرته من ان تعين بينة وقتا للولادة وتقول الاخرى شاهدت
امه في ذلك الوقت غير والد فهذا نفي محصور فقبل بمعنى انه يلغي البينة الاخرى لما تقرر من تعارضهما كتاب
الصلح سئل عن رجلين تصالحا على انكار ثم اقر بعد الصلح انه لم يتخلف عنده شيء وابراه فهل ينفذ الاقرار
والابراء مطلقا ام فيه تفصيل بينوا ذلك مع بسط الجواب فاجاب عبارة الامام الشافعي في الصلح على الانكار واذا

كان المدعى عليه منكرًا لغا الصلح وهما على اصل حقهما ويرجع للمدعي على دعواه في المعطى بما اعطى وسوا اذا فسد
الصلح قال المدعي قد ابرأتك مما ادعيت عليك ولم نقبله من قبل انه ابراه على ان يتم له ما اخذ منه وليس
هذا باكثر من ان يبيعه البيع الفاسد فاذا لم يتم له للفساد رجع كل واحد منهما عن اصل ملكه كما كانا
قبل ان يتبايعا انتهى وهو صريح في انه لا اثر لقول المدعي بعد الصلح الفاسد قد ابرأتك لما علل من انه
انما ابراه على ان يتم له ما اخذه منه اي ولم يتم له ذلك لان المدعي لا يملك ما اخذه بالصلح الفاسد بل
يرجع عليه به المدعى عليه وهو انما ابراه على ظن سلامة ما قبضه له ولو ظن انه لم يسلم له لم يبريه فاذا
لم يسلم فان لم يسلم بان فساد ابرائه فيبقى دينه بحاله وجرى على هذا المدرك جمع منهم النص اي الماوردي
فقال لو اصالح مع الانكار من الالف على خمسماية وابراه من الباقي لم يبرأ ولزمه في الحكم رد ما قبض حتى
لو اقام بالالف بينة عادلة كان له استيفا جميعها لان الابراء كان مقرونا بملكه ما صالح به فلما لزمه رده
لعدم ملكه بطل ابراؤه لعدم صفته كمن باع عبدا بيعا فاسدا فاذن لمشتريه في عتقه فاعتقه المشتري
باذنه لم يعتق لان اذنه كان بملك العوض فلما لم يملكه بالعقد الفاسد لم يعتق عليه انتهى وجرى على ذلك
المتولي ايضا مع زيادة فقال لو قال بعد الصلح بريت من الحق او كان المدعي به عينا فقال له قد ملكتها لا تعود
الى الدعوى لان اعترافه على تقدير سلامة العوض كما لو قال لمكاتبه بعد قبض النجوم انت حر ثم خرجت
مستحقة يرد الحال وعلى النص لان اعترافه بالحرية على تقدير سلامة العوض له ولم يسلم فان قال
الصلح ابرأتك فان كان يعتقد صحة الصلح لم يكن له حكم كمسئلة الكتابة وان كان يعتقد الفساد صح الابراء
وكذا لو قال بعد الصلح وهبتك منك وكان المدعي عينا وقبلت فان اعتقد فساد الصلح صحة الهبة
والا لم تكن لها ولا للابراء حكم انتهى وحاصله انه تارة ياتي بعد الصلح بما يحتمل الاقرار والانشاء كقوله
بريت من الحق وملكت العين فلا يحصل البراءة ولا الملك قياسا على مسئلة الكتابة السابقة وتارة ياتي
بما هو صريح في الابراء والملك كابرأتك وملكتك فان علم فساد الصلح صحا لانه لم يات بهما على ظن شي وان جهل
فساده لغيا لانه اتى بهما على ظن انه سلم له ما صالح به فلما لم يسلم له بان عدم صحتهما ثم تفصيله المذكور
في ابرأتك وملكتك انما يتمشى على قول شيخه القاضي وصاحبه البغوي وغيرهما في الرهن ونظايره على
ظن الوجوب انه فاسد واعتمده البلقيني اما على المعتمد الذي صححه النووي تبعا للشيخ ابي محمد ووالده
الامام والغزالي من الصحة قال الامام في قول القاضي بالفساد غلط فالقياس صحة الابراء والتمليك في
ابرأتك وملكتك مطلقا وهو الاوجه واما ما مر عن المتولي في بريت فقياس مسئلة الكتابة يقتضي انه
المعتمد والفرق بينه وبين ابرأتك ان بريت وانت حر كل منهما يحتمل الاقرار والانشا بل بريت صريح او كالصريح
في الاقرار لكن القرينة الظاهرة صرفت دينك عن الانشاء وتحضهما للاقرار على الظن ان لا شي له فاذا بان
لاحقه بان الاقرار لم يصادف محلا واما ابرأتك وملكتك فهما صريحان في الانشا والقرينة وان قويت
لا قوة لها على صرف اللفظ الصريح في معنى الى غير ذلك المعنى فعملا باقي معناهما من افادة الابراء والملك سوا
اظن صحة الصلح ام لا ولهذا يتبين ما مر عن النص وكلام الماوردي انما ياتي على كلام القاضي الضعيف
ويوشد ذلك ان البلقيني بين كلام القاضي بذلك النص وان ما ذكره للماوردي يقول لمن باع الخ فيه نظر
وان القياس العتق لصحة الاذن ومصادفة الاعتاق الملك باللفظ الصريح بخلافه في مسئلة الكتابة السابقة

اما اذا لم

اما اذا لم يوجد الابراء صريحا بل ضمنا كان يقتصر على قوله صالحتك من الالف على خمسماية فظاهر انه لا يبرأ
في الظاهر وكذا الباطن ان اشترطنا القبول من بقية الالف اذ ابان بعد ذلك بحقيتها باقرار او بينة لان
الابراء هنا انما كان في ضمن الصلح فاذا فسد فسد الابراء تبعا له بخلافه فيما اذا زاد على ذلك بان قال صالحتك من
الالف على خمسماية وابرأتك من الخمسماية الاخرى فالابراء هنا وجد مستقلا فيكون صحيحا ولا نظر لتبعيته للصلح
لان شان التابع ان لا يكون مستقلا بنفسه مع وصف التبعية وهذا مع كونه تابعا في هذه الصورة يمكن
استقلاله بنفسه فاثر في مدلوله وان فسد ما سبقه من الصلح هذا هو الذي يتجه فيما قررته تبعا للسبكي
وان قال البلقيني نصوص الشافعي في الكتابة والصلح وغيرهما تدل على انه ياتي الامر في نحو ذلك على ما عقده
مما لا ينافي الباطن لا يواخذ به انتهى ووجه رده ان هذا الثاني تارة يعذر في بيانه بان ياتي بصيغة
للقرينة دخل في تخصيصها فلا يواخذ وتارة لا يعذر بان ياتي بما لا تؤثر فيه القرينة كما سبق ايضاحه في
قد جرى في الانوار على انه لا فرق بين بريت وابرأتك فقال لو صالح من الانكار ثم قال بريت من الحق او ابرأتك
عنه او كان المدعي عينا فقال ملكتها فله العود الى الدعوى ولا مواخذة بالاقرار للعلم بانه مستند الى ما
جرى انتهى وقد علمت مما مر انه صحيح الا ما ذكره في ابرأتك لما مر من صحة الابراء حيث وجدت هذه الصيغة مطلقا
والباقي لذلك قول الانوار ايضا لم يصح الصلح على الانكار فالمدعى عليه يرجع الى العوض الذي دفعه ولا يبرأ بذلك
الابراء للمدعي له سوا صرح بالابراء او لم يصرح فانه وان صرح فانه انما ابراه ليسلم له العوض ولم يسلم له فيبطل الابراء
هكذا رايته مجزوما به في طريقة العراقيين واورده في الذخاير على المذهب انتهى ووجه عدم منافاته لما
قلناه حمل قوله سوا صرح بالابراء على ما اذا صرح به بلفظ بريت لا بلفظ ابرأتك لما مر وكذا يحمل على ذلك قول
الحلية وان صالحه على الانكار على ما ادعاه عليه لم يصح الصلح ويرجع بما دفعه من العوض سوا صرح
بابرائه او لم يصرح ومن اصحابنا من قال اذا صرح بابرائه بعد الصلح سقط حقه وان قال اسقطت عنك الدين
من غير ذكر صلح ففي الحاوي فيه وجهان احدهما انه يسقط كابرأتك انتهى وهذا الوجه الذي اقتصر عليه في
اسقطت هو الذي يتجه ترجيحه والحاصل ان من صرح من العراقيين بانه لا فرق بين التلفظ بعد الصلح
بالابراء وعدمه ان اراد انه بلفظ بريت دون ابرأتك فكلامه صحيح وان اراد انه لا فرق بين اللفظين فكلامه
ضعيف والذي يتجه ما نقله في الحلية عن بعض الاصحاب من صحة الابراء اذا كان بلفظ ابرأتك مطلقا ومر ما
يصرح به ويوشد اطلاق الرافعي وغيره انه لو ابرأ المدعى عليه وهو منكر وقلنا لا يفتقر الابراء الى القبول
صح لانه مستقل به قال بعضهم والظاهر ان الصورة حيث لم يجر مصالحة ويحتمل التعميم كما هو الوجه انتهى
والتعميم هو الاوجه كما مر بيانه ولهذه المسئلة تتمات ومناسبات منها افتى النووي بانه لو استوفى في
دينه من مال حرام لم يعلم وابراه فانه ابراه براة استيفا لم يصح والدين باق في ذمته او براة سقط والحق
الزركشي ما اذا اطلق بالاستيفا فلا يسقط وفيه نظر وقياس ما مر الحاقه بالاسقاط لان لفظ الابراء صريح
في الاسقاط فلا يحمل على غيره الا ببينة وقيل لو اراد لو اشترى طعاما في الذمة وقضى من ثمنه من حرام فان
سلمه البايع قبل قبض الثمن بطيب قلبه واكله المشتري قبل اداء الثمن حل اداء من الحرام او لم يرد اصلا والثمن
باق في ذمته وان اداه من الحرام وابراه البايع مع العلم بحرمته بري ولكن اثم وان ابراه بظن الحل لم يبرأ
هذا مبني على ما مر عنه الموافق لما مر عن المتولي وقدمت ما فيه ومنها قال البحر لو قال لرجل ابرأتك من الف

درهم وهو لا يعلم ان له عليه شيئاً ثم علم ان له عليه الف درهم وقال الاصحاب تصح البراءة في الحكم ولا يقبل قوله اني
اعلم ذلك والمذهب انه لا يبرأ باطناً لانه اذا لم يعلم الدين فهو مجهول وعلى هذا الخلاف اذا اعتقد فيمن مهرها
فقالت ابرأتك عن مهري ثم بان بقاؤه عليه او قال ابرأتك مما استحقه عليك من الشفعة وله الشفعة باطناً
وهو لا يعرفها او طلق او اعتق من جهلها زوجته او امته انتهى ملخصاً ومنه يؤخذ صحة افتاء الاصبحي
عن خالع زوجته بمهر مثلها في ذمة امها فظن براءة ذمته من المهر فابرأ الام مما ثبت له عليها من عوض
الخلع لظنه انه بريء من مثله الذي للزوجة بذمته انه لا يقبل قوله انه لا يعلم ذلك بل يحكم بصحة البراءة ظاهراً
ان نشا بين المسلمين انتهى ويوافقه افتاء ابي مخرمة في ضمن دينا فابرأ المضمون له المضمون عنه انه يتحول
للحق ولم يرد سقوط دينه عنهما بانه برئ المضمون عنه والضامن عن الدين المذكور ولا عبرة بالظن البين خطاؤه
انتهى وهذان صريحان فيما قدمته من الابراء بقوله ابرأتك بعد الصلح مطلقاً لانه هذين الامامين لم ينظرا
للقرينة فيهما بين الصورتين فكذا في تلك نعم نقل الازرق في عن الاصبحي انه لو علق طلاقها على البراءة والطـ
قرينة فابرأته بعد التراضي جواباً لكلامه على ظن حصول الطلاق لها لم تصح البراءة على قياس نظائرها في الصلح انتهى
وفيه ميل الى ما مر من عدم صحة الابراء بعد الصلح الفاسد وقد مر ان الاوجه خلافه فقياسه ان الزوج
هنا يبرأ وقد يفرق بان الابراء هنا في ضمن معاوضة وهي الخلع فاذا فسدت فسد ويلزم من فساد المعاوضة
المشتملة على الابراء فساده واما في الصلح فلم يقع في ضمن معاوضة وانما وقع على جهة التبرع بعد الصلح
فلا يلزم من فساد الصلح فساده ومنها ما تقدم في مسئلة الكتابة وفيه خلاف حاصله ان السيد لو قال
للمكاتب حين اداء النجوم اذهب فانت حر او قد عتقت فاستحق بعضها لم يعتق وان نوى قوله ذلك على الظاهر وهو
صحة الاداء فهو كمن اشترى شيئاً فاستحق فقال مع مخاصمته للمدعي هو ملكي وملك بائعي الى ان اشتريته منه لم
يضره ذلك في رجوعه على بائعه بالثمن فان قال المكاتب اردت بذلك عتقي وقال السيد انما اردت انك حر اي
عتقت بما اديت وبان فساد الاداء صدق السيد بيمينه للقرينة وهي اطلاق الحرمة عند قبض النجوم بخلاف ما اذا
لم توجد قرينة كان قال له ذلك لا عند قبض شيء ونظيره من قيل له طلقت امرأتك فقال نعم طلقتها ثم قال ظننت ان
ما جرى طلاق وقد افتاني الفقهاء بخلافه وقالت الزوجة بل طلقني فلا يقبل الا بقرينة كان تخاصما في
لفظ اطلقها فقال ذلك ثم ذكر التاويل فحينئذ يقبل وهذا في الصورتين تفصيل للامام نقله عن الشيخان وقال انه
قويم لا باس بالاخذ به قال وتصديقه بلا قرينة عندي غلط لان الاقرار جرى بالصريح فقبول قوله في دفعه
محال واطلق في الوسيط في الاولى تصديق السيد بيمينه وان لم توجد قرينة واطلقه الصيدلاني وغيره فيهما
قال الزركشي وما في الوسيط قطع به العراقيون وغيرهم وبالجملة فهو المنقول فيهما انتهى وبالجملة ما قاله الامام
فهو الوجه ويؤيده قول الاصحاب لو اقر ببيع ثم قال كان فاسداً واقررت لظني الصحة لم يقبل لان الاسم يحمل
عند الاطلاق على الصحيح ولا يفرق بان ما هنا كلم يعين مستند ظنه بخلافه هنا لان هذا لا تاثير له اذ الصريح
لا يرتفع بظن خلافه سواء بين ظنه ومستنده ام لا ثم اذا تاملت ما تقرر علمت ان الخلاف انما هو فيما اذا قال انت
حر او قد عتقت فنظيره في مسئلتنا انت بري او قد برئت فيقبل للقرينة الصلح الفاسد وانه لو قال اعتقتك عتق
حتى على كلام الامام والذي يتجه ان القرينة لا تاثير لها فيه فنظيره الابراء في ابرأتك مطلقاً لانه لا تاثير للقرينة
فيه وسئل على صورة اعتراض على فتوى سابقة بقوله بسم الله الرحمن الرحيم ذكرتم في جواب الشافي

مطلب والاعبرة بالظن البين خطاه

مطلب من قيل له طلقت امرأتك فقال نعم طلقتها

لمالك

للمالك ان يحفر في ملكه كيف شاء ولم مطالبة الجار بتحويل عروقه من ارضه وان استحق تحويلها فان تعذر تحويلها فله
قطعها ثم ذكرتم في تحرير الجواب وليس له ان يتصرف في ملكه بما يخالف العادة الا انه اذا لم يؤد ذلك الى ضرر ملك الجار
فان ادى الى ضرر ملك الجار ضمنه والحال ان عادة اهل البلاد قديماً وحديثاً ان الكل يتصرف مالك الارض من
عروق شجر الجار في ارضه ولو زرع مالك الارض زرعاً فيها اما بيده او بغيره منعوه من ذلك لان في مصلحة ما
يؤدي الى اتلاف ملك الغير وقد قال في المحرر من المالك ان يتصرف في ملكه على العادة فان تعدى ضمن اي بمخالفة
العادة وقالوا ان تصرف بما يضر الملك فله منعه وان تصرف بما يضر المالك فلا منع وقالوا لو فعل ما الغالب فيه ظهور
الخلل في حيطان الجار كدق عنيف يزعج الحيطان فالاصح المنع ولعنا رجلعة المنع من كل ما هو ذلك لم تجر العادة به
مطلقاً فاجاب بان الذي يتحرر في هذه المسئلة ما اشرت في الجواب الاول ولم اصرح به ان الشخص متى تصرف في
ملكه بما يوافق العادة لم يمنع مطلقاً ومتى تصرف على خلافها فان اضر بالمالك لم يمنع او بالملك منع والكلام في غير
العروق المذكورة اما هي فالحكم فيها ما ذكرته في الجواب السابق سواء اعتاد اهل البلد ابقاءها ام قطعها لانها
شاغلة لملك الغير ومانعة له من تمام التصرف فيه والشخص لا يلزمه ان يتحمل الضرر ببقاء مال الغير في ملكه
نظراً الى ان ذلك المال على الملك بتلفه لان الضرر لا يزال بالضرر وضرر صاحب الارض مقدم على ضرر صاحب
الشجر لانها وضعت او نبتت في ارضه بغير حق فلم يكن له الزامه ببقائها بوجه فلا يلتبس عليك هذه المسئلة بما قبلها
وسئل عن رجل في ملكه شجرة وعروقها في ملك رجل اخر فاراد الذي في ملكه عروق الشجرة ان يقطعها وادعى
غيرها عليه تمنعه صاحب الشجرة وقال اذا قطعت عروقها افسدت الشجرة فما الحكم فاجاب بانه لا يجوز لمالك
الارض قطع العروق والسارية اليها من ملك الغير وان حصل للغير تضرر بذلك لان ضرر صاحب الارض مقدم على
ضرر صاحب الشجرة فلا نظر لفسادها بقطع عروقها المذكورة وسئل عن شجرة بملك شخص خرجت اغصانها الى
ملك اخر فاضرت لشجره او زرعه هل له قطعها فاجاب بان له ان يطالبه بتحويلها فان امتنع فله قطعها ولو
بلا اذن قاض كما صرحوا به حيث قالوا المستحق لتلك اغصان شجرة لهواء ملكه الخالص او المشترك وكذا ما استحق منفعته
بنحو وصية ان قلنا انه يخاصم ان يطالب المالك بتحويلها فان امتنع المالك جاز له تحويلها ان امكن والا جاز له قطعها
وان لم يأذن له القاضي ولا يصح له الصلح عن بقائها لانه اعتياض عن مجرد الهواء لا عن اعتمادها على جداره ما دامت
رطبة وكالاغصان فيما تقرر انتشار العروق وميل الجدار وحيث تولى القطع بنفسه لم يكن له اجرة بخلاف ما
لو تولاه بعد ان حكم القاضي عليه بالتفريغ ومتى قطع مع امكان التحويل ضمن نقص قيمة الشجرة ولو دخل الغصن
المايل الى هواء ملكه في برنية ونبت فيه اترجة وكبرت حتى تعذر اخراجها قطع الغصن والاترجة ليسلم البرنية
لاستحقاق قطعهما قبل ذلك وانما لم يذبح حيوان غيره اذا ابلع جوهرة لان له حرمة قاله الماوردي والروياني
وللمالك غرس الاشجار في ملكه وان علم انتشار اغصانها الى هواء ملك جاره ثم اذا انتشرت الى ملك غيره كان الحكم فيها ما
مر ولو سكت المالك عن مطالبته بالقطع فيما مر ثم باعه ملكه فللمشتري مطالبته وسئل عن شجرة على جسر بين
ارضين لاحدهما الصالحة خرج منه اغصان وانتشرت في هواء الارض الاخرى حتى تضرر بها صاحبها به فهل
يقطع ام لا فاجاب بان حاصله ان جواب هذه المسئلة كالمسئلة السابقة في شجرة بملك شخص خرجت اغصانها الى ملك
اخر فاضرت بزرعه او شجره وسئل عن رجال مشتركين في دار فمال بعضها فهدموه ثم اعادوه بنقضه وزيادة
فادعى احدهم انه لم يأذن بالهدم ولا بالاعادة ما الذي يستحقه هذا المدعي على المذكورين فاجاب بقوله يصدق

مطلب في انتشار العروق وميل الجدار

في ما اذا ابلع حيوان جوهرة

منكر الاذن بالهدم فله على الهادمين بغير اذن شرعي ارش وهو ما بين قيمة الجدار قائما مايلا وقيمته مهدوما
وليس عليهم شي في مقابلة ما اعادوه لكن ان اعادوه بالته علكوها دونه جاز لهم نقضها والله اعلم وسئل
عن شجرة خرجت من ملكه فتلف بظلها زرع غيره هل يضمنه فاجاب افتى بعضهم بانه يضمنه سوا طلب
مالكها ازالة الشجرة ام لا قياسا على الضمان بالميازيب فانه لا فرق فيها بين طلب النهاد وعدمه وسئل
سؤالا صورته سئل بعض المفتيين عن جدار مشترك بين رجلين فخاف احدهما سقوطه فهدمه اي بغير
اذن شريكه ثم اعاده في الحالة الاولى واحسن فهل يلزمه شي فاجاب بقوله نص الشافعي رضي الله عنه ان
من هدم الجدار بناه لكن قال جمهور العلما انه لا يلزمه البنا لان البنا يختلف ويجب عليه ارش النقص فلو بناه
كبنائه الاول واحسن فلا شي عليه وان كان دونه فعليه ارش ما نقص انتهى جوابه فهل جوابكم كذلك فاجاب
بقوله الجواب عن هذه المسئلة يحتاج لمقدمة وهي ان اصحابنا اختلفوا في الجدار المشرف على الانهدام فقال
جماعة اذا مال الجدار الى الطريق اجبره الحاكم على نقضه فان لم يفعل فللمارة نقضه فقال الماوردي لو مال
وخشي الجار من سقوطه عليه او على ماله وطالبه بهدمه لم يلزمه لانه لم يتعد عليه في الحال شيا وان
هدامه مظنون قال القمولي ومراده اذا لم يدخل في هوائه وقال المتولي لو خشي في الجدار المشترك على الانهدام
وخشي سقوطه في الطريق وتضرر الناس به اجبر مالكاه على نقضه فان طلبه احدهما اجبر الاخر عليه وفرق
بين هذا وما قبله بان الشريك يخاف تلف النقض المشترك بخلاف الجار وقضيته كلام جماعة انه لا يلزمه
النقض مطلقا حيث بناه مستويا وعرض له الميل والاستهدام وجزم به بعض مشايخنا اذا تقرر ذلك ففي
كان هدم الشريك سايغا بان امتنع شريكه وحكم له حاكم به من غير اذن شريكه لم يلزمه ارش نقص حصة
شريكه بان يقوم الجدار قايما ومهدوما وينظر للتفاوت بينهما فيلزمه منه حصة شريكه هذا ما يتعلق
بهدمه واما ما يتعلق باعادته فتارة يعيده بالة نفسه وتارة يعيده بالة المشتركة فان اعاده بالة
نفسه كان المعاد ملكه يضع عليه ما شا وينقضه اذا شا وللشريك الاخر هدمه ان بناه شريكه قبل
الامتناع من البنا معه وان اعاده بالة المشتركة فهما باقيان على ملكهما له ولا رجوع للمعيد بشي على صاحبه لانه
متبرع بالاعادة وما غرمه لم يرد ارش الهدم يعوزه ان الاخر ليس عليه ايضا ارش نقص حصته من المنهدم لان
نقضه منهدمة عينا لان الغالب انه فيهما مبنية تزيد عليها منهدمة على ان الفرض في السوال انه اعاده
كما كان او اولى واحسن نعم هذا التفصيل الملحوظ من كلامهم ان ما اطلقه للمفتي المذكور يحتاج الى هذا التقييد
والتفصيل الذي ذكرته وسئل عن شخص اخذ من مال ابيه في حياته مبلغا مجهول العدد من فضة مختلفة الضرب
والصفة والوزن ومنه ذهب مختلف النوع ثم توفي والده وخلف ولدا غيره فقال الولد المذكور لاخيه
الاخذ المذكور انت اخذت من مال ابينا عشرين الفا من الاشرفية منها ما هو فضة مختلفة الضرب والوزن
والصفة ومنها ما هو ذهب مختلف النوع فانكر الاخذ اخذ القدر المذكور وقال انما اخذت تسعة الاف
مثلا منها ما هو فضة مختلفة الضرب والصفة الوزن ومنها ما هو ذهب مختلف النوع فطال النزاع بينهما
في ذلك ثم انهما اصطلحا على ان الاخذ يدفع الى اخيه المذكور الفا وخمسماية اشرفي من الفضة السليمانية المتفقة
الضرب والصفة تكون مؤجلة في ذمة الاخذ الى اجل معلوم ولم يجر بينهما تقابض في المجلس فهل هذا الصلح
صحيح ام لا واذا ضمن الاخذ شخص في المبلغ المؤجل الذي وقع عليه الصلح فهل يكون الضمان صحيحا ام لا فاجاب

بقوله

بقوله هذا الصلح باطل من وجوه احدها ان المدعى عليه لما اقر بالتسعة الاف المذكورة لم يبين كم قدر الفضة
منها وكم قدر الذهب ولا بين انواع كل منهما واصنافها المختلفة وحينئذ فهي مبهمة والصلح عن المبهم عند
المتصالحين او احدهما باطل كما يفيده قول اصحابنا ان الصلح عن المجهول لا يصح واما قول الشافعي رضي الله عنه
لو ادعى عليه شيا مجهولا واقر له به وصالحه عن عوض صح الصلح فحمله اصحابه كالشيخ ابي حامد وغيره على ما
اذا كان المعقود عليه معلوما للمتصالحين فيصح الصلح بخلاف ما اذا كان مجهولا لهما او لاحدهما فانه لا
يصح الصلح ذكر ذلك الشيخان وغيرهما ثانيها انه صلح من الحال على مؤجل لم يصح الصلح فان قلت ينافي
ذلك قولهما ايضا لو صالحه من الف حالة على خمسماية مؤجلة فهذا ليس من المعاوضة في شي بل هو مسامحة
من وجهين احدهما حط خمسماية والثاني الحاق اجل بالباقي والاول سايغ فيبرا من خمسماية والثاني وعد
لا يلزم فله المطالبة بالباقي في الحال انتهى قلت لا منافاة لان الاول صلح المعاوضة وهو ان يصالح على غير
المدعى فاذا اصالح من عين او دين على عين او دين كان بيعا فيشترط التقابض ومنها انه يشترط تعيين عوض
الدين في المجلس وكذا قبضه فيه ان كان العوضان ربويين وانه لا يصح بالمؤجل عن الحال ولا عكسه واما الثاني
فهو صلح الحطيطة وهو ان يصالح على بعض المدعى عينا كان او دينا كصالحتك من الالف التي عليك على خمسماية في
الذمة وكذا ان كانت معينة كما اقتضاه كلام الشيخين وصرح به جماعة من الاصحاب وقول الامام لا يجوز
لان تعيينها يقتضي كونها عوضا فيصير بايعا الالف بخمسماية واشار الرافعي لرده بان الصلح منه على
بعضه ابرا للبعض واستيفا الباقي انتهى وذلك ان صلح الحطيطة هبة لبعض العين وابرا عن بعض
الدين فان كان بلفظ الصلح وجب القبول فيهما وقبض الموهوب بالاذن وان كان بلفظ الابرا ونحوه
كابراتك عن خمسماية وصالحتك على الباقي لم يجب القبول ولا يجب في هذا النوع تعيين الباقي في المجلس ولا
قبضه فيه ولا يعود الدين المبرا منه بامتناعه من اعطاء الباقي ولو قال صالحتك عن الالف بخمسماية
على ان تبرئني من الباقي لم يصح الصلح فان قلت فما في السوال هل هو من انواع صلح المعاوضة او صلح
الحطيطة قلت هو من انواع صلح المعاوضة لانه صالحه من المدعى به على غيره لا على بعضه ح فالتاجيل فيه
مفسد فان قلت هو صالحه من التسعة الاف المذكورة على الالف والخمسماية المذكورة فيحتمل ان المصالح
عليه موافق لبعض انواع المصالح عنه قلت اذا فرض ذلك كان فيه تفصيل اشار اليه الشيخان بقولهما
ولو كان لهما في يد رجل الف درهم وخمسون دينارا فصالحه منه على الفي درهم لم يجز وكذا لو مات عن ابنين
والتركة الفا درهم وماية دينار وهي في يد احدهما فصالحه الاخر من نصيبه على الفي درهم لم يجز ولو كان
المبلغ المذكور دينا في ذمة غيره فصالحه منه على الفي درهم جاز والفرق انه اذا كان في الذمة فلا ضرورة
الى تقدير المعاوضة فيه فيجعل مستوفيا لاحد الالفين ومعتاضا عن الدنانير الالف الاخرى واذا كان معينا
كان الصلح عنه اعتياضا فكانه باع الف درهم وخمسين دينارا بالفي درهم وهو من صور مد عجوة انتهى
وحاصله الامتناع فيما اذا كان المصالح عنه معينا وجوازه ان كان في الذمة والفرض ان كلا منهما
صلح معاوضة وحينئذ لا ينافي هذا ما مر في مسئلة الامام لان الصلح فيها صلح حطيطة فتعذر فيها الاعتياض
وفي الجواهر وغيرها لو تصالح وارثان عن تركة هي عرض وعشرة دنانير مثلا على ان لاحدهما العرض وللاخر
الدنانير جاز وكانه استوفى خمسة واعتاض عن نصف العرض الذي هو درهم ودينار مثلا وهما معينان

مطلب الصلح عن المبهم لا يصح

عنه

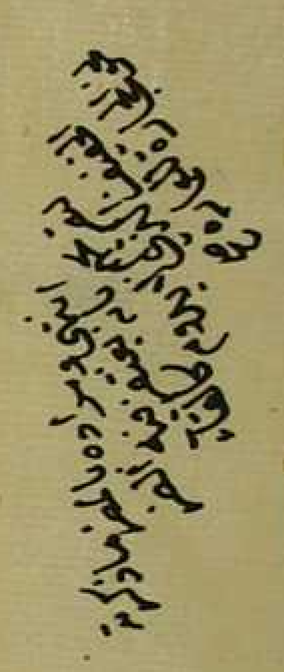
بدرهم او دينار بطلا وفي الذمة صح ولا يقدر فيه المعاوضة بل هو مستوف لدرهم ومعتاض عن
الاخر بالدينار ثالثها ان تكون الالف والخماسية صلحا عن التسعة الالاف ان كانت معينة والحال انها من
انواع صلح المعاوضة لما تقرر من بطلان الصلح ح فان فرض ان التسعة الالاف كانت في الذمة صح الصلح
ان قبضت الالف والخماسية في المجلس لما تقرر ان صلح المعاوضة يشترط فيه قبض العوض في المجلس ان كان
العوضان ربويين رابعها عدم قبض الالف والخماسية التي صالح عليها ان كان الفرض انها من انواع
صلح المعاوضة لما تقرر فان فرض انها من صلح الحطيطة بان كان الالف والخماسية كلها من بعض انواع التسعة
الالاف صح الصلح ولم يشترط قبضها في المجلس ولا يضر شرط التاجيل فيها لما تقرر آنفا واما اذا كان بعض
التسعة الالاف موافقا لنوع الالف والخماسية وبعضها مخالفا فان كانت التسعة الالاف باقية تحت يد المدعى
عليه فالصلح باطل وان كانت كلها تالفة فهذه الصورة محل نظر والذي يتجه فيها اخذا من كلامهم الذي ذكرته
ان هذا الصلح ح اجتمع فيه صلح المعاوضة وصلح الحطيطة وذلك انا ننسب النوع الذي من التسعة الالاف
الموافق للمصالح عليه الى التسعة الالاف ثم ناخذ بمثل تلك النسبة من المصالح عليه فاذا فرضنا ذلك ثلثا مثلا
جعلنا ثلث الالف والخماسية في مقابلته ويكون ح صلح حطيطة بالنسبة الى ثلثها فيصح الصلح بثلثها عن تلك
التسعة الالاف ولا يضر بالنسبة لهذا الثلث اشتراط التاجيل ولا عدم القبض في المجلس ولا فرق فيه بين ان يكون
المصالح به وعنه معينا او ما في الذمة في صلح الحطيطة واما ثلثا الالف والخماسية فيكون الصلح بهما عن ثلثي التسعة الالاف
صلح معاوضة فيشترط فيه القبض في المجلس وعدم التاجيل وكون المصالح عنه في الذمة قلت لم لم تجعل هذه
الصورة على وزان الصورة السابقة عن الشيخين وهي ما لو صالح عن الف درهم وخمسين دينارا في الذمة بالفي
درهم فانه يجوز ويكون مستوفيا لاحد الالفين ومعتاضا عن الدنانير الالف الاخرى وقياس هذا في الصورة
المذكورة ان يكون مستوفيا لما في التسعة الالاف من الفضة السليمانية دون الالف والخماسية ومعتاضا بالباقي
يبقى لك قلت هذا ظاهر ان كان ما في التسعة الالاف من الفضة السليمانية دون الالف والخماسية لانه ح
يفضل شيء يقابل به الباقي فان فرض انه اكثر تعذر كون الاول عوضا عنه لانه جعل عوضا عن جميع التسعة
الالاف فلم يمكن حينئذ الا القول بتفريق الصفقة لان المصالحة ح اشتملت عن مقابلة السليمانية بالسليمانية
وغيرها ومقابلة السليمانية بالسليمانية لها حكم ومقابلتها بغيرها له حكم اذ الاول من صلح الحطيطة
ان كان المصالح عليه اقل والثاني من صلح المعاوضة واذا اشتملت الصفقة على حكمين مختلفين وجب رعاية
كل منهما ولا يمكن ذلك هنا الا بما قلناه من انا ننسب ما في التسعة الالاف من السليمانية اليها وناخذ بتلك النسبة
من السليمانية المصالح عليها ونجعله صلح حطيطة وندير عليه احكام صلح الحطيطة ونجعل الباقي من السليمانية
المصالح عليها عوضا عن بقية التسعة الالاف فيكون صلح معاوضة ويدار عليه احكامه السابقة فان قلت
فلو كان بعض التسعة باقيا وبعضه تالفا ما حكمه قلت الذي يتجه في هذه ايضا ان يقال ننسب التالف
الى الباقي فان كان النصف مثلا بطل الصلح في نصف الالف والخماسية وبقي الصلح واقعا بنصف الالف والخماسية
عن النصف التالف من التسعة الالاف فان لم يكن في هذا التالف شيء من السليمانية فهو صلح معاوضة وان
كان فيها شيء منها ياتي فيها ما ذكر من تفريق الصفقة اذا تقرر ذلك وعن شخص ... عليه في الالف
والخماسية المصالح عليها فحيث حكمنا بصحة الصلح عليها جميعها مع ضمانها الابهاج دين ثابت لازم معلوم

وحيث حكمنا بصحته على بعضها صح ضمان ذلك البعض وحيث حكمنا ببطلانه في جميعها لم يصح ضمانها والله سبحانه
وتعالى اعلم بالصواب وسئل عمن له في ذمة شخص خمسون دينارا او الف درهم صالحه على الفي درهم
وجعل مستوفيا للالف ومعتاضا عن الخمسين الالف الاخرى ذكره الشيخان في الصلح وقياس قاعدة مد
عجوة البطلان فما المعتمد في ذلك فاجاب بقوله المعتمد ما ذكراه وليس ذلك من قاعدة مد عجوة لان الالف
مما صالح به مماثلة للالف التي في الذمة فلا يمكن ان يحكم بجعلها في مقابلتها بيعا بل ذلك هو حقيقة
الاستيفاء والالف الاخرى تعينت معاوضة عن الدنانير لانها من غير جنسها وحينئذ فعقد المعاوضة لم
يشتمل على شروط قاعدة مد عجوة لان الاعتياض عن الدنانير بالدراهم ليس منه فلذا صح الشيخان
ما ذكر من الصحة وسئل عن الجدارين المالكين اذا كان لاحدهما فيه باب هل يرجح فاجاب بقوله
عدم الترجيح بالجذوع عدمه بالباب بل قياس وسئل عن شجرة على الطريق منعت الناس من المرور تحتها
ركبانا ولم يعلم اسبقت الطريق ام لا فهل يقطع المانع فاجاب بقوله نعم يقطع كما يوخذ من فتاوى البغوي
في الصلح وسئل عمن فتح في ملكه طاقات تشرف على جميع حرم جيرانه فهل يؤمر بسدها فاجاب بقوله
لا يؤمر بسدها بل بعدم الاطلاع من الكوات وسئل عمن له داران في احداهما شجرة فتدلت اغصانها الى
الاخرى فاشترى شخص التي فيها الاغصان ثم اراد انتشارها على ما كانت عليه حال البيع فهل يكلف
انها فاجاب بقوله في المشتري بان له مطالبة البائع بذلك لانه لم يرض الا بالموجود ولا يقال شرافه
بالوصلح على ابقائه لم يصح لانه بيع هوا بلا اصل فان قلت يشكل عليه ما لو اشترى مريضا عالما
بل لو قال رضيت بما عنده منه لكان له الرجوع عنه
فانه لا خيار له لان رضاه بمرضه رضى منه بما يحدث منه قلت يمكن ان يجاب بان الرضى بالمرض
مستلزم لتوطين النفس على الرضى بتلف المبيع من اصله وذلك معلوم منضبط بخلافه فيما مر فانه غير منضبط
والمرضي به امر خارج عن المبيع فلم يمكن الرضى به مستلزما لتوطين النفس على نظير ما ذكرته وسئل
عما اذا كان بين شخصين وجماعة عقار وفيه علو فال العلو الى السقوط وتضرر منه الجار والمار فاراد
شخص ان يهدمه فلم يمكنه الا بعمارة شيء في العقار المذكور يصعد منه اليه فعمره بغير اذنه وهدم العلو
بعض بغير اذنهم وبغير اذن حاكم وانما هو بمجرد تضرره من ذكر فهل وقع ذلك في محله ويحسب له ما صرفه للعمارة
والهدم واذا عمر في المكان المذكور شيئا بغير اذنه فهل له الرجوع عليهم واذا كان تحت يده شيء لم يعلموا به فهل
له الكتابة ثم آل الى التلف بالكلية فهل يبرأ بذلك ويسقط حقه من العمارة ام لا فاجاب بقوله الهدم المذكور فيها
لم يقع في محله ولا يحسب له ما صرفه للعمارة والهدم وليس له الرجوع عليهم بما عمره من غير اذنهم ولا يبرأ عما صرفه
تحت يده لهم لكن الآلة التي عمرها على ملكه فله هدمها والرجوع في اعيانها وسئل عما اذا تنازعا عينا
ثم تصالحا عليها بعد اقرار احدهما انها للاخر فاذا مضى لها مدة تحت يد المقر ولم يتعرضا في الصلح لذكر الاجرة
فهل تلزم المقر او لا فاجاب بقوله ان تقدمت المدة على الاقرار فلا اجرة اذ يكفي في صدق الاقرار المطلق سبق
ملكه عليه بلحظة اذ لا تجزئ عنه وليس فيما يقتضي وجوب اجرتها فالصلح على مجرد العين ابتداء ولا الاجرة
الواجبة بسببها فتجب وسئل عن امراة توفيت عن زوج وبنت وام ولها حصة في عقارات فصالحت
الام الزوج عن حصته وحصة بنته بعد لحقانها مستند المبيتة وابراها الزوج عن حقهما فاجاب بقوله

التوكيل في الاقرار لا يصح

الصلح ان وقع بعد انكار المدعى عليه فهو باطل او بعد اقراره او اقام بينة بالحق صح في نصيب الزوج وبطل في
نصيب ابنته حيث لم يكن لها فيه حظ والصحيح فيه ابيح واما الابراء هنا فباطل اذ المبرا منه عين لا دين
وسئل عن هلك عن زوجة ولها عليه حق وكساوي فعوضها الاخ شيئا من ماله وليس بوصي فهل يصح وابرت
ابرائه بسبب ذلك فهل تصح البراءة اولا فاجاب بقوله ان كان الاخ المعوض وارثا وعلم هو وهي ان ما عوضت عنه
ينقص عن حقها او يساويه صح التعويض في حصته والا فلا واما ابراؤها فان وقع بعد علمها بصحة التعويض ولم
يصح فلا يعتد به وكذا لو جهلت القدر المبرا منه وسئل هل يجوز التوكيل في الاقرار سبقا الحق والصلح عنه كما ذكره
والانوار فيه ما ذكر عن الانوار ان سلم انه فيه لان معناه انه لو وكله في الخصومة ولم ينص له على الصلح ولا الاقرار
على ان التوكيل في الاقرار لا يصح وان نص له الموكل على ذلك وسئل عمن احدث وفتح في جداره نقبا الى زقاق ضيق من
شوارع المسلمين وحمل جيرانه وركب على هذا النقب في هواء الشارع برنجا وسلط على هذا الشارع الضيق مياه
بيته من المطر وغيره وركب فوق البرنج على الكسر خارج الجدار الواحا من الخشب لحفظ البرنج عن الكسر وتضرر بذلك
المسلمون وجيرانه المارون في هذا الزقاق بسبب ما ينزل من المياه النجسة والذي احدثه من النقب المذكور
احداث منه وبدعة صدرت عنه لم تكن من قبل الان فهل احداث هذا الامر المضر للجيران وللمسلمين المارين
في هذا الزقاق وهل للحاكم الشرع زجره ومنعه عن ذلك فاجاب بقوله ليس احداث ما ذكر في الشارع الضيق اذا
تضرر به المارة تضررا لا يحتمل عادة كما افهمه كلامهم سيما كلام المنهاج فانه قال الطريق النافذ لا يتصرف فيه بما يضر
المارة قال في فائقه وتعبيري بما يضر المارة اعم من قوله غيره بما يبطل المرور انتهى قال الاذرعي في عبارة
المنهاج شمول لما ذكرناه اي من ان ما اضر بهم ضررا لا يحتمل يمنع منه وان لم يقصد به الدوام كحفر القناة على وجه
الارض والرش المفرط وغير ذلك مما لا يحتمل ضرره انتهى على ان الغزالي رحمه الله صرح بخصوص مسئلتنا في الاحيا فقال
وكذا القصاب اذا كان يذبح في الطريق حذاء باب الحانوت ويلوث الطريق بالدم فيمنع منه بل حقه ان يتخذ في
دكانه مذبحا فمن ذلك تضييق واضرار بسبب ترشيش النجاسة واضرار بسبب استقذار الطباع القاذورات
وكذا طرح القمامة على جواد الطرق وتبديد قشور البطيخ او رش الماء بحيث يخشى منه التزلق والتعثر كل
ذلك من المنكرات وكذا ارسال الماء من الميازيب المخرجة من الحائط في الطرق الضيقة فان ذلك ينجس الثياب
ويضيق الطرق ولا يمنع منه في الطرق الواسعة اذ العدول عنه ممكن انتهى كلام الاحيا واعتمده جمع محققون
من المتاخرين كالزركشي وغيره بل جزم به بعضهم جزم المذهب ولم يسنده اليه ووجهه ظاهر اذ ما قيد به
من كلام المنهاج وغيره صريح فيه ويوخذ من كلام الاحيا المذكور ان المراد بالضيق ما لا يمكن العدول عن الماء
النازل من الميزاب فيه الى محل اخر من جانب الطريق بحيث لا يصيبه شيء من النازل منه والواسع ما يمكن
العدول عنه الى ما لا يصيبه شيء منه اذا تقرر ذلك فهذا الميزاب المحدث المذكور ان كان ثلاثا لا يمكن العدول
الى محل يمنعه من تلويثه بمائه وقت نزوله منع منه مخرجه ووجب على حاكم الشرع وفقه الله وسدده الزامه
بهدمه او بجعله في جداره ينزل فيه ماؤه الى موضع لا يضر بالمارة الضرر السابق ومتى امتنع بعد
منه ذلك بالغ في زجره ونكاله حتى ينزجر غيره عن امثال هذه المحدثات المنكرات ولا يعارض ما تقرر خبر مسند
احمد في قلع عمر لميزاب العباس رضي الله عنهما ثم اعاده لما قال له ان النبي صلى الله عليه وسلم وضع بيده على ان النازل
منه دم مخلوط بما حمل عمر على قلعه اولا ثم لما اعاده لما ذكر لم ينهه عنه ذلك لان هذه واقعة حال فعلية

احتمال



مطلب من اراد حفر نهر فوق نهر غيره

احتمال الشارع كان واسعا فلا دلالة فيها على خلاف ما قلناه ومما تقرر علم ان لصاحب الميزاب في الطريق النافذ
الواسع ان يجري منه ما شاء من ماء المطر والغسالة الطاهرة والنجسة وغيرها لكن اذا لم يضر على احد مع
الاتساع المذكور السابق وضابطه وسئل عن ساقية لاراض متعددة لكل منها منفذ وبعض منافذها
مرصد لوضع لحارضه ولا يستحق شيء من المنافذ لشرب آخر واراد صاحب المنفذ الذي ارصد عليه ان يحث
تراب ارضه وينقله لينحفظ ويلحق الماء على اصحابه لانحفاظ ارضه اللازم معها انحفاظ منفذها يجري
الماء فهل لصاحب الارض المرصدة منعه والحال ان منافذها متساوية الاتساع او متفاوتة وهل لو
اطردت عادة بان الذي لا رصد عليه له فعل ذلك وهل لهذه العادة اثر ام لا فاجاب بقوله قد صرحوا بان من
اراد حفر نهر فوق نهر غيره ان ضيق عليه والا فلا وبانه لو اراد من ارضه اسفل توسيع فم النهر او اراد الاولون
تضييقه او اراد احدهم بناء قنطرة او رحى عليه او غرس شجرة على حافته او نقل راس ساقيته الى
اعلى منه لم يجز الا برضى الجميع وبذلك يعلم ان لحث التراب ونقله ان كان يضر باحد الشركاء باخذ ماء الزائد
بغيره منع منه مطلقا وسئل عن بيت بابه نافذ الى الشارع لكنه منعطف بحيث كانت فتحة الباب
في مقابلة طول الشارع دون عرضه فالخارج منها يمشي ابتداء في الشارع من غير احتياج الى انحراف وقد
اتصل بفتحة الباب دكة ممتدة تحت جدار البيت عرضها مسامت لعرض الفتحة بحيث لو مد جدار الفتحة
المنفصل بالشارع كانت الدكة في داخله الى جهة البيت ولم يعلم ان موضع تلك الدكة من الشارع ولا انها
موضوعة بغير وجه شرعي مسوغ لوضعها واهل البيت مستولون على تلك الدكة منتفعون بها بالجلوس
عليها ووضع الامتعة وغيرها كذلك واحدثوا على بعض اجزائها عتبة وكل من الدكة والعتبة التي لها لا تضر
بالمارة فهل يجوز لاحد ازالة تلك الدكة او العتبة قهرا على اهل البيت من غير ان يثبت ان اصلها من الشارع
وانهما موضوعان فيه بغير وجه شرعي مسوغ لوضعهما او لا يجوز ذلك حتى يثبت ان اصلهما من الشارع وان
وضعهما فيه بغير وجه شرعي مسوغ له فيبقيان على حالهما ويمكن اهل البيت من الانتفاع بهما بالجلوس
ووضع الامتعة وسائر وجوه الانتفاعات التي لا تضر بالمارة حتى يثبت ان وضعهما بغير وجه شرعي وهل
اذا ادعى منازع انهما يضران بالمارة يلتفت الى قوله بدون اثبات ذلك بطريقه الشرعي وهل اذا كان معهما
يمكن مرور البعير عليه الحمل بدون مصادمة لهما ولا ضرر يلحقه في مروره لكن مروره بدونهما ابعد
عن المصادمة لكونه يمكنه حينئذ ان يقرب من كل جانب بلا مصادمة يكون ذلك من ضرر المارة اولا فاجاب
بقوله اذا لم يعرف اصل الدكة المذكورة فالظاهر انها وضعت بحق وان محلها مستحق لاهلها كما صرح به ايضا في
مسائل في الروضة واصلها والجواهر وغيرها لو وجدنا جذوعا موضوعة على جدار ولم يعلم اصلها
فالظاهر انها وضعت بحق فلا تنقض بل يقضى لصاحبها باستحقاق وضعها دائما حتى لو سقط الجدار
واعيد جاز له وضعها عليه قال في الروضة بلا خلاف وعلله بانا حكمنا انه وضع بحق وعلله المحاملي بان
الظاهر حصوله على الحائط بحق وفي باب العارية من الكفاية لو لم يدر ا وضعت الجذوع بحق او غيره حملت
على انها موضوعة بحق لازم كما صرحوا به ويجي مثله في الاجنحة المظلة على ملك الجار والقنوات المدفونة تحت
الاملاك لان صورهما دالة على وضعهما بحق وبه صرح عز الدين في القواعد انتهى قال الجلال البلقيني
ولا اجرة له في المستقبل لجواز انه استحقها موبدة ببيع والحقت بذلك ما لو راينا ساقية مشتركة على

نوهة وعليها بستانان وممر احدهما يمر على الاخر فليس له منعه من اجرائه في ارضه ولا اجرة له لان الاصل انه
بحق فلا يزال الا بحق انتهى وافتى والدي في مصار فعلى قناة حمام لا يعرف اصلها بانه ان عرف حدوثها سدت
والا بقيت ولا يتشارك اصحابها في نزح تلك القناة حيث لم تجر العادة بذلك وافتى شيخ الاسلام البارزي
والائمة عصره فيمن له دار ينزل اليها الضوء من كوة بجدار الغير بانه ليس لذي الجدار هدمها ولا سدها
ونقله بعضهم عن فروق الجويني والتوقف عنه بان مجرد الضوء لا يقابل بعوض فكيف يتصور فتح هذه بحق
لازم رده الشيخ تاج الدين بانه قد يكون اشترى منه بعض الحائط وفتحه طاقة وافتى التاج الفزاري
وغيره فيمن له في ارض غيره قناة او جذوع ادعى تعديه بها بانها لا تزال الا ببينة تشهد بانها وضعت تعديا
اذ الفرض انه لا يعرف اصلها فالظاهر انها بحق فهذه نقول الائمة وهي منطابقة على التصريح بما ذكرته في الدكة المذكورة
من ان الظاهر انها وضعت بحق وان محلها مستحق لاهلها فان قلت كيف يتصور ذلك في الشارع قلت
تصوره فيه اقرب من تصور الدكة المذكورة فان ذلك الاحتمال المذكور فيها في غاية الندور ومع ذلك راعوه
وقضوا باحترامها لاجله بل وقدموه على يد مالك الجدار حتى منعوه من هدمه وسدها فاذا قالوا ذلك
في هذا النادر فقولهم به في مسئلتنا اولى لان تصوير الوضع بحق اظهر واشهر بان يقفه مسبله الا بمحل تلك الدكة
او بان يخص الامام اهلها بمحلها اذا راه او بان تكون من اصل الدار فاخرجها اهلها منها لينتفعوا بها فهذه كلها
صور قريبة لا ندرة فيها فرعايتها في الاحترام والدلالة على الاستحقاق اولى بل واحق من رعاية الائمة لما قدمته
عنهم فظهر ما قلناه واتضح ما حررناه وحينئذ فلا يجوز لاحد ان يتعرض لهذه الدكة بهدم ولا غيره الا ان اقام بينة
بانها وضعت بطريق التعدي والظلم ولا يكفي شهادتهم بغير ذلك مما لا يستلزمه بل لو قامت بينة بانها من
الشارع وبينة بخلافه ما تاتي فيه نظير ما ذكره ابن الصلاح ونحوه بل جزم به غير واحد من غير عدول اليه وهو
انه لو قام شخص ببينة ان هذا طريق يختص به واقام اخر بينة انه طريق لعموم المسلمين كانت اليد للاول لاختصاصه
بالتصرف فيه وقدمت بينته او للمسلمين لسلوكهم له على العموم مدة قدمت بينة الثاني فاذا كانت اليد لاهل الدكة
كما ذكر في السؤال قدمت بينتهم انهم يختصون بها وذكر ابن الصلاح ايضا ان تصرف المتصرف فراج مثبت لدوام شجر
ذي التصرف في ارض الغير فاذا ثبت هذا التصرف لدوام في ملك الغير فالشارع كذلك واذا ثبت ان الدكة المذكورة
مستحقة لاربابها فلهم ان يضعوا عليها عشة ثم ان خرجت تلك العشة في هواء الشارع اشترط عدم ضررها
للمارة قال الشيخان ويرجع في معرفة الضرر وعدمه الى حال الطريق ثم قالا والاصل في الشوارع الاباحة
وجواز الانتفاع الا فيما يقدح في مقصودها وهو الاستطراق ثم المراد كما صرحوا به بضرر المارة الضرر
الذي لا يحتمل عادة بخلاف اليسير الذي يحتمل عادة فانه لا منع منه وبه يعلم ان ما ذكر في السؤال من خشية
المصادمة عند العدول عن جادة الطريق ليس من الضرر المنافي للاستطراق فلا ينظر اليه وان لم تخرج عن تلك
العشة في هواء الشارع بان كانت في هواء الدكة فلا منع منها وان اضرت بالمارة لما علم مما قدمته عن الائمة ان
ارباب الدكة يستحقون التصرف فيها حتى بهدم جدارهم واخذ هوائها في دارهم اذ هواها مستحق لهم وليس هو شارع
فلم يراع ضرر المارة به لان محل رعايته انما هو حيث كان البارز في هواء الشارع كما صرحوا به وهذا كله بنا
على المعتمد الذي عليه الشيخان والجمهور ان احداث الدكة بالشارع لا يجوز وان لم تضر بان كانت في منعطف
اما على مقابله الذي اعتمده جمع متقدمون ومتاخرون واشعر له السبكي من جواز احداثها حيث لا ضرر فواضح

ان النزاع

ان النزاع فيها الان بحث ضررها الذي مر ضبطه وسئل عمن عليه دراهم عجز عن تحصيلها واراد ان يعوض ابنه
من الخيرة منهما فاجاب بقوله افتى بعضهم بان الخيرة فيما يعتاض به الى الراهن لا للدين قال ووقع في كتب المذهب
ما يوهم خلاف ذلك وليس مرادا وسئل عمن له زرع عليه شجرة فاظلت زرع غيره وافسدته بظلها فهل
يضمن وان لم يومر بازالتها فاجاب بقوله افتى بعضهم بضمانها مطلقا وقاسه على التالف بالميزاب وقال
اذا وجد الضمان فيما لم يصل لملكه وهو الميزاب فاولى فيما انتشر ووصل الى ملكه والفرق في الضمان بين
المباشرة والسبب اشيء وفيه نظر ظاهر ويفرق بينه وبين الميزاب بان الميزاب تصرف وضعه في هواء
الطريق بالحاجة اليه فاشترطنا لجواز تصرفه في ذلك الهواء سلامة العاقبة فحيث لا سلامة ضمن واما
غارس الشجرة فقد تصرف في محض ملكه وهو ابر فلم يمكن ان يقال ان تصرفه مشروط بسلامة العاقبة
فاذا جاوزت تلك الشجرة ملكه وخرجت الى غيره لم يمكن ان يضمن الا ان طولب بازالته فامتنع لتعديه حينئذ
فهذا هو الفقه الذي ينبغي اعتماده فاحفظه ولا تغتر بغيره وسئل عما لفظه طلب صاحب العلو ان يتملك
السقف الذي احدثه الاسفل فهل له ذلك وهل له احداث علو ثالث فاجاب بقوله ان امتنع من بنا سقف
نفسه كما كان ثم يتملك لتقصيره وان احدث الاسفل السقف قبل امتناع الاعلى لم يملك المسقف من اعادة فللاعلى
هدمه كما ذكروه فيما لو بنى الاعلى قبل امتناع الاسفل فانهم قالوا للاسفل هدمه ما لم يبن الاعلى وللاعلى حينئذ
طلب تملك السقف بالقيمة كما ذكروه ونظيره في تملك صاحب السفل بالقيمة حيث بنى الاعلى السفل والعلو والجامع
بينهما ان كلا منهما احدث بناء في ملك الاخر قبل امتناعه ولما ذكر بعضهم ذلك قال لا يقال ان السقف الذي احدثه
صاحب السفل احدثه في ملكه اذ الجدران له فلا ينبغي ان يمكن صاحب العلو من التمليك والهدم بخلافه في تلك فان صاحب
العلو احدثه في ملك صاحب السفل لانا نقول ثم قلنا له التملك والهدم فافترقا لانا نقول هو موجود فيما ملكه
صاحب العلو الانتفاع به فكان صاحب السفل احدثه في ملك صاحب العلو فلذا قلنا له التملك والهدم ولا يجوز
لصاحب العلو ان يبني منزلا ثالثا فوق علوه كما نقله السبكي عن ائمة وهو في الصلح وجزم به الاذرعي في قوته
في القسمة وسئل عمن اراد نقل الطريق عن موضعها الى قريب منه فهل يجوز مطلقا اولا فاجاب بقوله يحرم
نقل الطريق العامة عن محلها بل هو كبيرة كما بينته في كتابي الزواجر عن اقتراف الكبائر للحديث الصحيح ملعون
من غير منار الارض واما الخاصة كان استحق جمع محصورون المرور في ارض فلهم بل وفوق الموجر نقله الى
محل اخر

باب الحوالة سئل عمن عليه دين لغائب فاراد ان يقيم بينة على ان المدين ابراه والى
تضمنت المدين بغير سبق خصومة ما المفتى به في ذلك من قول القفال وابن الصلاح فاجاب اما القفال فلم ار له
حيلة في هذه الصورة واما الذي رايته حيلة للقاضي حسين في فتاويه في نظير ذلك لكنها مبنية على الضعيف
ان غريم الغريم غريم واحسن ما في ذلك ما قاله ابن الصلاح من طريق ذكرها ان يدعي انسان ان رب الدين احاله به
فيعترف المدعى عليه بالدين لربه وبالحوالة ويدعي انه ابراه منه او اقبضه فتسمع الدعوى بذلك والبينة
وان كان رب الدين حاضرا بالبلد انتهى واقره القمولي وغيره وكذا شيخنا شيخ الاسلام زكريا سقى الله عهده
لكن تعقبه الاذرعي فقال وهو صحيح في دفع المحتال واما اثبات البراءة منه ان المحيل فلا بد من اعلامه و
الاقرب انه لا يكفي اقامة البينة في وجه المحتال بل لا بد من اعادتها في وجه المحيل وسئل عمن نذر عدم المطالبة
لفلان بما له عليه من الدين فهل يلزم واذا قلتم نعم فهل تصح الحوالة به او عليه بدين حال ومؤجل ونقل

الحوالة النذر وللمحتال المطالبة به اولا فاجاب بقوله المعتمد الذي صرحوا به اللزوم لكن هل يصير الدين بالنذر المذكور
موجلا او حالا امتنعت المطالبة به لمانع الاوجه كما رجحه جمع متاخرون الثاني فان قلنا بالاول صحت الحوالة به
وعليه ان كان الدين الاخر موجلا احالا وان قلنا بالثاني انعكس الحكم واذا قلنا بصحة الحوالة على الناذر فهل
يمتنع على المحتال المطالبة موجلا احالا وان قلنا بالثاني انعكس الحكم واذا قلنا بصحة الحوالة على الناذر فهل يمتنع
المحتال المطالبة حالا كالمحيل اولا لان من التزم قربة لا يلزم سريانها في حق غيره والمحيل هو الملتزم عدم المطالبة
بالنذر فلتخص به كل محتمل لكن ما رجحه بعض المتاخرين من ان الناذر لو مات كان لوارثه المطالبة حالا لانه
نذروهم لم ينذر ويقتضي ان الاوجه هنا الثاني واعتمده بعضهم وعلى مقابله فللمحتال الخيار ان جهل الحال
لان امتناع المطالبة بمنزلة العيب في المعوضات فان قلت يلزم من هذا عدم صحة الحوالة حيث قلنا بنفي
المقابل لانه لا بد فيها من تساوي الدينين واحدهما معيب قلت هو كذلك لكن قد يقال ان الدين في نفسه
لا عيب فيه فالتساوي حاصل في ذات الدينين وتوابعهما اللازمة فامتناع المطالبة للامر العارض وان نزل
منزلة العيب لا يقتضي الحاقه به من كل وجه فان قلت الحوالة باطلة حتى على الثاني من وجه اخر وهو عجز المحيل
عن التصرف في الدين المحال به بسبب نذره والشرط قدرته على التصرف فيه قلنا الشرط في المعاوضات قدرة العقد
لا المعطي لحذا ما ذكروه من ان الشرط في البيع قدرة المشتري على التسليم وان عجز البائع عن التسليم خلافا لما توهمه
عبارة المنهاج فيصح بيع المغصوب لقادر على انتزاعه وان عجز عنه البائع وهذا جار في كل عوض كالاجرة
وعوض البضع صداقا او بدل خلع وعتق على عوض فيلحق بذلك لانه لم يشترط الا قدرة المحتال على تسليمه
وسئل هل تجري الاقالة في الحوالة فاجاب بقوله جزم الرافعي اوائل التفليس بعدم جوازها ولم يطلع على ذلك
البلقيني وهو عجيب فقال انه تصفح كتبا كثيرة فلم ير ذلك ثم قال والذي يظهر الجواز لان الصحيح انها بيع وان
الخوارزمي صرح بالخلاف في ذلك وتصحيح الجواز وقيد ذلك بان يكون ذلك بدون اذن المحتال عليه ومقتضاه
انه ان كان بدون اذنه صح وجها واحدا انتهى والمعتمد ما ذكره الرافعي ويرد تعليل البلقيني بانها وان كان
الصحيح بيع لكن التحقيق كما في الروضة انه لا يطلق القول فيها بانها بيع ولا بانها استيفاء ونظير ذلك الخلاف
في الابراء هل هو اسقاط او تمليك وفي الرجعة هل هي ابتداء نكاح او استدامة وفي النذر هل يسلك به مسلك
واجب الشرع او جائزه وسئل هل يجوز للولي قبول الحوالة بما لموليه فاجاب بقوله بحث بعضهم عدم
الجواز لما فيه من التغرير بخلاف الحوالة على الطفل فيجوز ويطالب الولي بالتسليم وذكر المرعشي انه لو كان احد
طفلين على اخيه مال فاحاله الاب بماله على اخيه على نفسه او على ابن اخر له صغير جاز وسئل هل يجب
على الغني اداء الدين فورا فاجاب بقوله نعم ان خاف فوت ادايه الى المستحق اما بموته او بمرضه او بذهاب
ماله او خاف موت المستحق وطالبه رب الدين او علم حاجته اليه وان لم يطالبه ذكره البارزي وسئل
عمن احال بدين له به رهن وكفيل فهل ينتقل الدين الى المحتال مع وصف الكفالة والرهن فاجاب بقوله ينتقل
اليه بصفة الكفالة والرهن كصفة الاجل والحلول بغير رضى الراهن والكفيل
كما ينتقل الدين الى ورثة الدائن بصفة الرهن والكفيل من غير اعتبار رضاهما وفارق هذا ما لو احال
المديون دائنه بدين له به رهن وكفيل فقبل فانهما ينفكان لبراءة ذمة المحيل اللازم منها براءة كفيله و
انفكاك رهنه هذا ما افتى به البارزي وبين في القوت ما فيه من اعتراض وغيره فلينظر فيه وسئل هل

تصح الحوالة بالزكاة وعليها فاجاب بقوله تجوز الحوالة بها كما في اصل الروضة نقلا عن المتولي بناء على ان الحوالة
استيفاء وقيده الاسنوي بما اذا تلف النصاب بعد التمكن ليصير دينا وقال غيره بل هو مع بقائه ايضا
لان الذمة لا تخلو عنها على ان ما ذكره الاسنوي نظر فيه وغيره وتجوز عليها كما صرح به المتولي ايضا
قال الزركشي ان انحصر المستحقون وتعينوا والا فالوجه البطلان مطلقا وهو ظاهر وسئل عن رجل عليه دين
احاله به دائنه وقبل الحوالة ثم طالب المحال عليه فانكر ثم قال ليس للمحيل كذا على دين ورجع للمحيل فقال انت قبلت
الحوالة فلا مطالبة لك علي فهل يقبل منه ذلك فلا يرجع عليه بشيء ام لا فاجاب بقوله ليس للمحتال الرجوع
على المحيل بشيء لان قبوله للحوالة وان لم يعترف بالدين متضمن لاستجماع شرائط الصحة فيواخذ به لكن لو انكر المحال
عليه وهل له تحليف المحيل انه لا يعلم براءته منه وجهان ذكرهما ابن الرفعة في مطلبه قال غيره والاوجه
من الوجهين ان له تحليفه انه لا يعلم ذلك وسئل عن شخص احيل عليه بحب لشخص فدفع له البعض وباعه ما
بقي في ذمته بثمن من غير حضور ذلك فهل يصح بيع ما في ذمته ويلزم الثمن ام لا فاجاب بقوله لا تصح الحوالة بالحب
الا اذا كان على المحال عليه حب موافق لما على المحيل من الحب جنسا ونوعا وقدرا وصفة وحلولا واجلا فاذا وجدت
هذه الشروط صحت الحوالة وانتقل حق المحتال الى ذمة المحال عليه وان فقد شرط منها فالحوالة باطلة ولا شيء للمحتال
على المحال عليه ثم اذا صحت الحوالة لم يصح استبدال المحتال عن الحب غيره لان شرط صحة الاستبدال ان لا يكون المستبدل
عنه ربويا بيع بجنسه والحوالة بيع دين بدين فالمستبدل عنه ربوي بيع بجنسه فلم يصح بيعه المذكور في
السؤال باب الضمان سئل عن قن مملوك يعمل صنعة فجاء شخص ودفع اليه سلعة ليصنعها له فاخذها
واتلفها فجاء اليه والزمه بقيمتها من غير اطلاع سيده وكتب عليه حجة بقيمتها فجاء شخص اخر فضمنه فيما
لزمه من القيمة فهل يلزم العبد ما التزم بغير اذن سيده وهل يصح الضمان كما افتى به بعض المفتيين بعد
ان كان افتى بعدم صحته ام لا فاجاب التناقض الصادر من المفتي المذكور كانه نشا من غفلة النظر الى
ان هذا المال اعني قيمة العين المتلفة هل يلزم العبد ام لا فتوهم اولا انه لا يلزمه فافتى بعدم صحة ضمانه
ثم توهم ثانيا انه يلزمه فافتى بصحة ضمانه وصحة ضمان الاجنبي للعبد في ديون المعاملة اي مثلا مذكور
في الروضة وغيرها وما وقع للمفتي المذكور تخليط نشا من عدم التامل والجواب الحق في ذلك ان شاء الله
تعالى الذي يدل عليه صريح كلامهم خلافا لما وقع في الحاوي الصغير في ذلك فانه من تفرده وقد
رده غير واحد من اكابر المتاخرين وان انتصر له بعضهم بما لا يجدي ان السيد هنا ان كان اذن لقنه في اخذ
السلع ليصنعها لاربابها كان الضمان على السيد لانه بابقائها في يده مسلط عليه على الاتلاف وان لم يكن اذن
له في ذلك تعلق الضمان برقبة القن دون ذمته على الاصح فيباع منه بقدر قيمة ما اتلفه وفي كل من
الصورتين لا يصح ضمان الضامن المذكور للعبد المذكور لانه لم يلزمه شيء حتى يضمن عنه بل الملزوم
بذلك هو السيد فيهما الا ان القيمة متعلقة في الاولى بجميع امواله وفي الثانية برقبة العبد فان وفت بها والا
فلا شيء لصاحب القيمة غير ما ساوته الرقبة واذا كان السيد هو الملزم بذلك في الصورتين فالعبد غير
ملزم اما في الاولى فواضح واما في الثانية فلانه محل الحق المستوفى منه فهو كعين تعلق بها حق لمستوفى منها
فلم يصح ضمانه في الصورتين لما قررته فتامل ذلك فانه وقع فيه خبط واختلاط كما اشير اليه في السؤال
وسئل عما اذا ابرا الاصيل على ظن انتقال الدين عن ذمته الى ذمة الضمين هل يبرا الاصيل والضامن معا

فاجاب بان الذي
ام احدهما اسقط الجواب مع بيان للمعتمد في ذلك فقد اختلف فيه جماعة من علما فقهاء اليمن
دلت عليه صريح كلامهم انه يبرا كل منهما مما ذكر لقول الروياني في البحر لو قال لرجل ابراتك من الف درهم وهو
لا يعلم ان له عليه شيئا ثم علم انه كان له عليه الف درهم قال الاصحاب تصح البراة في الحكم ولا تقبل قوله اني
لم اعلم ذلك وهل يبرا في الباطن فيما بينه وبين الله وجهان المذهب المنع لانه اذا لم يعلم الدين صح مجهول
انتهى ونقله البلقيني والزركشي وغيرهما عن الشيخ ابي حامد واعتمده ومن ذلك ما في فتاوى النووي في
فتاويه لو استوفى دينه من غريمه وكان الوفا من مال حرام ولم يعلم القابض انه حرام ثم ابراه صاحب
الدين ان ابراه براة استيفا لم يصح ويبقى الدين في ذمته وان ابراه براة اسقاط سقط قال الزركشي
وسكت عما لو اطلق والظاهر حمله على الاستيفا لانه يسقط انتهى ونظير مسئلتنا ما لو ابراه براة اسقاط
وقد علمت صحة البراة وسقوط الدين حينئذ فكذلك في مسئلتنا ولا يحمل الاطلاق فيها على الاستيفا لا مر ا
استيفا فيها خلافه في مسئلة النووي فان فيها استيفا يحمل الاطلاق عليه ومن ذلك ما نقله الاذرعي
عن بعض الفضلا واعتمده وقال انه مقتضى القواعد وهو ان البراة من الصداق من الرشيدة ينبغي نفوذها
وان كانت انما ابراته بنا على كونه صفة لوقوع الطلاق فانعدم وقوعه ومن ذلك قول الاصبحي
في فتاويه رجل اراد ان يخلع امراته بحضرة اخر فقال اخلعها الى ذمة امها بمهر مثلها فخلعها الزوج الى
ذمة امها بمهر مثلها فظن ان قد برئت ذمته من المهر انه رجل من العامة لا يعرف الفقه ثم قال الواسطة
بارئ اي وصهرك فابراها الزوج ظنا منه انه بري من المهر فهل تصح براة الصهرة مما ثبت في ذمتها له
من عوض الخلع الذي ظن انه قد بري من مثله الذي بذمته للزوجة ام لا الجواب لا يقبل قوله انه لا يعلم
ذلك بل يحكم بصحة الابراء في الظاهر ان كان قد نشا بين المسلمين انتهى وهذا كالنص في مسئلتنا انه لا يقبل
من المبري دعواه انه ظن انتقال الدين من ذمة الاصيل الى ذمة الضامن ان كان نشا بين المسلمين بخلاف ما
اذا لم يكن نشا بينهم وشهدت قراين احواله بانه يجهل هذه المسئلة فلا يبعد حج بطلان البراة لانه في هذه
الحالة لم يقصد بها معناها الشرعي الا ان كلامهم كالصريح في خلاف ذلك لنصهم بان العبرة في العقود بما في
نفس الامر لا بما في ظن المكلف ولم يخصوا ذلك بمن عذر به لذلك الظن ومن ثم صح بيع وعتق وتزويج وابرا
من ظن ان لا ولاية له ثم بان ان له ولاية ولم يفرقوا بين من عذر في ظنه اولا فتقييد الاصبحي بقوله ان كان
قد نشا بين المسلمين مخالف لكلامهم وان كان له وجه فالاوجه انه لا فرق فتنفذ البراة مطلقا نشا بين
المسلمين ام لا ثم رايت الفقيه الصالح عبد الله بامخرمه افتى بما افتى به فقال في صورة السوال يبرا
المضمون عنه والضامن عن الدين المذكور ولا عبرة بالظن البين خطاه فان قلت ينافي ما ذكرته
كلام بامخرمه قول الانوار لو اشترى له طعاما في الذمة وقضى ثمنه من حرام فان سلمه البايع قبل قبض
الثمن بطيب قلبه واكله المشتري قبل اداء الثمن حل وان اداه من الحرام ولم يعد واصلا الثمن باق في ذمته
فان اداه من الحرام وابراه البايع مع العلم بحرمته بري ولكن ثم برولحه وان ابراه بظن الحرام لم يبر انتهى
ووجه المنافاة ان الظن هنا اثر فلم لا اثر في صورة السوال قلت لا منافاة لان كلام الانوار متعين حمله
على التفصيل السابق عن النووي في عين مسئلته وهو ان الصورة انه ابراه براة استيفا او اطلق بخلاف
ما لو ابراه براة اسقاط فان البراة تصح وهذه هي نظير مسئلتنا لانه لا استيفا فيها حتى يقصد او ينزل

الاطلاق

الاطلاق عليه فيتعين حمل الابراء فيها على براة الاسقاط وقد صرح النووي بصحته مع ظن الحل فقياسه
صحته في مسئلتنا ولو مع ظن انتقال الدين الى ذمة الضامن فان قلت سلمنا عدم المنافاة فيما ذكر لكن
ينافيه ما صرح به الشافعي رضي الله عنه والاصحاب من انه لو صالحه على انكار ثم قال ابراتك [illegible]
بريت منه لم يبرا وردوا على من قال اذا صرح بالابراء بعد الصلح سقط حقه وقول الذخاير اما الشافعي
حكى هذا عن المذهب ولم يحك سواه غلط وانما حكاه الشافعي مقالة وافسدها ونقل الخلاف انه ظن صحة
المصالحة فان علم فسادها ثم ابراه نفذ الابراء لا محالة ولا ينافيه ما تقرر لاطلاق الرافعي وغيره انه لو برا
المدعى عليه وهو منكر وقلنا لا يفتقر الابراء الى القبول صح لانه مستقل به لان محله اذا لم تجر مصالحة قلت
لا ينافيه شي مما ذكرنا لان السبكي رحمه الله صور مسئلة الصلح بما اذا صالح مع الانكار على خمسمائة وابراه من
الباقي فحينئذ لا يبرا ويلزمه ظاهرا رد ما قبض حتى لو قام عليه بينة بالالف اخذها جميعا وعلل ذلك نقلا
عن الماوردي بان الابراء كان مقرونا بملك ما صالح به فلما لزمه رده لعدم ملكه بطل ابراه لعدم صفاته
كمن باع عبدا بيعا فاسدا فاذن لمشتريه في عتقه فاعتقه المشتري باذنه لم يعتق لان اذنه كان لملكه العوض
فلما لم يملكه بالعقد الفاسد لم يعتق عليه للاذن انتهى كلام الماوردي ووافقه حتى على مسئلة العتق القاضي
ابو الطيب والجرجاني والروياني في البحر وبه يتجه عدم المنافاة التي ذكرتها لان الابراء هنا وقع عوض
معاوضة لاقترانه بملك ما صالح به ويلزم من بطلان احد العوضين بطلانه في الاخر بخلافه في مسئلتنا فان
الابراء فيها لم يقع في مقابلة شي حتى اذا فسد فسد الابراء ثم صح مطلقا كما قدمته ومما يزيد ذلك
وضوحا قول السبكي ايضا وما ذكره عن الماوردي لا شك فيه اذا اقتصر على قوله صالحتك من الف على خمسمائة كما سبق
اطلقها او عينها ومعلل عدم الحصول البراة وان انكشف الحال بعد ذلك بجنبه واقرار بان البراة هنا انما كانت
في ضمن الصلح فاذا فسد الصلح فسدت اما لو زاد بعد ذلك فقال ابراتك من الخمسمائة الاخرى فالابرا هنا وجد
مستقلا لكنه بطريق التبعية وكلام الماوردي هنا يقتضي الفساد ايضا والذي صرح به المتولي انه لو قال بعد
الصلح ابراتك منه فان اعتقد صحة الصلح لم يبرا كما قال في الكتابة بعد قبض النجوم انت حر ثم استحقت يرد للرق
وان اعتقد فساده برئ لكن انما ياتي ما قاله على قول الشيخ القاضي والبغوي وغيرهما في الرهن ونظايره
على ظن الوجوب بالفساد والذي اختاره الشيخ ابو محمد والامام والغزالي والمصنف يعني النووي الصحة و
هو الصحيح وقياسه ان تكون الاصح هنا كذلك فيصح الابراء وقوله في مسئلة الكتابة انت حر محتمل للاقرار
والقرينة الظاهرة صارفة اليه فلم يقع به عتق بخلاف ابراتك فانه صريح في الانشاء فوجب به البراة انتهى
وبتامله يزيد اتضاح ما قدمته من ان مسئلة الصلح لا ينافي ما ذكرته لانا ان قلنا بصحة الابراء مطلقا
وهو ما اعتمده السبكي فواضح موافقته لما قلناه او بفساده وهو ما اعتمده البلقيني والحال فيه فلكونه وقع
فيه عوضا في مقابلة ملك ما صالح عليه فاذا فسد احدهما فسد الاخر لان هذا شان العقود الفاسدة وهذا
لا ياتي فيما نحن فيه وسئل عما لو قال ابري فلانا من دينك اي برئ فلانا من مهرك وهو في ارض الفلانية وانا
به ضمين فابراه وابرات هل يصح هذا الالزام وهل يفرق بين ان يكون الدين على حي او ميت المسئلة بالنسبة
للمستكلم جمعته في تعليقه من فتاوى المتاخرين وصحح ذلك بنقل ما هنالك وابسط وذكر حاصل المراد
اخر الكلام فاجاب بان الذي صرح به المتولي انه يجوز بذل العوض في مقابلة الابراء حيث قال لو اخر [illegible]

فقد ابرأتكم من ديني عليكم صح واذا رده بطل وان قلنا الابراء اسقاط فهو اسقاط بعوض بدل العوض في مقابلته فيجوز
ان يكون العوض منافع بدنه انتهى قال السبكي وهذا ينبغي ان يكون مستثنى من قول الماوردي وغيره ان تعليق
الابراء لا يصح انتهى واذا علمت ذلك فمن قال لدائن ابرئ فلانا من دينك بهذه العين فقال ابرأته بها برئ وملكها
الدائن بخلاف ما لو قال ابرئه ولك به ضميني فانه لا يصح لانه ضمان بشرط براءة الاصيل وهو باطل على المشهور
هذا كله في المدين الحي واما المدين الميت فهو في الحالة الاولى وكما عن بذل العين في مقابلة البراءة كالحي بل اولى فيمنع
البدل ويبرا سواء كان الباذل وارثا ام اجنبيا واما في الحالة الثانية فيحتمل ان يكون كذلك فيصح الابراء والضمان
ويغتفر حينئذ كونه ضمانا بشرط براءة الاصيل تعجيلا وتحصيلا لمصلحة براءة ذمة الميت ويحتمل انه كالحي في ذلك فلا
يصح الضمان وكذا لا يصح الابراء ان جعل في مقابلة صحة الضمان والا صح الابراء وان لم يصح الضمان فان قلت
ما الذي يترجح من هذين الاحتمالين قلت الكلام على الراجح منهما يحتاج لمقدمة لا باس بذكرها وان ادت الى
طول وهي ان الاصحاب قالوا ينبغي ان يبادر الى قضاء دين الميت ان تيسر في الحال اي بان يكون في التركة جنس الدين
وهو حاضر قال في الام وان كان يتاخر اي قضاء دين الميت سال غرماءه ان يحللوه ويحتالوا به عليه انتهى وجرى
عليه الاصحاب وعبارة القاضي ابي الطيب يتوصل الى ان يحيل غرماء الميت على من للميت عليه دين وهو فرع من افراد
ما دل عليه كلام الشافعي والاصحاب فليستفد ثم كلامهم مصرح بان هذه الحوالة مبرئة للذمة وبه صرح في
المجموع فقال ظاهر كلام الشافعي والاصحاب البراءة بتحمل الولي وفيه اشكال لان ظاهره انه بمجرد تراضيهم على مصيره
في ذمة الولي يبرأ الميت ومعلوم ان الحوالة لا تصح الا برضى المحيل والمحتال وان كان ضمانا فكيف يبرأ المضمون عنه
ثم يطالب الضامن وفي حديث ابي قتادة لما ضمن الدينارين عن الميت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الان بردت جلدته حين
وفاه لا حين ضمنه ويحتمل ان الشافعي والاصحاب رأوا هذه الحوالة جائزة مبرئة للميت في الحال للحاجة والمصلحة
انتهى وتبعه في الخادم فقال كلامهم مصرح بان هذه الحوالة مبرئة للذمة ونازع فيه صاحب الذخائر لان الحوالة
تفتقر الى محيل وهو مفقود في هذه الصورة ويجاب بانه اغتفر ذلك لمصلحة الميت كما فعل ابو قتادة لما امتنع
النبي صلى الله عليه وسلم من الصلاة على المديون حتى قال علي دينه واستفدنا من هذا الحديث انه لا يتوقف ذلك على
اختيار الولي بل الاجنبي كذلك انتهى وتوقف فيه النشائي في جامعه ولا توقف لما مر عن المجموع ثم قضية كلامه
ككلامهم انه لا فرق في تحمل الولي المقتضي انتقال الدين اليه وبراءة الميت به للمصلحة بين ان يراد بالحوالة ان يحيل
الولي عن الميت الغريم على نفسه ويقبل الغريم الحوالة ويكون نائبا عن الميت في ايجابها وحينئذ وان كانت مع غير
جنس الدين ومن غير رضى المحيل والمحتال للمصلحة ومن ثم قال جمع منهم فهو وان كانت التركة نقدا قضي الدين
منها او غيره فقد سال الولي غرماء الميت ان يحتالوا عليه ليصير الدين في ذمته وتبرا ذمة الميت والا بان لم يرد
بها تحمل الولي للدين عن الميت برضى الغريم فيحصل انتقاله لذمته من غير نظر الى ان للميت خلف تركة اولا وانظر
لكونه حينئذ يشبه الضمان بشرط براءة الاصيل اذا قلنا بصحته على الضعيف فظاهر وحينئذ الاجنبي كالولي لما
صح في قصة ابي قتادة لما ضمن الدينارين عن جابر فقال فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يقول هما عليك والميت
منهما بريء فقال نعم فصلى عليه وان قلنا ببطلانه وهو المعتمد فهذا مستثنى للمصلحة كما علم مما مر
وقيل المراد من قوله صلى الله عليه وسلم وبرئ منهما الميت براءته من رجوع ابي قتادة عليه لانه ضمان بغير امره
انتهى وفيه نظر والحاصل ان تحمل الولي بقسميه المذكورين مغتفر لمصلحة براءة الميت كما دل عليه اطلاق

مطلب من قال لدائن ابرئ فلانا من دينك بهذه العين

مطلب سؤال الوارث ان يحللوا الميت ويحتالوا به عليه

كلام

٢٣٧

كلام الشافعي والاصحاب وتتمة يعلم ان الراجح من الاحتمالين اللذين ابديتهما اولهما فحينئذ يفارق الميت الحي في هذه
الصورة لما تقرر من احتياج الميت لبراءة ذمته اكثر فاغتفر فيه ما لا يغتفر في الحي ثم رايت الزركشي ذكر تفقها ما يؤيد
ما ذكرته بل يصرح به حيث قال وصورة ما قاله الشافعي من الحوالة ان يقول لرب الدين اسقط حقك عن الميت وعلي
عوضه فاذا فعل ذلك رب الدين برئ الميت ولزم الملتزم ما التزمه لانه استدعاء اتلاف مال لغرض صحيح ثم استدل
لذلك بكلام صاحب البيان حاصله ان الحوالة على من لا دين عليه تسمى حوالة حقيقة عند العراقيين وضمانا بشرط براءة
الاصيل عند الخراسانيين انتهى ويؤيد ذلك قول الاصبحي في فتاويه ذكر في البيان اول ما يبدا به والي الميت ان يقضي
دينه او يحتال به على نفسه واراد بذلك انه يلتزم لغريم الميت دينه في ذمته للمعاوضة ان امكنه ذلك انتهى فقوله ان
يلتزم الخ ظاهر فيما ذكرته من صحة الضمان عن الميت بشرط براءته وتنظر بعضهم فيه ليس بواضح ومما يدل لما مر ان
البخاري ترجم للحديث السابق بباب الحوالة ثم بباب الكفالة قال الحافظ ابن حجر والثاني هو ظاهر الخبر وقال غيره
انما ترجم بالحوالة لانه ادخل الحديث وهو في الضمان لان الحوالة والضمان عند بعض العلماء متقاربان واليه ذهب ابو ثور
لانهما ينتظمان في كون كل منهما فيه نقل ذمة رجل الى ذمة اخرى والضمان في هذا الحديث نقل ما في ذمة الميت الى ذمة
الضامن فصار كالحوالة سواء انتهى وفيه تصريح بما قدمته من استواء الضمان والحوالة في حق الميت وانهما اغتفر
فيهما عدم وجود شرطهما لمصلحة براءة الميت ومن ثم قال الخطابي في الحديث ان الضمان عن الميت يبريه اذا كان يعلم ما
سواء اخلف الميت وفاء ام لا وذلك انه انما امتنع من الصلاة عليه لارتهان ذمته بالدين فلو لم يبرا بضمان ابي قتادة
لما صلى عليه والعلة المانعة قائمة انتهى لا يقال الحديث انما هو حجة للوجه المرجوح القائل بصحة الضمان بشرط براءة
الاصيل لانا نقول ليس كذلك بل هو حجة للمعتمد الذي قدمناه ودل عليه كلامهم انه يصح الضمان على الميت ولو بشرط
براءته ولا يتم هذا الشرط لانه من مقتضيات العقد اذ يلزم من صحة الضمان براءته لمجرد الضمان كما مر عن الشافعي
والاصحاب في التحمل الصادق بالضمان والحوالة واغتفروا ذلك هنا تعجيلا لبراءة ذمة الميت ورعاية لمصلحته
لانه احوج لذلك من الحي لانقطاع سعيه فاغتفر فيه ما لا يغتفر في الحي تتمة قال السيد السمهودي
في حواشي الروضة بعد ايراده ما مر عن المجموع فالحاصل انهم اغتفروا في هذه الحالة لحاجة الميت ومصلحته كون
الولي محيلا ومحالا عليه مع فراغ ذمته من الدين والنقل برضاه مع رب الدين بذلك فلو رب الدين مطالبته بدينه
بمقتضى ذلك وان تلفت التركة وهل ينقطع تعلقه بعين التركة بمجرد ذلك فيه نظر والمتجه دوامه لان تشوق
ذلك لمصلحة الميت والتعلق بالعين من مصلحته وكان الولي يستدام تعلق الدين بها عن جهته فهو متجرد رهنها
من جهتها بعد انتقال الدين الى ذمته سيما اذا الغرض رب الدين لا اشتراط ذلك على الولي فيكون باعثا على
تحمل القضى انتهى وتعقبه بعضهم فقال والاتجاه في دوام التعلق وادعى مصلحة الميت فيه ممنوع فليتامل
انتهى والتعقب وجيه لان رضى الدائن بذمة الولي فيه فك منه للتركة عن الرهنية فكيف مع تعلق حقه بذمة
الولي وانتقاله من ذمة الولي وفراغها منه تبقى التركة مرهونة بدين ليس على الميت منه شيء ودعوى ان
مصلحة الميت تقتضي التعلق غير صحيحة لما تقرر ان ذمته برئت من الدين بكل وجه فلا يعود عليه منفعة
بتعلق الدين بالتركة وعدم تعلقه بها الا ان استقر في ذمة الولي وفرغت ذمة الميت منه صار لا يمكن عوده
لذمة الميت سواء اداه الولي ام لم يؤده نعم ان لم يعرض الدائن لاشتراط ذلك على الولي احتمل ان يقال بصحة
الشرط والعمل بمقتضاه وان يقال ببطلانه وعليه فهل يبطل اصل التحمل لاقترانه بشرط فاسد او لا كل محتمل

والاول اعني صحة الشرط والعمل بمقتضاه غير بعيد ولما فيه من المصلحة للميت اذ الغرض ان الدائن لم يرض بتحمل الولي الا بعد
الشرط فلو لم نصححه لبقا التعلق بذمة الميت مستمرا وسئل هل يصح الضمان لغايب على غايب وهو عارف للمضمون
عنه وللمضمون له وبه فاجاب بانه يصح الضمان المذكور فقد قالوا شرط الضامن اهلية التبرع وشرط المضمون
له معرفة عينه فلا يكفي معرفة وكيله كما بينته في شرح الارشاد ولا يشترط قبوله ولا رضاه بل يلزمه اداء
الضامن والمودى باذن الغريم ولا يشترط رضى المضمون عنه ولا قبوله ولا ان يكون له مال فيصح الضمان عن المعسر
والرقيق والمجهول والمنكر وشرط المال المضمون ان يكون دينا ثابتا لازما او اصله اللزوم معلوم الجنس والقدر والصفة
وسئل عن رجل يعلم دين مورثه الذي على زيد ولم يعلم كم نصيبه منه فابرا زيدا منه فما الحكم فاجاب اذا علم
دين مورثه الذي على زيد ولم يعلم كم نصيبه فابراه من الجميع المعلوم له صح الابراء اخذا من قولهم نقلا عن نص البويطي
وغيره يستثنى من الابرا من المجهول كما اذا ذكر غاية يعلم ان حقه دونها فانه يصح الابرا وان لم يعرف قدر حقه فكما
صح هنا مع جهله لقدر دينه فكذلك يصح في مسئلتنا لانه ابراه من قدر معلوم يعلم ان حقه دونه بل هذه المسئلة
داخلة في كلامهم ذلك لان من صوره يبريه من مايه وهو يتحقق ان دينه دونها لكنه لا يعلم قدره وصورتنا ان
يعلم ان مال مورثه مايه ولا يعلم كم له منها فاذا صح الابرا في تلك صح في هذه فالصورتان داخلتان تحت كلامهم
الذي ذكرته وكذا يحث قول الانوار واذا اراد ان يبري عن مجهول فالطريق ان يذكر عددا يعلم انه لا يزيد
الدين عليه فلو كان يعلم ان حقه لا يزيد على مايه مثلا او الف فيقول ابراتك من الف ومايه ثم رايت الاصبحي
افتى بما ذكرته وسئل الحالة ثم قضاه فهل يرجع على المحال عليه فاجاب اذا احال دائنه على مدينه انتقل الدين
من ذمة المحيل الى ذمة المحال عليه فاذا قضى المحيل المحتال ذلك الدين الذي احاله به من غير ان ياذن له المحال
عليه في الادا عنه كان المحيل حينئذ متبرعا بالادا فليس له الرجوع على احد نعم قياس كلامهم في البيع و
الشرط انه لو ادى المحيل ظانا ان ذمته مشغولة له الى الان وان الحق لم ينتقل لذمة المحال عليه او انتقل
اليها مع بقائه في ذمته ايضا كان ذلك عذرا له مقتضيا لرجوعه على من ادى اليه بما اداه اليه لانه بنى الاعطا
له على ظن بان خطاوه ولا يقال لا عبرة بالظن البين خطاوه لان ذلك في غير العبادات وحيث لا عذر والفقها
يقولون على الظن وان بان خطاوه اذا عذر الظان بقيام قرينة تقتضي ما ظنه والقرينة هنا قويه وهي
ان ذمته كانت مشغولة بالدين وكونه ينتقل عنها بالكلية بالحوالة امر يخفى على كثير من العوام فمن ظن
خلافه معذور بلا شك وسئل عما لو قيل لامراة ابري فلانا من مهرك وهو في رضى الفلانيه وفي
الضمان من الرهن والفوت ما ينبغي مراجعته في ذلك فاجاب بقوله الذي دل عليه كلامهم صحة البرا
ولا شي على القايل لانها اذا ابراته لم يبق لها شي حتى يتعلق بارضه مثلا فليس من باب ضمان الدين
في رقبة عين لان الدين هنا موجود ثابت عند الضمان فصح تعلقه بمعين من اعيان اموال الضامن
واما هنا فانه اشترط عليها التعلق لمهرها بارضه مثلا ان ابروها منه وبالابرا منه لم يبق لها شي حتى
يتعلق بغيره فاتضح ان هذا العقد لا يلزم به شي ولحالة السايل نفع الله بعلومه وبركته على ما في
الفوت ان كانت باعتبار ان كلامه من عمومه ذكره فلا خصوصية للفوت بذلك وان كانت باعتبار ان
المسئلة فيه بخصوصها فالامر بخلاف ذلك بحسب النسخة التي عندي فاني فتشت عليها باب الضمان
والرهن فلم ار بخصوص مسئلة السوال فيه ذكرا اصلا فاما ان السايل اراد المعنى الاول وان في نسخته

زيادة

زيادة فان كان الامر كذلك فلينظر ما قلته مع ما في نسخته فان وافقه فلله الحمد والمنة وان خالفه
فليرسل الي بالعبارة حتى انظر فيها وفي الروضة عن الماوردي ما يقرب من مسئلتنا وهو انه لو قال
بع عبدك من زيد بالف على ان علي خمسماية لم يصح التزامه لانه ضمان ما لم يجب واجرى سبب وجوبه فلو باع
على ذلك لم يصح لاشتراطه الثمن على غير مالك المبيع نعم ان تولى الامر العقد صح لكن ان نواه بولاية
او وكالة وقع الشرا للمشتري والا وقع له ولزمه الثمن فيهما ولم الرجوع في الاول وان قال بعه منه بالف
وانا ادفعه لك فهو وعد لا يلزم فلو باعه صح ولا يلزم الامر شي لعدم التزامه وسئل هل يستثنى من
قاعدة ان الحال لا يطرا عليه التاجيل بعد لزومه حالا شي اولا فاجاب بقوله استثنى المتولي والروياني
مسئلتين احدهما اذا قال الدائن لله علي ان لا اطالب المدين الا بعد شهر مثلا لزمه وقضية كلام الرافعي
اعتماده الثانية اذا اوصى ان لا يطالب به الا بعد شهر فانه تنفذ وصيته وزاد ابن الرفعة ثالثة وهي ما
لو باع بثمن حال ثم الحق الاجل في مجلس العقد والزركشي رابعة وهي اذا ثبت الافلاس على المدين فلم يطالبه
حتى ايسر وارتفع الحجر عنه فانه يبقى موجلا ذكره القفال في فتاويه خامسة وهي ما اذا اسلم البد في
شي والحق انعقد حالا ولنا خلاف هل السلم اصله الحلول والتاجيل ان قلنا بالاول فاجل بعد ذلك في المجلس
صار موجلا والكلام على ذلك يحتاج الى بيان ومزيد بسط فنقول اما مسئلة النذر فقال الزركشي في قواعده
مستشكلا لها ان كانت الصورة في معسر فانظاره واجب والواجب لا يصح نذره وان كانت في موسر موعود
لم يصح ايضا لان اخذه واجب ولا يصح ابطال الواجب بالنذر ويويده قول ابن الرفعة ان من كان عليه الدين
مليا فلا اثر للنذر بتاخير المطالبة لان المبادرة الى براة ذمة الميت واجبة فلا يوثر النذر حتى لو رضي رب
الدين والوارث بذلك ويجاب بانه قد يتصور كون الانظار مندوبا لا واجبا فيصح نذره ويصير واجبا
بالنذر وذلك في موسر بغير جنس الدين فانه لو طالبه بالوفاء وجب عليه بيع امتعته وان كان في ذلك
فوات تحصيل ربح يؤمله فيها فاذا علم الدائن من حاله ندب له كما هو ظاهر ان ينظره الى ان يحصل ما يومله
في امتعته من الربح فاذا نذر في هذه الحالة عدم مطالبته الى مدة معلومة لزم النذر لانه نذر قربة
مقصودة غير واجبة فهذا هو محل كلام المتولي وغيره واما مسئلة المعسر والموسر بجنس الدين
الباذل له والميت فمعلوم من كلامهم في باب النذر عدم صحة النذر فيهما فلا يصح ان تكون واحدة منهما
مرادة للمتولي فاتضح بذلك كلامه على ان التحقيق كما قاله البلقيني ورجحه الاسنوي والزركشي انه لا
استثناء بل الحلول مستمر ولكن منع الطلب لعارض كاعسار المعجل او لقيام الرق فيما يتبع به
العبد اذا عتق وقول المتولي قال لله علي ان لا اطالبه الا بعد شهر لزم ليس فيه تصريح بلزوم الاجل بل
كلامه يحتمل ان يريد لزوم الاجل ولزوم النذر واطباقهم على ان الحال لا يوجل يوضح ان مراده الثاني
ويكون سماه تاجيلا مجازا لما بينهما من علاقة منع المطالبة وفاء بالنذر ولا بدع ان يكون الدين حالا و
تمتنع المطالبة به لعارض كالمعسر فانه اذا حجر عليه بدينه الحال لم يقل احد انه تاجل والعلما صرحوا بانه لا
يطالب مع ان مسئلته هي الاصل في الكلام على تاخير الحال ومع حلول الموجل على ما هو معروف في بابه
فان قلت هل يظهر للقول بانه موجل او حال امتنع طلبه لعارض اثر قلت نعم يظهر له اثر في مسائل
منها اذا عجله المديون قبل المدة لغرض البراة هل يجبر رب الدين جزما على احد الامرين الابرا او القبول

كسائر الديون الحالة لا سيما ان هذه المدة لم تقع برضى المديون والجبر انه موجل ومنها الحنث اذ حلف لا مال
له وقلنا بالتفصيل بين الحال والموجل ومنها مسئلة الزكاة وتحريرها ان النذر اما ان يكون بعد تمام الحول
ولا اشكال في اخراج الزكاة عنه ثم هل يستنقذ ذلك القدر من وجوب الانظار فيه لان للكل فيه لغيره بناء
على الصحيح وهو ان الفقراء شركاء رب المال او يجب الانظار فيه وهو ما رجحه بعض المتاخرين لكونه قادرا
على تمام ثمنه وجوز الاخراج من غيره كما قلنا انه فيما اذا رهن ما الزكوي وحال عليه الحول قال بل
مسئلتنا اولى لان الرهن سابق على الوجوب بخلاف النذر واما ان يكون قبل تمام الحول ففي الحاقه بما بعد
الحول حتما لان النذر في هذه تصرف منه قبل تعلق حق الفقراء وقياس مسئلة الرهن كما قاله الاسنوي
وجوب الاخراج من غير معتمد المقدرة ومنه عدمها ومنها ما لو مات الناذر فان قلنا بالتاجيل لم
يكن للورثة المطالبة وان قلنا ببقائه على صفة الحلول فهل لهم ذلك لان الدين حال والناذر مات وهم لم
ينذروا ام عليهم الامهال لان الحق انتقل اليهم كذلك كل محتمل والظاهر كما قاله بعض المتاخرين الاول
هذا كله ظاهر ان كانت الصورة ما مر عن المتولي وهي ما لو قال لله علي ان لا اطالبه الا بعد شهر فلو
قال لله علي ان ما لي عليه من الدين يصير موجلا الى شهر او نحو ذلك فهل ياتي فيه ما مر من كونه مستمرا
على الحلول ويكون التزام التاجيل معناه التزام عدم المطالبة او يقال هنا انه تاجل بالنص على التزام التاجيل
بخصوصه كل محتمل واما مسئلة الوصية ففيها ما مر في مسئلة النذر حرفا بحرف اذ لا يلزم من تنفيذها ثبات
الطلب تاجيل الدين بل هو باق بصفة الحلول ولكن تنفيذها منع من المطالبة به على حكم الحلول كالمعسر اذا ثبت
اعساره ويويد ذلك قول الرافعي والروضة لو اوصى من له دين حال بامهاله مدة فعلى الورثة امهاله ولم
يقولا ان الدين تاجل واما مسئلة ابن الرفعة التي رددها وادعى انها اولى فممنوعة كما قاله بعض المتاخرين
لان الثمن اما ان يراد به ما وقع به العقد او ما استقر عليه العقد مع اعتبار اللواحق في مجلس التخاير والراجح
الثاني اذ اللاحق في المجلس كالواقع في صلب العقد وحينئذ فالثمن انما هو موجل لانه استقر عليه العقد فكانه انما عقد
به بصفة لانه كان حالا ثم تاجل لان الثمن كما يراعى مقداره تراعى صفته ونظير ذلك في عقد التولية هل
يدخل الملحق في زمن الخيار والمذهب انه يدخل ودعوى ابن الرفعة التاجيل بعد الحلول لا يتم الا اذا ثبت تعلقه
بذمة وكونه مملوكا وذلك انما يصح اذا ملك المشتري المبيع والبايع الثمن الذي في ذمته وما دام زمن الخيار لهما
باقيا فالانتقال غير واقع فان الخيار ان كان للبايع فملك المبيع له وللمشتري فملكه له ولهما موقوف اي في
خيار الشرط والمجلس لكن صورة ابن الرفعة انما تاتي اذا كان الخيار لهما لان الحاق الاجل وحطه انما يصح حين كان
الخيار لهما والا فيلزم من جهة احدهما والفسخ لم يمكن الالحاق وقرر ابن الرفعة بقوله ثم الحق الاجل في مجلس العقد
اذا كان الخيار لهما ولم يلزم العقد ولو من جهة احدهما والا انفسخ واما مسئلة القفال وهي ان المفلس اذا ثبت
افلاسه حل عليه الدين فذلك وجه او قول والمذهب انه باق باجله بل بقية كلام القفال تدل على ان اثار الاجل
باقية لم ينقطع قطعا حقيقيا لعوده موجلا كما كان اذا ايسر ولم يطالبه حتى انفك الحجر واما مسئلة السلم فقد
جوابها من مسئلة ابن الرفعة وسئل عن رجل زوج ابنه على صداق وضمنه بغير اذنه ثم مات الابن عن تركة
بها وفاء هل للزوجة اخذ الصداق من الضامن وتبقى التركة ميراثا او الضامن بلا اذن فهل يجاب ام لا فاجاب بقوله
افتى التاج الفزاري والبرهان المراغي بان للضامن الامتناع من الاداء حتى يقضى الدين من التركة قال الاول لان الدين

تعلق

مطلب فيما لو اوصى من له دين حال بامهاله مدة

تعلق بتركة الميت بالموت واذا تعلق الحق بالذمة والعين كان لمن الدين في ذمته ان يمتنع من الاداء حتى يستوفي من
العين بدليل ان من عليه دين به رهن لا يلزم بالاداء اذا امكن استيفاء الدين من الرهن وايضا فالدين لا ينفك
بالضمان من ذمة الاصيل فاذا مات تعلق بتركته والميراث لا يعد بمقتضاه الدين بنص القران فلو جاز الزام
الضامن بالاداء وان تبقى التركة للوارث لقدم الارث على الدين قال ثم وجدت في مختصر النهاية لشيخنا العز بن عبد
السلام فان مات الاصيل فاراد الكفيل الزام رب الدين بقبضه من التركة او ان يبريه من الضمان فله ذلك على
اظهر الوجهين وفي النهاية مما يتعلق بتمام هذا الاصل ان الاجل اذا ثبت مقصودا في حق الضامن فلو مات المضمون
عنه وحكمنا بحلول الدين عليه فكانت تركته عنده وافية فلو قال مستحق الدين لست اطلب حقي من التركة فهل
للضامن ان يقول اما ان تاخذ حقك منها او تبريني فعلى وجهين اظهرهما في النقل ان له ذلك والثاني وهو ظاهر
القياس انتهى وما افتى به مما ذكر ظاهر ان كان الطالب لذلك هو وارث الابن غير الزوجة فان كان الطالب له هو
الزوجة التي هي المضمون لها فالاوجه ان لها ان تطالب الاب بذلك لانها مخيرة بين الرجوع على التركة وعلى الضامن
فاذا اختارت الرجوع عليه كان لها ذلك اذ لا مانع منه وكلام النهاية ومختصرها يدل على ذلك وان نافاه ظاهر ما ذكره
الفزاري وسئل هل يشترط اقرار المضمون عنه بالدين حتى لو انكر اصل الدين واعترف به انسان ثم ضمنه يصح
ويلزمه ام لا فاجاب بقوله الاصح كما في الكفاية ان ذلك لا يشترط فيصح ويلزمه وسئل عما يقع في المدينة
المشرفة على ساكنها افضل الصلاة والسلام وفي مكة المشرفة يريد الانسان ان يقترض من احد دراهم ثم يرهنه
بها رهنا فيخاف المقرض انه يرهنه رهنا مملوكا للغير فلا يتم توثقه فيسوق لطامعه على ان ياتي بضامن يضمن له
صحة الرهن فيقرضه ثم يرهن عنده الرهن ثم يقول اخر ضمنت لك صحة الرهن من غير زيادة على ذلك لكنهما يفهمان انه
متى خرج الرهن مستحقا صار الضامن المذكور ضامنا لذلك الدين المرهون بسببه او لمثل هذا الرهن ليأتي به الى
المقرض ليبقى توثقه فهل يصح هذا الضمان واذا خرج مستحقا يكون ضامنا للدين او لمثل الرهن فاجاب بقوله
يحتمل تخريجه على ما صححوه من صحة ضمان درك المبيع او الثمن بجامع الحاجة اليهما في معاملة من لا يعرف حاله ويحتمل
وهو الاقرب عدم تخريجه عليه اما اولا فلان ذاك على خلاف الاصل لخروجه عن القاعدة كما قرروه فلا يقاس عليه كما وقع
للفقهاء نظيره في مسائل خرجت عن الاصل فلا يقيسون عليها وان وجد ذلك المعنى الذي خرجت لاجله هذا ان سلم
ان بين المسئلتين جامعا وقد يقال لا جامع بينهما اصلا فلا يقاس مسئلة الرهن على مسئلة البيع لعدم وجود شرط
القياس لوجود الفارق بينهما وهو ان في تصحيح الضمان المذكور في مسئلة البيع الامن من ضياع المقابل من كل المبيع والثمن
او ما نقص فيه مصلحة تعود على نفس العقد المشتمل على ذلك من غايلة من لا يدري حاله واما مسئلة الرهن
فليس فيه مصلحة تعود على نفس عقد الرهن لانه امر تابع وبخروج المرهون مستحقا لا يمكن الزام الضامن بمثله بل
يكون ضامنا لدين القرض فالمنفعة لم تعد اليه وهو اجنبي عن المضمون لانه ليس بمقابل له بخلاف مسئلة البيع فعوض
المصلحة عليه غير مضطر اليه لثبوته او رضى المقرض به منه قبل الضمان المذكور حيث لا يشترط الرهن في عقد القرض
والا فاشتراطه كاف لانه على تقدير خروج المرهون مستحقا يطالبه برهن غيره والا فهو في دين القرض متمكن من التوثق
عليه بغير ذلك بان يشترط عليه في العقد الاتيان بمن يكفله فلا ضرورة الى ضمان درك الرهن بخلافه في مسئلة البيع
فانه لا يمكن اشتراط الكفيل والرهن الا على ما في الذمة من الثمن فالحاق اخذه من خروجه مستحقا او ناقصا كان
مضطرا الى وجود من يضمن له دركه لانه لا مندوحة له عنه لعدم تاتي الضمان الاصلي فيه فاغتفر له اشتراط الضمان

دركه المعروفة فهي محققة في مسألة البيع فجاز فيه ضمان الدرك المخالف للاصل والقاعدة وغير محققة
بل غير موجودة في مسألة الرهن فلم يجز فيها وسئل عمن ضمن دينا معينا ورهن به ملكه ثم ان الدائن
ابراه من الضمان فهل ينفك الرهن ايضا فاجاب بقوله اجاب بعض المتاخرين بعد فكره فيها مدة انه لا
ينفك الرهن بذلك لان الضامن التزم هذا الدين بطريقين احدهما تعلقه بعين الرهن والآخر جعله
في ذمته واحدهما منفك عن الآخر فالابراء من الضمان لا يكون فسخا للرهن وقال غيره هما
متعلقان بدين واحد فاسقاط احدهما اسقاط للآخر ورد بانه انما يتم لو ابراه عن المطالبة بالدين
لا عن خصوصية الضمان وسئل عمن قال انت في حل من نصيبي هل هو صريح ام كناية فاجاب بقوله
قال الاذرعي الصحيح انه صريح ويؤيده قول ابن يونس الفاظ الابراء تسعة عفوت وابرأت واسقطت
وحططت وتركت ووهبت واحللت ووضعت وملكت وسئل عن ابراء المضمون عنه ظانا تحول
الحق عنه بالضمان فهل يبرأ فاجاب بقوله نعم يبرأ هو والضامن ولا عبرة بظن بان خطؤه و
نظيره اذا طلق رجعيا ثم ثانية في العدة ظانا انه قد بانت منه بالاولى فان الثانية تقع ايضا وسئل
عمن طلب مدينه فقال الم اذكر والذي لك عليه عندي فقال ابريه ولك عندي كذا فهل يلزمه ما
ذكره فاجاب بقوله لا يلزم القايل بذلك شيء لان لفظ عندي للظرفية ولا اشعار لها باشتغال
الذمة بذلك فان قال علي او في ذمتي كان ضمانا لكنه معلق على شرط فلا يصح وسئل عما لفظه في المجموع
ان ظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه والاصحاب رحمهم الله تعالى براءة ذمة الميت عن الدين بتحمل
الولي واستشكله وصوره بعضهم اخذا من كلام الشامل بان يقول الوارث للدائن ابرئ ميتي
واسقط حقك عنه وعلي عوضه فاذا ابراه برئ ولزم الوارث ما التزمه وبعضهم في شرحه كلام
الشافعي رضي الله عنه بذلك ايضا وقال لانه استدعى اتلاف مال لغرض صحيح ومع ذلك هو مشكل لعموم
في باب الضمان ان التحمل وغيره من الفاظ الضمان لا يحصل به براءة المضمون عنه واذا برئ الاصيل
برئ الضامن وفي تعليق الشيخ ابي حامد اذا لم تكن المبادرة الى قضاء دين الميت استحب تحمل الولي
حتى يسقطه عن الميت ويصير في ذمته فما صورة ذلك وما المراد بالولي وعلى الاول اذا تحمل بعض الورثة
يختص به اولا ويفرق بين ان يكون فيهم قاصر اولا واذا قال الوارث او غيره ضمنت دينك على فلان فابرئه
او ابرئه وانا ضمينك بما عليه فهل يبرأ فاجاب بقوله ما ذكر عن المجموع ونص عليه مما ذكر صحيح
ولا يشكل عليه ما مر في الضمان فانه ليس على حقيقة الضمان المشهور المفتقر الى اصيل بل هو من قبيل
استدعاء اتلاف مال بعوض لغرض صحيح وهو براءة ذمة الميت مما نفسه معلقة به كما صح في الخبر
فالمسارعة الى فكاكها من المقاصد الصحيحة المطلوبة فهو كما ذكر ومما في الحلي هذا الاسير او
عن كذا عليه فهو ... واطعم هذا الجايع ولك علي كذا او الق متاعك في البحر وعلي ضمانه وما ذكر عن
الشيخ ابي حامد هو نص الشافعي رضي الله عنه وحمل على المصور السابق ويؤيده حكاية المرعشي
في شرحه للمفتاح والمراد بالولي هنا الوارث وهو جري على الغالب والا فالاجنبي كذلك كما في نظيره
فاذا التزم ذلك بعض الورثة اختص به فلا يرجع على البقية الا ان اذنوا له ولا عبرة باذن الولي اذ لا
مصلحة للمولى عليه في ذلك واذا التزم ذلك اجنبي او وصي فلا رجوع له الا ان اذن له الوارث في

الرجوع

بيان ألفاظ الإبراء تسعة

آخره

الرجوع او اطلق على الاوجه والظاهر ان ذلك انما يجري في غير دين الميت ويؤيده قول البغوي في فتاويه
لو قال اقض ديني على ان ترجع علي ثم رجع او دين فلان على ان ترجع علي لم يرجع عليه حيث لم يكن القائل
ضامنا على فلان انتهى وظاهر ان استدعاء ابراء الغير كاستدعاء الاداء عنه وقد ذكر فيه البغوي ما
علمت والاوجه في المسألة الاخيرة قال بعضهم وهو المذهب لعلة النقل ان البراءة لا تصح فانه لم يبريه
براءة تبرع وانما ابراه على ان يتم له ما جرى ولم يتم لفساد الضمان ففي المهمات واول الباب
الثالث من ابواب البيع عن المصنف ان الصلح اذا فسد لكونه جرى على الانكار فهما على اصل حقهما في
يصير المدعي على دعواه وان قال ابراتك مما ادعيت عليك ومن بدله من قبيل انه انما ابراه على ان
يتم له ما اخذه منه انتهى وعلى ما اقتضاه هذا النص جرى في الانوار في كتاب الصلح انتهى
وسئل عما اذا قال ان رددت عبدي فقد ابراتك عن الدين فهل يصح فاجاب بقوله المنقول عن
التتمة الصحة واذا ابراه برئ لانا ان قلنا الابراء تمليك فكما لو قال رد هذا الثوب لكذا او اسقاط
فهو اسقاط يجوز بذل العوض في مقابلته وسئل هل اذا كان لشخص على آخر دين حال
فصار يعطيه في كل وقت شيئا على سبيل انه من دينه والآخر يظن انه هدية فيرسل اليه
طعاما ولباسا ويدون ثمن ذلك فهل يقع ذلك عن الدين او يصير مقابلا له وذمة كل واحد معلقة
للآخر الى ان يقع بينهما مقاصة ام لا فاجاب بقوله العبرة فيها بنية من عليه الدين فيسقط عنه
ما اداه لصاحب الدين وان ظن صاحب الدين انه انما دفع له ذلك هدية وما يرسله صاحب
الدين للمدين على جهة مكافاته عما ظنه هدية منه فهو تبرع لا رجوع له به عليه فعلم ان
ذمة المدين تبرا مما دفعه بنية الدين وانها لا تشتغل بشيء مما يرسله له صاحب الدين وسئل
اذا كان على شخص دين لآخر وله عليه مثله ولم يقع بينهما مقاصة فهل يكون ذمتهما معلقة
وان تعذرت المقاصة بان كان بينهما مسافة طويلة ذات مفاوز ام تبرا ذمتهما للتعذر
فاجاب بقوله ان كان الدينان المذكوران فيهما نقدين واتفقا جنسا وحلولا وصفة سقط
احدهما بالآخر بلا رضى بخلاف ما اذا اختلفا في الجنس والصفة كصحاح ومكسرة او الحلول او
التاجيل او في قدر الاجل وان كانا غير نقدين او احدهما نقد والآخر عرضا فلا تقاص وان
تراضيا ولا فرق فيما ذكر بين ان تطول المسافة بينهما او تقصر وسئل عما اذا صالح
الضامن من عين الدين بشيء يرجع بالاقل بخلاف ما لو باع عينا بالدين فانه يرجع بالدين فما الفرق
فاجاب بقوله الفرق ان لفظ الصلح يشعر بقناعة المستحق بالقليل عن الكثير كما نقله الرافعي عن
البغوي والمتولي بخلاف البيع فانه يشعر بتقارب المبيع والثمن في القيمة فعلمنا في كل بما هو اغلب
فيه وهذا فرق صحيح وان سوى الاذرعي وغيره كالسبكي بين المسالتين وقالوا لا فرق
وسئل هل يبطل ضمان المريض وارثه مطلقا ام فيه تفصيل الجيني فاجاب بقوله الذي ذكره
ان الضمان في مرض الموت ان كان بحيث يثبت الرجوع بان اذن الاصيل للضامن في الضمان والاداء
او الضمان فقط او في الاداء بشرط الرجوع ووجد الضامن مرجعا فمن راس المال ولا فرق حينئذ
بين الوارث وغيره وان لم يثبت رجوع ولا وجد مرجعا فان كان الضمان عن وارث فهو وصية

لهو ان كان من حيني من الثلث فان زاد عليه ولم يجز الوارث نفذ والا بطل في الزايد فقط وما ذكر عن الانوار محمول
على هذا التفصيل او مبني على ضعيف وهو بطلان الوصية للوارث وسئل عما اذا ضمن مبلغا وضمنه جماعة
هل يكون كل ضامنا للجميع او بالقسط فاجاب بقوله ان قالوا معا ضمناه فكل بالقسط وان قال كل على حدته
فكل ضامن للجميع اخذا من كلام الشيخين وغيرهما في مسئلة الو ما عد في الحجر وانا والجماعة ضامنون
او انا ضامن والجماعة ضامنون فانه في الاولى يضمن بالقسط وفي الثانية يضمن الجميع وعلى هذا التفصيل
الذي ذكرته يحمل ما مال اليه الاذرعي ونقله عن جماعة انه لا يكون ضامنا الا بالقسط وما صححه السبكي
تبعا للمتولي من انه يكون ضامنا للجميع وسئل عن تفسير ضمان الدرك فهل هو معين يصح بتعاطيه او ضمان
ارش العيب الذي يخاف حصوله يصح ويدخل في ضمان الدرك ام لا فاجاب بقوله ضمان الدرك هو ضمان الثمن
للمشتري ان خرج المبيع مستحقا مثلا او اخذ بشفعة او ضمان المبيع للبايع ان خرج الثمن المعين مستحقا مثلا او اخذ
بشفعة سابقة على البيع ببيع اخر وضمان درك رداءة جنس الثمن للبايع او المبيع للمشتري ان كان كل منهما في
الذمة وشك المستحق عند القبض هل المقبوض من جنس المعقود عليه او اردى وكذا لو شرط احدهما في العوض
صفة وخشي ان تكون تلك الصفة غيرها او ضمان درك نقص صنجة وزن بها الثمن او المبيع ومثلها الكيل والذرع
او ضمان درك عيب يظهر في المبيع بان يرد الثمن اذا رد المبيع بالعيب او في الثمن بان يرد المبيع اذا رد الثمن
بالعيب او ضمان درك فساد يظهر في العقد بسبب غير الاستحقاق كتخلف شرط معتبر في البيع واقتران مفسد
به فيصح الضمان في جميع هذه الانواع للحاجة كما هو مقرر في محله واذا تقرر ذلك علم منه ان ضمان الدرك
لا يجري في غير المبيع والثمن استقلالا ولا اتباعا لانه انما جرى فيما مر على خلاف القياس لاجل الحاجة فلا
يلحق به غيره لان ما جاز للضرورة يتقدر بقدرها وان اعني ضمان الدرك انما يدخل من صور العيب
فيما ذكرته وهو صحة ضمان درك عيب يظهر في المبيع بان يرد الثمن اذا رد المبيع او يظهر في الثمن بان يرد
المبيع اذا رد الثمن بالعيب واما ضمان درك ارش عيب يحدث في المبيع او الثمن من غير رده لتعينهما بان
يقول للمشتري ضمنت لك درك ضمان ما يجب لك على البايع من عيب قديم ان وجدته وسقط درك لحدوث
عيب عندك او قال للبايع نظير ذلك فهو باطل كما دل عليه كلامهم في مواضع فقد صرحوا بان ضمان الدرك انما يصح
فيما مر بعد قبض الثمن ان كان المدرك به او مبيع ان كان المدرك به قالوا لان ضامن الدرك انما يضمن ما دخل مطلب قالوا في ضمان الدرك
في ضمان البايع او المشتري ولزمه رده على تقدير الاستحقاق ونحوه وقبل القبض لم يتحقق ذلك انتهى
فكذا الارش المذكور لم يوجد موجبه حال العقد فلم يحتج الى ضمانه حتى يجري فيه ضمان الدرك على خلاف
الاصل قالوا ولو ضمن للمشتري ارض لغرس او بناء عهدة عنها وارش نقص الغرس والبناء لو قلعا باستحقاق
ضمان عهدة الثمن دون الارش لعدم وجوبه عند ضمانه ومن ثم لو ضمنه فقط قبل القلع ولو بعد
ظهور الاستحقاق لم يصح ايضا بخلاف ما اذا كان بعد القلع وظهور الاستحقاق فلا يصح ان علم قدره انتهى
فكذا يقال في ضمان ارش عيب يطلع عليه في المبيع او الثمن اذا كان بعد ظهوره وعلم قدره صح ضمانه ولا يكون
من ضمان الدرك وان كان قبل ذلك لم يصح ضمان الدرك لعدم وجوبه ومما يؤيد ذلك ما في الروضة و
غيرها من انه لو ضمن عهدة الثمن فبان فساد العقد بشرط او غيره مما عدا الاستحقاق او فسخ العقد
بعيب او وجب به ارش لحدوث ما يمنع الرد به لحدوث عيب عنده او انفسخ البيع قبل القبض بتلف

المبيع

المبيع او نحوه او بعده بخيار او تقايل لم يطالب بالثمن والارش ضامن العهدة بل البايع وحده لان المتبادر من
ضمانها انما هو الرجوع على الضامن بسبب الاستحقاق وفي الروضة وغيرها قبل ذلك لو ضمن عهدة
فساد البيع بغير الاستحقاق او عهدة العيب والتلف قبل قبض المبيع صح للحاجة اليه ولا يندرج ذلك
في ضمان العهدة لان المتبادر من ضمانها انما هو الرجوع بسبب الاستحقاق انتهى ومعنى ضمان عهدة
العيب فيما ذكرنا يعلم بتامل كلامهم المذكور هنا وقدمته من انه يرد الثمن اذا رد المبيع بعيبه او يرد المبيع
اذا رد الثمن بالعيب واذا كان هذا هو المراد بضمان عهدة العيب كما يصرح به كلام الروضة وغيرها
ولا تعرض فيها لصورة السؤال بطريق التصريح اصلا خلافا لما يتوهم منها بادي الراي وانما اقتضى كلامها في
موضع الصحة في مسئلة السؤال وفي موضع عدمها وهو الذي يتجه كما قدمته ثم رايت المسئلة
منصوصة بعينها لائمة المذهب لكنهم اختلفوا فيها فمنهم من رجح الصحة ومنهم من رجح عدمها وعبارة
الجواهر لو قال ضمنت لك ارش ما يظهر من عيب فوجهان احدهما يصح وهو قول ابن سريج واورده سليم و
ثانيهما لا يصح وصححه الماوردي وجزم به الطبري ولتأخر هذين عن ابن سريج واستدراكهما عليه كان
ما قالاه اولى بالاعتماد عليه وهو الذي رجحته فيما مر وتوجيهه ايضا بعدم الصحة في ضمان الدرك هو الاصل بان صح
مع عدم الحاجة اذ لم يدخل وقته عند العقد بخلاف نحو الفساد او نقص الصنجة فانه موجود عند العقد ويخشى
معه فوات عين المبيع او الثمن كله او بعضه فمست الحاجة الى ضمان دركهما واما العيب فلا يترتب على ظهوره وعدم
صحة ضمان دركه فوات عين اصلا لا بعضا ولا كلا وانما يترتب عليه فوات وصف من اوصاف الثمن او المبيع مع ان
سبب ذلك الفوات هو تعاطيه الرد باختياره ومع عدم صحة البيع في جميع المبيع او الثمن لو لم يرد ولم يكن به
حاجة الى ضمان ارش ذلك العيب فلا يصح كما قلته اولا تخريجا ثم ظهر ان المنقول على احد ذينك الوجهين هو اولاهما
بالاعتماد لتاخر الماوردي والطبري عن ابن سريج المصحح لمقابله واطلاعهما على تصحيحه مع عدم الالتفات
اليه على ان الطبري لم يعتد بذلك الوجه المقابل القايل بالصحة وحيث جزم بعدمها من غير نظر الى القايلين
بها وقد سبق القمولي الى حكاية الوجهين السابقين في عين صورة السؤال شيخه ابن الرفعة فنقل عن ابن سريج
فيها الصحة ويرجع بالارش على الضامن وان بعضهم قال وجها واحدا ثم قال وحكى الماوردي ان الضمان في هذه الصورة
لا يصح قال وفيه وجه انتهى فاستفد قوله اعني ابن الرفعة عن الماوردي انه حكى عدم الصحة وقوله وفيه وجه
بان ما قاله ابن سريج وجه ضعيف في المذهب وان المعتمد عدم صحة ضمان ارش العيب وهو ما قدمته ولله الحمد
وسئل عن مظلوم اذن لاخر في دفع مظلمة عنه فهل له الرجوع عليه اولا فاجاب بقوله نعم له الرجوع عليه كما
قالوه في فك الاسير اذا قال لاخر افدني بكذا يرجع عليه وان لم يشرط الرجوع وسئل عن شخص قال من ضمن لي الف درهم مسئلة من ضمن لي الف درهم فزوجتي طالق
فزوجتي طالق فضمن له الالف شخصان او اكثر من شخصين معا او مرتبا فهل يصح الضمان ويقع الطلاق بذلك بائنا ام
لا ولو كانت المسئلة بحالها فضمن له كل واحد من زيد وعمرو الالف معا فهل يقع الطلاق بذلك بائنا وله مطالبة كل واحد
منهما بالالف او انما يطالب كل واحد منهما بالخمسماية فاجاب بقوله المراد بالضمان هنا حيث اطلق الالتزام فمتى التزم
له بالالف واحد او اكثر وقع الطلاق بائنا فان التزم كل من الاثنين او الاكثر بالالف معا فالذي يظهر انه يتخير في مطالبة
ايهما شاء به او مرتبا وقع بالاول فيطالب بالالف وحده وان التزم كل ببعض الالف وقع الطلاق عند التزام
الالف وطالب كلا بما التزمه الا الاخير فانه اذا التزم ما يوفي الالف وزيادة لا يطالب الا بتتمة الالف لا غير

واٮما قلنا ذلك لان لفظ من يحتمل الواحد والزايد عليه ولفظ الضمان المراد به الالتزام او المنصرف اليه يقع الطلاق في مقا[بلة]
وحيث وقع الطلاق في مقابلة ما راجع للمزوج فهو باين ولفظ الالف فيه رعاية من يحتمل وجود التزامه فتلفظ
به واحد او اكثر فانه يقع الطلاق ايضا لكنه رجعي لا باين وسئل عما اذا صرح المالك بابراء الغاصب عن ضمان الغصب والغصب
باق في يده صحح الرافعي انه لا يبرأ وصحح النووي انه يبرأ وحكى الرافعي وجهين فيما اذا صارت الوديعة مضمونة على المودع
فابراه المالك وصحح انه يبرأ ايضا فهل ذكرتما قصر في كلام الرافعي او بين المسئلتين فرق وما الراجح في ذلك فاجاب بان
المعتمد ما صححه الرافعي من انه لا يبرأ وقول الا ان النووي صحح انه يبرأ ليس بصحيح لانه لم يصحح شيئا من عند نفسه
وانما الذي وقع له في الروضة انما اما ذكر تصحيح الرافعي عدم البراءة زاد ان غير الرافعي كالبغوي صحح البراءة وهي ظاهر
النص في المهذب والشامل اي وصرح به الماوردي والروياني ايضا ومع ذلك كله المعتمد ما صححه الرافعي كما جرى عليه
مختصروا الروضة والمتكلمون عليها وغيرهم وقد اشار بعض المحققين الى وجه ضعف ما فيها وهو ان ما ذكر عن هؤلاء
من البراءة انما هو وجه مبني على صحة البراءة عما لم يجب ووجد سبب وجوبه والاصح انها لا تصح فكذا هنا ويفرق
بين هذا وما قاله الشيخان في الوديعة من انها اذا صارت مضمونة بانتفاع او غيره فاحدث لها المالك استيمانا او ابراء
ابراءا او اذنا في حفظها فانه يبرأ بان الايداع انما يجامع الضمان لتاصل الامانة فيه فبالجناية فيها صارت غير وديعة ومن
ثم لزمه ردها فورا فاذا احدث له المالك ما ذكر صار ذلك استيداعا جديدا ويلزم منه ارتفاع حكم الاول وما ترتب عليه من
الضمان لما تقرر ان الضمان لا يجامع الايداع اصلا واما الغصب فهو باق لا يرتفع بالابراء وانما المرتفع على القول بصحة الابراء
حكم الضمان فقط سواء قلنا بصحة الابراء ام لا فتمحض الابراء في هذه الحالة ابراء عما لم يجب ووجد سبب وجوبه وقد
علم ان الاصح عدم صحته وسئل عن تفضيل وكيل المالك بتفضيل نصيب الفقراء من الزكاة هل يقول ضمنت موكلك او جعلته ضامنا
الرطب بكذا كما في نظيره فيما لو وكله بالضمان بحيث قالوا صيغته ان يقول جعلت موكلي ضامنا لك بكذا ام يقول غير ذلك
هو وكذا الوكيل في الجعالة اذا اراد ان يجاعل الموكل شخصا هل يقول ان فعلت كذا ام لا فاجاب بعضهم بالفظه
ان الوكيل بالتزام الجعل في الجعالة كوكيل الزوجة بالتزام عوض الخلع فله التصريح باضافته المال الى الموكل وبالوكالة
معا وباحدهما فقط كان يقول ان رددت عبد زيد او عبدي عنه فلك في ذمته كذا وكذا بوكالته او وصايته الخ ولا
يقول فعلي كذا فان ذلك استقلال بالتزام المال وتلغو نيته ان نوى كذا فهل ما قاله صحيح ام لا فاجاب بقوله ما ذكره
غير صحيح كما هو واضح اما ضمنت موكلك فلخلوه عن الخطاب فهو كبعت موكلك وهو لا يصح لعدم انتظام الصيغة بين
البايع والوكيل بل لا بد من بعتك لموكلك فكذا هنا لا بد من ضمنتك لموكلك واما جعلته ضامنا فلانه ليس وكيله
بجعله ضامنا وبهذا فارق قوله وكيل الضمان جعلت موكلي ضامنا وكيف تقاس تلك على هذه فتعينت الصيغة
ونحوها وما ذكر عن بعضهم في وكيل الجعالة غير بعيد

باب الشركة

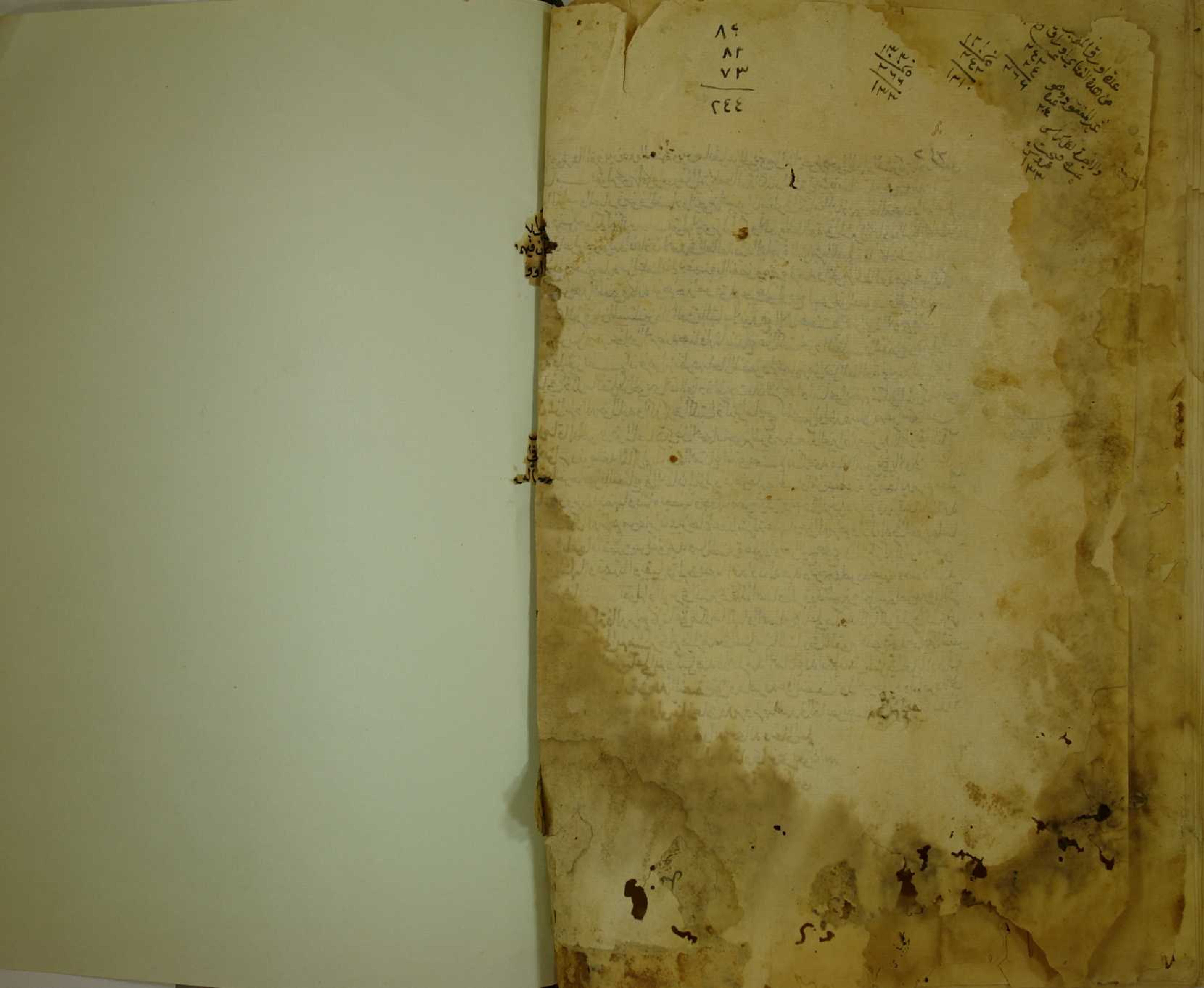
سئل عن رجلين اشتركا
في مال بالسوية وعقدا عليه عقد شركة وسلم المال لاحدهما وتبرع بعمله لصاحبه وتبرع الثاني للمتبرع المذكور بمؤنة
من اصل الشركة وربحها من غير ان يعين قدرا معلوما فاذا قلتم بعدم الصحة في المتبرع الاول والثاني فهل
للمتبرع الاول الرجوع على صاحبه باجرة المثل وهل للثاني مطالبته بالمؤنة ام لا فاجاب ان جعلا المؤنة في مقابلة
العمل وجب للعامل اجرة المثل في مقابلة عمله في حصة شريكه وان لم يجعلاها في مقابلة شيء فلا اجرة له وفي
الحالين التبرع بالمؤنة غير صحيح فللشريك الرجوع بحصته منها مطلقا وسئل بما صورته سئل بعض المفتين
عن كتاب مشترك لجماعة وفيهم محجور عليه فهل يجوز لاحد مطالعة الكتاب باذن بعض الشركاء من غير اجارة حيث الحجر

فان قلتم

وان قلتم لا يجوز فما الفرق بين هذه المسئلة وبين ما نقل عن الجويني من انه يجوز دخول الدار المشتركة باذن بعض
الشركاء فاجاب بقوله يجوز لكل واحد من الشركاء مطالعة الكتاب المشترك بشرط سلامته والخوف عليه من
الارضة والتراب والغبار فحوف الفساد ولا يجوز لاجنبي ان ينظر في الكتاب الا باذنهم والحالة هذه والله اعلم
انتهى جوابه فهل جوابكم كذلك فاجاب بقوله لا يجوز للشريك ولا لغيره المطالعة في المشترك الا باذن الشركاء الكاملين
وان كان فيهم قاصر لم يجز لوليه ان ياذن لاحد في المطالعة فيه الا باجرة المثل بشرط المصلحة فان كانت تحت يد امين
شريك او وديع وخشي عليه من التلف ان لم يتعهده بالنفض وغيره لزمه ولا يجوز المطالعة فيه لاجل ذلك
واما ما ذكر عن هذا المفتي وكانه توهم هذا من قولهم يجب على الوديع لبس نحو الصوف والجوخ وليس
بلازم لوضوح الفرق بين المسئلتين فان العث بالثياب لا يندفع الا ان عبقت فيه رايحة الادمي فاحل
وجاز اللبس بل وجب بخلاف الارضة هنا فانها تندفع عن الكتب بمجرد التقليب والنفض من غير توقف
على المطالعة فلم يجز نعم ان فرض انه نظر فيها حال النفض ولم يمض زمن لاجل المطالعة لم يبعد القول بحل
ذلك ولا ينافي ذلك ما نقل عن الجويني لان العادة اطردت بان الشركاء اذا سامحوا بعضهم بسكنى المشترك سامحوه
بان ياذن لمن اراد الدخول اليه ولا كذلك في الكتب اذ كثيرا ما يسمح الشخص لواحد ويبخل به عن اشخاص
ويويد ما قاله الجويني قول العبادي عن الاصحاب يجوز المرور في ملك الغير اذا لم يصر بذلك طريقا للناس
قال في الانوار ولو منعه المالك لم يلزمه الامتناع انتهى فعلم بذلك صحة ما قاله الجويني بالاولى وسئل
عن رجل اتى باخر جاهل بالبضايع والاثمان لمنزله وعرض عليه اصنافا من بضاعته قومها بدراهم معلومة
حسب اختياره ووزن بعضها وقناه بعضها وجعلها ضمن خيش ومع ذلك الرجل دراهم قدر قيمتها فباعه
نصفها بنصف تلك الدراهم من غير ان يميزها ثم عقدا الشركة عليها وعلى الدراهم واذن له في السفر بها ما
حتى سافر ثم باعها فنقصت عن تقويمه فهل الخسارة عليهما وهل البيع صحيح والشركة كذلك اولا وهل
يلزم المتقوم مثلها او قيمتها او يقبل قوله في بيعها لانه اذن له فيه ويرجع بما صرفه عليها وحلفه انه
لم يخفه في وزنها فاجاب بقوله اذا لم ير المشتري تلك الاصناف الروية المميزة لكل منها عن غيره فالشراء
باطل وكذا عقد الشركة فالدراهم كلها على ملك مالكها والاصناف كلها على ملك مالكها لكن تصرف المشتري
نافذ في نصفها بناء على انه مشتر كله فيلزمه في المثلي منها المثل وفي المتقوم اقصى قيمه من حين القبض
الى التلف وفي نصفها الاخر بناء على انه وكيل فيه فلا يلزمه الا ما باع به ان كان ثمن المثل في المحل الماذون
له فيه وليس عليه من الخسارة في هذا النصف شيء وما صرفه على النصف الاول لا يرجع به وما صرفه على
النصف الثاني بالاذن يرجع به ولو تنازعا في قدره ونحوه صدق القابض بيمينه في انه لم يضع يده الا
على القدر الفلاني منهما وعلى المقبض البينة والله سبحانه وتعالى اعلم

تم وكمل الجزء الاول من فتاوى ابن حجر بعون الله
وقوته ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم
على يد افقر العباد
الى رحمة الله
عبد الله
ابن ابي بكر

مطلب فيما يجوز المرور في ملك الغير


٨٦
٨٢
٧٣
٢٤٤